

ISTORIA FILOSOFIEI ROMANEȘTI

ÎN RAPOT CU

DUALISMUL LOGIC

INTRODUCERE.

Telul pe care noi ni l'am propus aici, anume acela de a face un studiu logic asupra istoriei filosofiei la Români, este de așa natură, că prezintă câteva dificultăți inițiale, cari trebuiesc neapărat înlăturate. Neamul românesc este prea de curând intrat în concertul neamurilor civilizate; se nasc deci următoarele întrebări: 1° Se poate oare vorbi, în clipa în care trăim, de un studiu logic asupra filosofiei la Români? 2° Admițând că se poate vorbi despre un asemenea studiu, rămâne încă chestiunea de a ști dacă el poate, actualmente, să prezinte interes pentru istoria filosofiei omnirii în general. Să considerăm pe rând aceste chestiuni.

Dar mai întâiu ce este filosofia în general? Filosofia, zice Heraclid Ponticul, a fost numită la început (de către Greci) *sofia*, adică *înțelepciune*. Dar Pythagora a găsit că este presumțios ca omul să se numească *înțelept* (sofos); numai Dumnezeu, a zis Pythagora, poate fi numit sofos (înțelept); cât despre om, el este cel mult *filosof*, adică cel mult iubitor, râvnitor sau examinator de înțelepciune¹⁾. Prin urmare, filosofia ar fi acea disciplină a minții sau ramură de studiu care are de obiect

1) V. Cicerone, Tusculane, V. 3; Diogene Laertiu, Ediția Hübner, Leipzig, 1828, vol. I, p. 7.

înțelepciunea sau de scop iubirea de înțelepciune. Dar care este metoda filosofiei? Cum rezolvă filosofia problemele ce ea își pune? Istoria ne arată că filosofilii pornesc în rezolvarea problemelor lor, căutând a face o sinteză din suma cunoștințelor ce ei au, în momentul când filosofează, de pe urma celorlalte discipline sau ramuri de studiu: mai ales religia și științele zise normative (esterica, logica, morala), dar adesea și științele de fapt (matematici, fizică, chimie, biologie, psihologie, sociologie, istorie, etc.) și conchizând: unii că înțelepciunea consistă în a ne conforma mai ales prescripțiilor religioase, ca a crede în existența lui Dumnezeu, în nemurirea sufletelor, într-o viață viitoare, în responsabilitatea morală, etc., pentru anumite motive științifice; iar alții că înțelepciunea consistă în a ne conforma mai ales rezultatelor științelor pentru anumite motive științifice; că de aceea s'a și zis că filosofia este știința generală, pentru că ea nu este o anumită știință, ci sinteza tuturor științelor; că după ce prin sinteza de mai sus și-au formulat în spiritul lor concluziile, sub formă de ipoteză, filosofilii caută să-și susțină aceste concluzii, recurgând: unii la forța raționalismului sau a logicii pure, alții la forța empirismului sau a logicii aplicate, și alții la forța concilierii rațiunii cu experiența; și că astfel unii filosofi sunt raționaliști, spunându-ne că să ne conformăm rațiunii, iar nu simțurilor (văzului, auzului, etc.) și experienței de toate zilele, pentru a ne convinge dacă există sau nu Dumnezeu, etc.; pe când alții sunt empiriști și alții un fel de empirio-raționaliști, dar toți pentru aceleași motive, deși de natură deosebită. Exemple tipice în această privință nu ne lipsesc. Astfel, dacă Condillac este sensualist, adică anti-raționalist, spunându-ne că adevărul omenesc se reduce în ultimă analiză la datele simțurilor, cauza esențială este profunda sa religiozitate: Când voiu zice, declară el, că toate ideile noastre vin din simțuri, să se știe că nu vorbesc decât de starea în care noi suntem dela păcatul original încoace¹⁾. De asemeni Kant, mai întâiu își formulează și apoi își demonstrează ideile sale filosofice, când concepând ideea criticismului, adică ideea de a concilia rațiunea cu experiența, zice:

1) Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, ediția din Amsterdam, 1746, p. 9.

Trebuie să dărim știința, pentru a salva credința¹⁾. Și tot astfel, în zilele noastre, empiristul pragmatic W. James, când zice: Dacă este ca credința în existența sufletului să reînvieze vreodată, aceasta nu va fi, sunt sigur, decât după ce vre-un filosof va fi descoperit în însuși cuvântul «suflet» o semnificație pragmatică²⁾. Prin urmare, filosofia consistă în concepția pe care cineva o are despre lume la un moment dat, sintetizând mai multe sau totalitatea disciplinelor spiritului uman din acel moment și susținându-și-o prin forța rațiunii sau a experienței. De unde și necesitatea de a studia istoria unei filosofii mai ales în raport cu acest dualism metodologic, raționalismul și empirismul, pe care noi într-o lucrare precedentă l'am numit *dualism logic*³⁾. De unde deci și numirea prezentului studiu: *Istoria Filosofiei Românești în raport cu Dualismul Logic*.

Așa dar, prima chestiune ce se pune pentru noi este următoarea: există oare în literatura românească de până acum reflexii făcute asupra diverselor discipline ale spiritului uman (religie, artă, știință, etc.) și coordonate în sisteme raționaliste, empiriste, etc.? se poate oare vorbi de un studiu asupra istoriei unei filosofii sistematice la Români în clipa în care trăim? Încă odată, nu este vorba aici de acea filosofie reieșită numai din simpla sinteză a culturai generale la un moment dat, și deci nesistematizată sau neexprimată sistematic în literatură, filosofie inerentă oricărei națiuni, ca și oricărui individ, și mai mult sau mai puțin distinctă de filosofia altei națiuni. Ci este vorba de filosofia sistematizată sau exprimată sistematic în literatură. Prin urmare, chestiunea ce se pune este pe cât se poate de precisă și de categorică. Ea cere un răspuns bazat exclusiv pe fapte. Or, faptele ne arată că se poate vorbi de un studiu logic asupra istoriei filosofiei la Români, căci, după cum vom vedea, există într'adevăr în literatura românească, scrieri cu caractre distinct filosofice. Prima chestiune se rezolvă deci prin chiar punerea ei. Aproape tot astfel este și cu a doua chestiune, dacă o adâncim cât de puțin.

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Prefața la a II-a ediție (1787).

2) W. James, *Philosophie de l'expérience* (trad. franc.), Paris, Flammarion, p. 201.

3) *Le Dualisme Logique*, Paris, Alcan, 1915.

Negreșit că literatura românească nu prezintă încă scrieri filosofice sistematizate în gradul acelor pe cari le posedă de ex. literaturile franceză, engleză, germană, etc. Românii s'au trezit pe lume în vremurile cele atât de mohorâte, cari au urmat năvălirilor barbare. Mai mult încă, dintre toate popoarele Europei, ei au fost poate aceia cari, alături de popoarele din peninsula balcanică, au avut a suferi cel mai îndelung dominația barbară. Astfel, ei s'au trezut ca niște străini în propria lor țară. Mult timp ei n'au știut cine sunt, de unde sunt. Cultura lor a început deci a se înfiripă cu mult mai târziu decât aceea a celorlalte națiuni ale Europei. Dar istoria acestei culturi, istoria culturai neamului românesc, este cu deosebire de interesantă; ea este istoria unui suflet ales, dar obidit și care, ca atare, nu a așteptat ca să ajungă la filosofie numai printr'o evoluție firească, ci a trebuit încă să filosofeze dela începutul existenței conștiinței sale, ca să poată trăi. Într'adevăr, în clipa în care Românii au început să-și dea seama de obârșia lor, în clipa în care ei au prins de veste că nu sunt niște simpli iobagi, ci un neam cu rost pe această lume, un suflet rupt din sufletul latin, descendenți de-ai colonilor romani aduși în Dacia încă din primul veac al erei creștine, și descendenți de-ai Dacilor, cari sub regele lor Decebal au putut opri pe loc armatele romane aflătoare în apogeul puterii lor cuceritoare, în acea clipă strigătul lor nu a fost numai acela al unor eroi ce se desmeticesc văzându-se prizonieri sau numai acela al unor aristocrați ce se trezesc robi, ci el a fost încă și mai ales acela al unei nostalgii de cultură. Astfel începutul culturai românești a fost foarte târziu, dar foarte de seamă. Cultura românească a cuprins chiar aproape dela începutul său manifestări filozofice. Firește, aceste manifestări nu s'au înfățișat numaidecât sub forma exclusivă a originalității sufletului românesc. Căci ele au pornit din influențele streine pe cari împrejurările istorice le-au impus fatal Românilor. Dar ele s'au format prin altoirea acestor influențe pe sufletul românesc, și acest suflet a fost, în esența sa, animat, cu o deosebită putere, de suflul patriotismului și de suflul creștinismului. Iată câteva exemple în această privință. «Începutul țărilor acestora și nămului moldovenesc și muntenesc și *căți sînt* în țările unguresci cu acest nume *rumâni* și până astăzi: de unde sînt și din ce semînție, de cînd și cum au descălecat într'aceste părți de pămînt, a scrie multă

vreame la cumpănă au stătut *sufletul* nostru; să înceapă ostenéla acesta după atâtea véci, de la descălecatul țărilor cel d'întăiu. de Trajan împăratul Rômului, cu câte-va sute de ani preste *mii* trecute, se sperie gîndul. A lăsa iarăși nescris, cu mare ocară înfundat némul acesta de o sémă de scriitori, este înămei durere. Biruit'au gîndul să mă apuc de această ostenélă: să scot lumei la vedere felul némului, din ce isvor și seminție sînt locuitorii țerei nóstre Moldovei și țerei Muntenesci, și Rumânilor din țerele unguresci, cum s'au pomenit mai sus, — că tot de un ném și odată descălecați sînt. Laud usîrdia *reposatului* Urcachie Vornicul, carele a făcut de dragostea țerii Létopisețul său; însă acela de la Dragoș Vod, de descălecatul cel al doilea al țerei aceștia din Maramureș scrie; iară de descălecatul cel d'întăiu cu Rumâni, adecă cu Rômieni, nemica nu pomenéște, numai *ameliiță*, la un loc cum că aș mai fost țera odată descălecată, și s'au pustiit de Tătari; orî că n'aș avut cărți, orî că i-aș fost destul a scrie de mai scurte vécuri. Destul și atâta, că pôte să zică fiesce cine, că numai lui de această țără i-aș fost milă, să nu rămăie întru întunerecul nesciinței. Puternicul Dumnezeu, cinstitute iubite cetitorule, să-ți dăruéscă, după accaste cumplete vrémî a anilor noștri, când-va și mai slobode vécuri, întru care, pe lângă alte trebî, să aibî vreame și cu cetitul cărților a face iscusită zăbavă; că nu este alta și mai frumoasă și mai de folos în tótă viața omului zăbavă, decât cetitul cărților. Cu cetitul cărților cumóscem pe ziditorul nostru Dumnezeu; cu cetitul laudă îi facem, pentru tóte a lui către noi bunătăți; cu cetitul, pentru greșélele nóstre milostiv 'l aflăm; din scriptură înțeleagem minunate și veacinice faptele puterei lui, ne facem fericită viața, și nemuritoriu agonisim nume. Singur Mântuitorul nostru Domnul și Dumnezeu Hristos ne învață zicénd: «Cercați scriptura». Scriptura depărtate lucruri de ochii noștri ne învață, cu acele trecute vrémî să pricepem cele viitoare. Tóte lucrurile, decă se încep a spune din începutul său, mai lesne se înțeleg; și némul Moldovenilor, fiind dintr'o țără care se chiamă Italia, de Italia și de împărăția Rômului a pomenit întăiu ne trage rándul ¹⁾... Niamul

1) Miron Costin, *Cartea pentru Descălecatul de 'ntăiu a Țerei Moldovenesci*, 1670—1684 (?), ediția V. A. Urechî, vol I, Bucuresci, Tipografia Academiei Române, 1886, *Predoslovie* și *Cap. I*, p. 373—381.

țerei Moldovei de unde se trăgăneză? Din Țerle Rōmului tot omul să creză¹⁾... «Iubite cetitorule, scrisu-ți-am această mică carte, căreia numele ți este *Viața Lumei* arătându-ți pe scurt cum iaste de luncōsă și puțină viața noastră, și supusă pururea primejdiilor și primenelelor. Nu să poftesc vre-o laudă dintr'această puțină osteneală, ci mai mult ca să se vadă că pōte și în limba noastră a fi acest feliu de scrisōrc ce se chiamă *stihuri*. Și nu numai această, ci și alte dăscălii și învățături ar putea fi pe limba rumânescă, de n'ar fi covârșit vacul nostru cel de acum de mari greutăți; și să fie și spre învățăturile scripturei mai plecată a locuitorilor țerei noastre voie. Citēscu cu bună sănătate și cât poți mai vârtos de premejdile lumei să te feresci cu ajutorul puter-nicului Domnului Dumnezeu²⁾»... «Nu s'au îndestulat Gheografii numai cu împărțirea ce au făcut lumi, ci au dat și însușiri la fieș-tecare parte a ei. Dar cetind cineva aceste însușiri, ia seama și să miră, cum țara Rumânească n'au ajuns a să înpodobi pînă acuma de științele cu care sînt înpodobite cele l'alte locuri ale Evropii. Noi această nedomirire, lesne o deslegăm cînd cu ochii minții privim înapoi și vedem rîvna cea înfocată a bine credincioșilor Domni și acelor deapaururea pomeniți Boeri ai vremii accia, în carca înfloria domnia întru această păzită de Dumnezeu țară. Fiindcă lucrul cel necurmat al acelor fericiți oameni era atuncea ca adeaseori să întimpine cu războaie năvălirile prădătorilor. Și ca după biruintele ce li să dăruia de la Dumnezeu, să se îndelet-nicească la zidirea sfintelor Mănăstiri. Iar cînd mai de prisos avea răpaos de cătră năvălirile acelor neamuri, nu lipsia a tîl-măci sfintele scripturi în limba Rumânească. Deci putem a zice că rîvna aceasta a întemerii Pravoslaviei în țara noastră a fost pricina zăbăvii de nu s'au tîlmăcit și cărți ale înțelepciunii cei de afară, pentru ca să apuce înainte graiul ce s'au zis: că înceaperea înțelepciunii iaste frica Domnului. Iar în această vîrstă de vream cînd cei de bun neam boeri ai patriei rumânești mișcați fiind de iubirea căminului strămoșesc, au bine voit de a să face

1) Miron Costin, *Leatopisețul Țerei Moldovei*, în anii dela zidirea lumiei 7185 (dela Christos 1677) în oraș în Iași, ediția V. A. Urechia, vol. I., *Stihuri* la Predoslovie, p. 433.

2) Miron Costin, *Viața Lumei*, 1670 (?), ediția V. A. Urechia, vol. II., pag. 499.

predanie și științelor filosoficești în limba rumânească, acum, zic, întru această vîrstă de vreme s'au ivit și această Loghică a sfîntului Ioan Damaskin, tălmăcită din limba elinească, de mine cel mai jos numit patriot, carele și de nu m'am cunoscut în deprinderea altor destoinicii, dar în trudirea cărților limbii patriei cu sațiu am petrecut. Deci încă mai denainte știind eu că unii din dascălii altor limbi, poate de vre-o patimă răpindu-se, nu lipsesc a zice că cu nepuință iaste a să muta Filosofia și în limba rumânească pentru sărăcia zicerilor și a luminilor, am pus toată osîrdia de am tălmăcit și pre ceale mai nelesnicioase graiuri și nume, păzind de aproape pre înțeleagerea tălmăcirii, pentru ca să rămîie greșită și deșartă părerea aceloră. Să mai aseamănă Tara Rumânească și cu pasărea care să numește finix. Că după atîta prăpădenii și focuri, și întoarcere în cenușa sa, iarăș s'au zămislit din însăși cenușa ei¹⁾»... «Aciasta este cartea cea filosoficească²⁾ pre care Domnul meu Marele Ban G. Brîncoveanu din latinește a făcut'o elinește, și pre care mai de mult cetindu-o eu m'au îndrăgit cu filosofia. Dar și când am venit de la Paris, aciastă carte nu pentru numele cel strălucit ce avea în frunte, ci pentru că este cu adevărat folositoare, au fost aleasă cu învoirea de obște spre povățuire la lețiile mele de filosofie. Pentru aciasta dar de atuncea m'am osîrduit a o traduce în limba țării noastre. Pentru aciasta zioa și noaptea mă socotesc că trebue să mă străduesc întîi pentru ca să-mi împlinesc toată datoria către Patrie. Mă rog dar acum, prea cinstiți bărbați, ca cu fruntea deschisă, precum obicinuiți, să primiți aceste strădaniile ale mele, această filosoficească Carte, cea dintîi în feliul acesta din școala noastră, tălmăcită și tipărită în limba țării noastre, carea e cea mai frumoasă pentru noi. Dă-ne noo D-mne ca toți Români, mari și mici, tineri și bătrîni, să arătăm în faptă cît de fericite sînt noroadele și neamurile, carele îndeletnicindu-să la științe și la filosofie, viețuesc după vrednicia cuvîntului drept! Înțeleagă dar toți Români că cuvîntul cel drept, dumnezeescul dar cel mîntuitoriu ai bine voit a fi trimis și în pămîntul acesta, și mulțamească aleșilor tăi pre cari ai pus spre îndreptarea și ocîrmuirea

1) Episcopul Grigorie al Argeșului, *Procurvinture* la traducerea *Logicei* lui Damaschin, București, tipografia Mitropoliei, 1826.

2) Logica și Morala filosofului german Heineccius.

lor, și cariî cunoscând folosul învățăturilor bune, să osîrduesc a îngriji ca toată tinerimea Românească să fie filosofi și înțelepți! Așa ne rugăm ție D-mne, ca noroadele din prejurul nostru, văzând învățăturile și faptele bune ale noastre să slăvească Prea sfîntîtul și de mare cuviință Numele tău al Tatălui, al Fiului, și al sfîntului D-h, amin! ¹⁾)... «Studiul și ennumerarea doctrinelor philosophice, religiöse, morali și politice que de o dată cu începutul Historiei făcurö educațiunea generului uman forma primul volum quare servia ca o intruducțiune la un curs de Philosophie a Historiei que am elaborat în quâti-va anni pe quând me aflam în insola Chio. Revenind, după un exiliu de unsprezece ani, în patrie, din multe cause sau mai bine nevoi, abandonaiu studiul Historiei, și în mizlocul evenimentelor și agitațiunilor în quari mă aflaiu cu națiunea întregă, fuiu nevoit a applica doctrina Equilibrului antithesilor asupra questiunilor de față și quellor mai ardenti în quari se sbuciuma soçietaatea română. Vruiu să împrumut, de s'ar fi putut, națiunii române sufletul meu întreg, și o! cutezanță înaltă! vruiu qua vocea din fundul inimei melle să diviță vocea Popolului român, convins fiind quö prin vocea pruncilor, prin vocea quellor umiliți cu spiritul, prin vocea Popolului, Dumnezeu, förte adessea, și mai vîrtos în crisile supreme a confundat cugetele și încercările laoplanior. Vruiu a da un nume öre-quare föiei que era a coprinde şirul questiunilor que îmi propuneam a tracta, și ocupat cu typărirea Bibliei, personificaiu popoul român în numele biblicu de Issachar... Românul ca stirpe din originea lui fiind *Roman*, veni în Dacia cu tradițiunile, nu alle Romei imperiali și corrupte, cu quare nu era încă dedat, ci cu alle Romei Cincinaților, Regulilor, Scipionilor; pentru quö în Dacia nu se stabilirö patricienii Romei, ci legiuni recrutate din sînul comunelor sau satelor quellor mai depărtate și ferite de corupțiö și de mod'a imperialismului. Cu aquelle tradițiuni și datine trăirö în România și nu adoptarö doctrinele Chreştinilor primitivi de quât pentru quö Roma imperială le împunea jugul imperatorilor și al patricienilor desnervați, unde Evangeliiele spârgea férrele sclavilor și chiema pe plebei la thronurile pontificali, la egalitatea drepturilor que fuisse viat'a Romei quare

1) Enfrosin Poteca, *Filosofia cuvintului și a năravurilor*, Buda, 1829, Dedicăția și Introducerea.

allungasse pe Tarquinii. Biblia dar constitui la început România la fondarea Domniatului său; Biblia îi conservă naționalitatea și limb'a în prețioasă de a cădea sub Phanarioți și sub influința Nordului; Biblia vine și acum în aqueastă epocă critică a despărți dintre întunerecu și dintre lumină¹⁾». Așa dar, chiar dacă n'ar fi decât acest îndoit caracter de adânc creștinism și adânc patriotism, — și încă am putea spune că literatura românească posedă manifestări filosofice demne de a interesa istoria filosofiei în general. Căci nu este oare interesant faptul de a vedea cum, într'un suflet, creștinismul, care propovăduiește umanitarismul, stă alături de patriotismul care reclamă iubirea de patrie, tocmai pentru a-i fi acestuia isvor de întărire? Dar putem merge mult mai departe. Cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea se începe în România o mișcare filosofică propriu zis originală. Astfel putem cită de ex. filosofia unui Vasile Conta. Iar în zilele noastre este în România o pleiadă de gânditori cari își afirmă tot mai mult o cugetare originală. Există deci în literatura românească o filosofie care să poată pretinde a intra în cadrele istoriei filosofiei în general. Există o istorie a filosofiei la Români care merită să fie cunoscută, și este o lacună în istoria generală a culturei omenesci faptul că ea nu este cunoscută. Eroismul sufletesc al Românilor ar putea să serviască de pildă multor națiuni în ciasurile de restrîște ale vieții lor. El ar putea să spună lumii că la gurile Dunărei există un popor tânăr încă dar de rasă latină, care a fost mult necăjit în trăirea lui de până acum, dar care în cea mai grea a lui obidă a simțit până în rărunchii sufletului lui sfințenia culturei. Puțină vreme, așa pe apucate, i-a rămas până acum pentru cultură acestui atât de obidit popor, care a trebuit să stea fără clintire de strajă întru apărarea existenței sale primejduită la fiecă clipă de năvălirea barbarilor. Dar cu atât mai sfântă apare osârdia ce el și-a pus în a fi și el cu orice preț un neam cinstit printre neamuri cinstite, un suflet între suflete, un cultivator a ceea ce este neprihănit pe lume. Filosofia lui se înfățișează deci cu graiul sfios al începătorului. Dar așa cum este, ea apare, aceloră cari știu să o pătrundă, ca

1) I. Heliade Rădulescu, *Equilibru între antithesi*, București, 1859-1862, pag. V—VI, 5—7.

preludiul unei filosofii ce va să-și aibă tâlcul ei cu deosebire de interesant.

Dar chiar dacă filosofia, cuprinsă până acum în literatura românească, nu s'ar fi ridicat încă la rangul de a fi primită în cadrele istoriei filosofiei în general, rămâne totuși necesitatea de a studia această filosofie din punctul de vedere al interesului propriu al neamului românesc, de oarece istoria unei națiuni este, între altele, în funcție de felul filosofiei acestei națiuni. Într'adevăr, nu există acțiune omenească,—oricât de mare sau oricât de mică ar fi ea,—care să nu tâșnească între altele și din sinteza culturalei aceluia ce o săvârșește, adică din filosofia lui. Or, filosofia, ca orice altă disciplină, arată oamenilor că ei se împart în idealisti și în realisti, cu toate că ceea ce numim viață reală nu este decât o continuă schimbare și deci peirca însăși, cu toate că numai sensul, adică idealul, acestei vieți rămâne în esența sa același și este deci vecinicia însăși, cu toate că prin urmare numai întru atât un neam, ca și un individ, este înscris în altarul cel de-apurarea al istoriei omeneirii întrucât trăește prin și pentru ideal. Aceasta pentrucă, după cum am constatat cu alt prigel¹⁾, procesul lumii din care izvorește și filosofia, ca orice altă disciplină a spiritului uman, stă în lupta a două principii diametral opuse: unul de pură inteligibilitate sau izvorul a ceea ce este ideal și etern, altul de pură sensibilitate sau izvorul a ceea ce numim real dar care este numai trăirea unei clipe. Acest adevăr ne este foarte adesea sugerat de experiență. Se frământă în atâtea dureri, trece prin atâtea încercări viața unei națiuni, ca și viața unui individ, că această viață ni s'ar părea fără de noimă dacă nu am presupune-o animată de ideal. Și totuși, sunt clipe când durerile vin așa de trudnice că sufletul cel mai idealist pierde puterea îndelungei răbdări, cade în ispita desnađeidei și pornește pe drumul pieirei. De ce? Pentru că trebuie să existe o forță opusă idealului. În asemeni clipe, deci, pentru ca lumina idealului să continue a fi mântuitoare trebuie ca ea să fie reaprinsă în sufletele în care ea a strălucit odată dar în care acum ea este pe cale de a se stinge. Incât, trebuie, deci, ca o națiune să-și ia plină conștiință de natura filosofiei sale, și să caute astfel a-i întări partea cea bună și a-i distruge pe cea rea dacă este ca ea să aibă o istorie demnă.

1) În lucrarea noastră *Le Dualisme Logique*, citată mai sus.

de a intra în istoria cea de veci a omenirii. Un exemplu tipic, expresiv, în această privință este tocmai însuși neamul românesc. Nu a fost suflet de neam mai necăjit, și totuși nu a fost suflet de neam mai idealist ca sufletul neamului românesc. Istoria lui este scrisă toată numai în doine. Și numai cine a auzit melodia acestei muzici, numai cine i-a simțit nesfârșita ei duioșie își poate da seama câtă de adâncă durere și în acelaș timp câtă de înaltă nădejde definesc acest suflet. Sfânta dogmă creștină «Crede și te vei mântui» este lozinca firească a acestui suflet. Istoria ne arată deci că sufletul poporului român este un suflet profund idealist, un suflet de elită. Așa se și explică de altfel de ce în mijlocul celor mai crâncene lupte pentru existența lor ca neam, aleșii poporului românesc au putut încă să cultive o disciplină ca aceea a filosofiei. Este o adevărată minune acest fapt, și această minune ar fi cu desăvârșire neexplicabilă dacă nu am cunoaște noblețea ce caracterizează sufletul acestei națiuni. Numai cine a trăit în mijlocul acestui popor își poate da seama de înălțimea gradului idealismului său. Cu toate acestea, tot istoria ne arată că împrejurări vitrege, ca îndelunga năvălire a barbarilor, triste așezăminte sociale, etc., împrejurări streine de distincția sufletului său, l-au înveninat din timp în timp, deși în esență a rămas pururi același cultivator de ideal. Astfel el are nevoie de o doctrină care să-i sintetizeze în idei vecinic luminate simțirile și vrerile sale și care, deci, să-i lumineze cu adevărat drumul spre înalte destine către care îl mână firea sa idealistă dar dela care l-a zăbovit vitregia împrejurărilor. Licăriri de cum va să fie felul filosofiei românești, încercări de orânduirea acestei filosofii, nu au lipsit în istoria din trecut a Românilor. Și am putea și trebuie chiar să spunem că multe din aceste licăriri, multe din aceste încercări au fost de o puternică strălucire. Dar toate acestea nu au fost încă decât pure licăriri, decât simple încercări. Încât adevărul este că abia acum de curând filosofia românească a început a-și trage mai lămurit trăsăturile formei sale firești. Românii, deci, au avut pururi focul sacru pentru ceea ce este nobil; ei au avut totdeauna o filosofie idealistă. Dar nu au avut încă pe deplin formată doctrina sau convingerea sistematică a acestui foc, formularea lămurită a acestei filosofii. Și aceasta trebuie neapărat făcută dacă este ca ei să-și răbojiască o slovă de veci pe altarul istoriei omenesti. Așijderea a fost cu toate neamurile cari și-au brodat ne-

murirea pe urzeala culturei omenеști, așijderea trebuiă sau trebuie să fie și cu neamul românesc, căci acest neam este dospit dintr'un aluat prea de seamă pentru ca să nu fie astfel.

Când spunem că filosofia românească este o filosofie idealistă, dar că ea are nevoie de filosofi doctrinari care să o lumineze, afirmăm o judecată care se aplică oricărei națiuni în deobște și neamului românesc în deosebi. Căci orice națiune, ca și orice individ, își are sufletul său propriu care se găsește pe o treaptă de idealism, — unele mai jos, altele mai sus, — și toată chestiunea este de a ști să se urce cât mai sus pe această scară, iar nu să se coboare. Or, cum izbuteste o națiune să se ridice prin filosofie? Altoindu-și filosofia sa viitoare pe ramura sănătoasă a filosofiei sale trecute. Care este deci ramura sănătoasă a filosofiei românești? Când începe precis filosofia românească? Scrieri propriu zis de filosofie cu o oarecare continuitate nu apar în literatura românească decât în secolul al XIX-lea, și încă aici trebuie să distingem: prima jumătate a secolului când apar mai numai traduceri de manuale de filosofie; și a doua jumătate când încep într'adevăr să apară și scrieri de filosofie cu un oarecare caracter de originalitate. Cu toate acestea, avem încă în literatura românească o clasă de scrieri cari încep să apară de prin secolul al XVI-lea și cari, deși sunt mai ales traduceri și deși sunt mai ales producțiuni artistice animate de un puternic suflu religios, au totuși un caracter pronunțat filosofic izvodit din acea obârșie obștească și divină, — platoniciană sau creștină, — din care s'au izvodit toate filosofiile ce au alcătuit un monument neperitor pe această lume. Putem noi să lăsăm de o parte studiul unor asemeni scrieri? Nu, pentrucă, după cum vom vedea, ele sunt baza însăși a formulei ce va să definească filosofia sistematică românească. Au fost de altfel istorici ai literaturii românești ca, de ex., Ar. Densușianu și Dr. I. G. Sbiera cari, deși n'au stăruit prea mult filosoficește asupra lor, totuși le-au consacrat câte un paragraf sub numirea de „scrieri filosofice“ și le-au considerat ca începuturile filosofiei românești¹⁾. Și tot așa, și mai mult încă, este cu traducerea manualelor de filosofie din întâia jumătate a

1) V. Ar. Densușianu, *Istoria Limbei și Literaturii Române*, Iași, 1885, p. 212 și urm.; Dr. I. G. Sbiera, *Miscări Culturale*, Cernăuți, 1897, p. 265 și următoarele.

veacului al XIX-lea. Găsim în unele din aceste manuale, introduceri cari sunt adânc prevestitoare de ce va să fie filosofia românească. Astfel, studiul nostru va cuprinde următoarele patru părți: 1) scrierile artistico-filosofico-religioase din literatura românească a veacurilor XVI, XVII și XVIII; 2) traducерile manualelor de filosofie în această literatură din întâia jumătate a veacului al XIX-lea; 3) mișcarea filosofică contemporană în România; 4) caracteristica generală a filosofiei românești.

În ceea ce privește metoda prin care vom avea a întreprinde prezentul studiu, ea ne este dictată de însăși natura obiectului acestui studiu; noi vom avea mai întâiu să stabilim cronologia sau originea scrierei considerate, acolo unde aceste puncte nu sunt încă bine lămurite¹⁾; apoi vom avea să dăm un rezumat sau să discutăm sursa de inspirație a acestei scrieri; în sfârșit, vom avea, negreșit, ca să stăruim asupra felului sistemului filosofic al scrierei examinate, căci mai ales în acest punct stă rostul lucrării de față.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

PARTEA ÎNTÂIA

Scrierile artistico-filosofico-religioase (sec. XVI—XIX)

INTRODUCERE

Legea celor trei stări, formulată de Auguste Comte, anume că spiritul omenesc începe printr'o perioadă teologică, se continuă printr'una metafizică și sfârșește printr'una pozitivă sau științifică²⁾, pare a-și găsi în istoria literaturii românești o admirabilă complectare. Istoria literaturii românești începe într'a-

1) Numele persoanelor din scrierile examinate vor fi trecute la urma studiului, într'un apendice, în scurte notițe biografice, de oarece multe din aceste nume nu sunt destul de răspândite în public.

2) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, I-re leçon.

devăr printr'o serie de scrieri adânc religioase. Cu toate acestea, a merge până a vedea în începuturile acestei istorii o perioadă aproape exclusiv religioasă care ar preceda o perioadă aproape exclusiv metafizică și deci într'o puternică măsură anti-religioasă, astfel cum ne-ar îndemna s'o facem un pozitivism rău înțeles sau o prea strâmtă interpretare a legii celor trei stări, ar fi să comitem o gravă eroare științifică. Netăgăduit, atunci când unul din cunoscătorii acestei istorii, D-nul N. Iorga, a dat începuturilor literaturii românești numele general de *Istoria Literaturii Religioase a Românilor*¹⁾, a fost în plin adevăr. Dar aceasta nu însemnează că la începutul său literatura românească nu a fost decât numai religioasă și că mai ales apoi ea a încetat de a mai fi astfel. D-nu Iorga ar fi poate acela care ar protesta cel mai energic împotriva unei asemenea interpretări. Așa de ex. alături de simplele traduceri biblice, cari sunt scrieri pur religioase și cari alcătuiesc începuturile literaturii românești, găsim în această literatură și afirmarea unei tendințe de a tălmăci în mod artistic Biblia, adică un îndoit început de artă și filosofie. Aceste din urmă scrieri sunt contemporane cu cele d'întâi și ele sunt într'adevăr animate de un puternic șufu religios. Dar ele sunt departe de a putea fi numite scrieri pur religioase, după cum ele nu pot fi numite nici pur artistice nici pur filosofice. Căci pe de o parte ele nu sunt nici o pură reproducere a celor cuprinse în Biblie nici nu se fondează exclusiv pe aceasta, ci sunt atât produsul unor individualități artistice cât și niște tălmăciri ale Bibliei, — iar pe de altă parte ele sunt adânc biblice. Încât ele sunt în fond niște scrieri artistico-filosofico-religioase. Apoi asemenea scrieri se găsesc, după cum vom vedea, în tot cursul istoriei literaturii românești. Ele sunt negreșit mai numeroase în veacul al XVI-lea decât în veacul al XX-lea, dar ele sunt mai puternic luminate ca scrieri religioase în veacul al XX-lea decât în veacul al XVI-lea, și aceasta prin chiar faptul de a fi dacă nu mai adânc artistice și mai adânc filosofice, în tot cazul mai adânc științifice. Dacă deci unii pozitiviști au făcut din religie, metafizică și știință niște etape ierarhice ale evoluției spiritului uman, în loc de a vedea în aceste diverse discipline evoluția precizării de către

1) N. Iorga, *Istoria Literaturii Religioase a Românilor*, București, Socec, 1904.

ființa umană a uneia și aceleleași discipline, — religia, — cauza esențială stă probabil în faptul că ei nu s'au adresat în de ajuns istoriei. De sigur, pozitivistii ar putea face următoarea întâmplare: «Dacă literatura românească a fost dela începutul ei și până astăzi, — mai ales la începutul ei, — un amestec artistico-filosofico-religios, cauza stă tocmai în faptul că ea a prins a se desvoltă în plină trecere dela perioada teologică la perioada metafisică și că ea nu a ieșit încă pe deplin din această trecere». Și s'ar putea ca o asemenea întâmplare să fie legitimă. Cu toate acestea, faptul subsistă: Literatura românească începe într'adevăr cu scrieri pur religioase, dar dela acestea ea nu trece imediat la scrieri pur metafisice, și mai cu seamă ea nu trece la scrieri mai puțin animate de suflul religios. Încât poate că adevărul este mult mai larg decât ne-ar face să-l bănuim o prea strâmtă interpretare a pozitivismului. Poate că adevărul este următorul: Omul începe să cunoască lumea prin religie. Dar dacă el trece dela religie la artă, la filosofie, la știință, etc., el nu face aceasta pentru că religia este inferioară *in sine* artei, filosofiei, științei, etc., și deci pentru a o părăsi cu desăvârșire, ci pentru că religia care ar fi trebuit să-i fie *lui* suficientă, nu-i este *lui* suficientă, și astfel el caută să și-o lămurească prin artă, filosofie, știință, etc. Căci faptul acesta observat, în literatura românească nu este un caz izolat. El se observă și la alte literaturi. Să considerăm de ex. literatura greacă. Metafisica primului filosof ionian Thales, după care primul principiu al lumii a fost apa, este vădit o inspirație religioasă ¹⁾. Și după perioada metafisică a vechilor Ionieni, a Eleaților, a Pythagoricienilor, a noilor Ionieni, vine într'adevăr perioada Sofiștilor care este o perioadă de pură tehnică, adică o perioadă prin excelență pozitivistă și care deci ar fi putut să fie perioada prin excelență științifică a culturai grecești ²⁾. Dar cultura greacă n'a fost în culmea strălucirii ei decât atunci când cu Socrate, Platon și Aristotel, ea a luat forma unei științe filosofice sau a unei filosofii științifice. Or, se poate concepe gân-

1) V. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cap. Thales.

2) Dacă Elinii au avut mai ales o tehnică în loc de o știință propriu zisă asemenea aceleia din zilele noastre, cauza trebuie căutată probabil în diferența de timp care desparte știința lor de știința noastră. În tot cazul însă perioada pozitivistă a Grecilor rămâne aceea a Sofiștilor.

ditori mai religioși ca Socrate, Platon și Aristotel? Dar poate că teza noastră este tocmai adevăratul sens al adevăratului pozitivism, adică poate că sunt mulți pozitivisti cari să interpreteze în sensul nostru, — larg, — legea celor trei stări și cari să spună deci că diversele discipline ale minții noastre nu sunt niște simple etape ierarchice ale evoluției spiritului nostru ci evoluția precizării de către ființa umană a uneia și aceleleași din discipline: religia. În acest caz noi suntem negreșit fericiți de a ne putea sluji de lumina acestei legi întru studierea istoriei filosofiei românești.

Așa dar, noi vom zice că există o perioadă în istoria filosofiei românești care se poate numi mai ales a scrierilor artistico-filosofico-religioase decât a scrierilor pur filosofice, perioadă care alcătuiește începutul acestei istorii și care merge de la al XVI-lea la al XIX-lea veac. Dar zicând aceasta, noi vom fi departe de a trage acestei perioade niște granițe rigide, pentru că noi nu dăm acest nume acestei perioade decât pentru că ea este mai spornică decât cele următoare în scrieri artistico-filosofico-religioase, iar nu și pentru că ea posedă în chip mai puternic sau pentru că numai ea posedă asemeni scrieri. Să trecem deci la studiul acestei prime perioade a istoriei filosofiei românești astfel precizată.

1. Varlaam și Ioasaf.

Cea d'întâi scriere cu caracter mai pronunțat filosofic, în sensul despre care am vorbit mai sus, în literatura românească, este *Varlaam și Ioasaf*. Această scriere este un roman filosofico-religios. Cine este autorul acestui roman? Când și de către cine a fost el tradus în românește? Autorul presupus este Sf. Ioan Damaschin¹⁾. El ar dată deci din veacul al VIII-lea d. Chr. În românește îl găsim pentru întâia oară în scrierea intitulată «Învățăturile lui Neagoe Basarab». De aceea probabil se și consi-

1) V. Dr. M. Gaster, *Chrestomația Română*, vol. I, București, Socec, 1891, p. 129.

În această privință a făcut un studiu special eruditul sârb Novacovici. V. Dr. M. Gaster, *Literatura Populară Română*, București, Göbl, 1882, p. 33.

deră în general «Învățăturile lui Neagoe» ca prima scriere filosofică în literatura românească (a se vedea de ex. Ar. Densusianu și Dr. Sbiera citați mai sus). Noi însă, întrucât găsim romanul «Varlaam și Ioasaf» în «Învățăturile lui Neagoe», credem că trebuie să considerăm acest roman ca mai vechi decât aceste Învățături sau cel puțin contemporan cu ele în literatura românească și să zicem că «Varlaam și Ioasaf» este cea dintâi scriere filosofică în această literatură. Or, de când datează «Învățăturile lui Neagoe?» În 1843 apărea o carte tipărită la tipografia Colegiului Sf. Sava din București, de către Sfinția Sa Părintele Eclisiarhul Curții, și intitulată *Învățăturile bunului și credinciosului Domn al Țării Românești Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*. Apoi în 1865 B. P. Hasdeu, fără să cunoască această carte, publică în *Archiva istorică* niște *Tractate ale lui Neagoe Basarab*, cari sunt o parte din cuprinsul cărții publicată de Sfinția Sa Părintele Ioan Eclisiarhul Curții și despre cari el zice că atunci pentru întâia oră văd tiparul¹⁾. De unde au luat părintele Ioan și Hasdeu materialul publicațiilor lor? Dintr'un manuscris care dată din 1654, care între 1714—1716 fusese în posesia Domnului Munteniei Ștefan Cantacuzino și pe care mai târziu Antonie Sion din Moldova îl dăruise Colegiului Sf. Sava²⁾. Dar de unde provenia acest manuscris? El nu putea negreșit ca să fie originalul însuși scris de mâna lui Neagoe, de oarece el dată din 1654, și Neagoe a domnit în Muntenia dela 1512—1521 și nu mai era în viață la această dată. Dar era el cel puțin o copie de pe acest original? Hasdeu înclină spre a răspunde afirmativ. Manuscrisul de care ne servim noi aici, zice el, este «o copie făcut în 1654, adică numai ceva peste un secol după moartea lui Neagoiă-Vodă, și prin urmare, foarte probabil, o copie făcută de pe chiar original, deși ferește cu unele înnoiri în stil³⁾». Dar această afirmație a lui Hasdeu este combătută de D-nu D. Russo. «Eu, zice D-nu Russo, am descoperit în Bibliot. Mănăst. Sf. Dionisie din Atos o *redac-*

1) Vezi *Archiva Istorică a României*, vol. I, partea 2, București, Impri-meria Statului, 1865, p. 111 și urm. Cf. „Învățăturile lui Neagoe” ed. Eclisiarhul.

2) Vezi *Învățăturile lui Neagoe*, ediția părintelui Eclisiarh, 1843, în *Precuvântare*. — Cf. *Archiva Istorică*, loc. cit. Acest manuscris a dispărut în niște împrejurări necunoscute încă.

țiune greacă (a Învățăturilor lui Neagoe) după care prepar o ediție. După studiarea acestor Învățăături am căpătat convingerea că ele sunt *pseudoepigrafe*, că sub mantia domnească (a lui Neagoe) se ascunde o rasă călugărească, căci autorul Învățăturilor e un călugăr și nu Neagoe Basarab, ceea ce voi dovedi cu altă ocazie ¹⁾... Părcerea mea e că pe la începutul secolului al XVII-lea un călugăr admirator al lui Neagoe — a cărui dărnicie pentru fețele bisericești întrecu orice margini — a scris în limba slavonă Învățăturile cam în forma și întinderea redacțiunii grecești, cum ea ni s'a păstrat în Codex Athous No. 3755 ²⁾). Care este deci adevărul în privința originii manuscrisului din 1654 al Învățăturilor lui Neagoe? Trebuie să mărturisim că nu avem încă date suficiente pentru a da o soluție hotărâtă acestei chestiuni. Astfel, întrucât tradiția a conservat această scriere sub numele lui Neagoe, noi vom considera manuscrisul din 1654 ca o copie, fie directă fie indirectă, de pe vre-un manuscris al lui Neagoe, și vom vorbi de *Învățăturile lui Neagoe* ca de o scriere care datează în literatura românească din timpul cuprins între anii 1512 și 1521. Așa dar, vom zice că romanul Varlaam și Ioasaf există în literatura românească cel puțin de pe la 1521. Dar astfel cum se găsește în Învățăturile lui Neagoe, acest roman este departe de a fi în întregimea sa. Întreg el nu apare decât mult mai târziu, și anume într'un manuscris al lui Udriște Năsturel din 1648 care se găsește actualmente tipărit, probabil sub o variantă, în ediția Generalului P. V. Năsturel ³⁾.

Cuprinsul său este următorul: «Pe la începutul creștinismului eră un împărat indian cu numele de *Avenir* care se închină la idoli, și care persecută cu atât mai mult pe creștini cu cât filozofii și cititorii de ștele îi spusese că fiul său *Ioasaf* va fi odată convertit la creștinism. Pentru a-l apăra de orice înrăurire creștină, Avenir așează pe fiul său Ioasaf într'un palat păzit cu străjnicie. Dar Dumnezeu, pentru a-și îndeplini voirea sa, se arată în vis unui călugăr dela muntele Sinai, anume *Varlaam*,

1) D. Russo, *Studii Bizantino-Romine*, București, Göbl, 1907. p. 5. în Notă.

2) *Ibid.* p. 41.

3) *Vieța Sfintilor Varlaam și Ioasaf*, ediția General P. V. Năsturel. București, Tipografia Universală, 1904. — Cf. *Învățăturile lui Neagoe*, ediția Părintelui Eclisiarh din 1843.

spunându-i să plece spre India întru aducerea la creștinism a lui Ioasaf. Astfel călugărul Varlaam, travestit în haine mirenești, veni într-o zi la palatul lui Ioasaf. Pentru ca să poată pătrunde în palat, Varlaam spuse păzitorului lui Ioasaf că are pentru acesta o piatră scumpă pe care trebuie să i-o dea personal. Dobândind voia de a intra, și văzându-se singur numai cu Ioasaf, Varlaam se dădă pe față destăinuindu-și misiunea ce avea de la Dumnezeu. El vorbi cu atât foc, cu atâtă adâncă înțelepciune că Ioasaf îmbrățișe creștinismul. Apoi el dispăru. Dar vrăjitorul *Varahia*, sfetnicul împăratului Avenir, imaginea următorul plan: Sau să prindă pe Varlaam și să-l siliască a recunoaște falsitatea doctrinei sale. — sau să puie pe filosoful *Nahor*, care semănă foarte mult la figură cu Varlaam, ca, substituindu-se acestuia în prezența lui Ioasaf și a soborului împăratului, să se prefacă a susține creștinismul dar să sfârșească prin a recunoaște filosoficește inferioritatea sa față de religia oficială. Varlaam nu putu să fie prins și astfel fu adus Nahor. Acesta însă, de și începu prin a se prefăce numai că susține creștinismul, sfârși totuși prin a-l susține în mod serios și cu atâtă convingere că însuși el și însuși împăratul deveniră creștini». Ceeace ne interesează pe noi cu deosebire aici este mai întâi cuvântarea prin care Varlaam convertește pe Ioasaf la creștinism. Căci aceasta mai ales trebuie să fi impresionat în primul rând sufletul românesc din vremea când această scriere s'a introdus în literatura românească. Iată această cuvântare: «Ia să ascultați și chipul aceștii pilde: Auzit-am de uă cetate mare a căriia cetățeni, den zile vechi și de demultă, avea obiceiul ca acesta: de lua pre un om strein, și necunoscut, carele nu știa nemică, nici obiceiurile, nici legile cetății aceia; și puindă pre om ca acela împărat, toată volnicia lui și avé voe neînfruntă pînă se umplé un an. Deci, așa fiind el, în toată negrija și mîncînd și veselindu-se, fără tîmăt, și pîrîndu-î că tot va lăcui într'acea împărăție, numai ce se scula cetățenii, fără de veste, asupră-î, de-l dezbrăca de haina că împărătească. De-acii, 'l purta despuiat pren toată cetatea; după acéia 'l trimité într'un ostrov departe, la închisoare, unde nu găsiia de hrană nici înbrăcăminte nu avé, ce patimiiia în ré foamete și golătate, cum și acé hrană și bucurie i se da fără de nădêjde și fără de așteptare, asijderé iarăși fără de nici uă nădêjde și fără de nici uă așteptare se schimba în scîrbă ca

acéia. Deci după acel obiciaiu vechiu al acelor cetățeni, fu pus un bărbat oare cinc împărat, omă care avé chibzuiala lui, multă înțelepciune rodită, carele nu se apucă, într'același cias numai de cît de bogăția ce i se didése, nici rămni la grijiré celor ce împărțise mai nainte de dînsul, cariî grozav fură gonîți, ce avé grijă și se nevoia cu sufletul cum ar puté să-șu dirégă bine lucrurile, care era pentru dînsul și cu încredințaré adéseî învățături, ce avé de la un svétnic pré înțeleptă, știu de obiciaiul acelor cetățeni și de locul aceî închisori nescăpate, și în ce chip i se cădé a se întări; fără de înșelăciune, se învăță, și cum că preste puținé vréme trebuiaște să între și el în ostrovul acela, iară, acé streină, și fără de credință i iaste a o lăsa streinilor; deschise cămările sale, carele-avé atunce în voia lui neoprite, spre ce va vré, și luă mulțime de avuție: aur și argintă și mulțime de pietri scumpe și mari și le dède slugilor lui celor credincioase, de le trimése înnaînte într'acel ostrov, unde i era lui a fi gomit. Deci, împlîndu-se anul acela, se sculară cetățeniî de-l dezbrăcară, ca și pre cel ce fusése mai nainte de dînsul, și l'goniră într'acel ostrov. Deci, ceia laltî împărați, nechibzuiți și trecători, ei se topia rău acolo de foame, iară acesta, trimetîndu-și înnaînte sa bogăție, lăcuia în multă dăstulire, avîndă hrană nesfîrșită, și de toate părțile, împingîndă în lături toată frica necredincioșilor și hielénilor cetățeni, își fericiia sfatul său cel pré înțeleptă. Cetate acéia, să o înțelegi a fi céstă lume deșartă; iară cetățeniî, domniile și biruîțele dracilor tiitorilor vécului acestuia, cariî ne înșală cu puținé dulcétă: să avem noi céle putrede și céle trecătoare, ca cum n'ar fi putrede și trecătoare, și ca cum ar fi cu noi în véci, și să socotim îndulcîré lor că iaste fără de moarte. Deci așa fiind noi prelăstiti, și nesfătuindu-ne nici uă dată de cele trecătoare și vecuitoare, și neascumzîndu-ne nemic în viața care iaste, acolo fără de véste ne va sosi asupră paguba morții și atunce, acei cetățeni hieléni și amarnici, luîndu-ne despuiați de toate de céste de aici, ca pre ceia-ce am cheltuit toată vrémia noastră, în voia lor, ne vom duce într'acé țară întunecată și împăclată, în țara întunérecului de vécu (*Iov*, cap. 10) unde nu iaste a vedé lumină, nici cias de viața dulceții.

«Cunoaște dară pre prostia mé sfătuitori de bună înțelepciune, care toate ti le-am spus adevărat și am învățat pre tine, împăratul cel cu bună minte, măestriile mîntuirei; că pentru

acéia am venit ca să-ți pun acolo toate, și să te scoț dintr'această lume înșelătoare.

. Iară Ioasaf zise către bătrîn: Acéia să-mi spui mai apriiat: Cum aş pute trimete acolo comorile de aur și de avuție? Că deca mă voi duce să aflu dulceață nefurată și neputredă și neperitoare, și în ce chip voi arăta urâciune către ceste de acum și să iubesc cele de vécú? — Varlaam zise: Triméteré bogăției la locul de vécú se face cu mîinele săracilor. Dirept acéia și oare-carele dentru proroci, pré înțeleptul Daniil, au zis către împăratul Vavilonului (*Daniil*, cap. 4): «Direptú acéia, împărate, să-ți placă sfatul meu, și să-ți curățești păcatele tale cu milostenia, și nedireptățile tale cu îndurările săracilor». Și zice și mîntuitorul: «Faceți-vă priiateni den strînsoaré nederéptă, ca cînd veți săraci să vă primescă întru sălașurile de vécú... De aci, ajutându Domnul, vei cunoaște nestaré acești lumi și netocméla ei, și luindu-șu zioa bună de la toate vei veni către cele ce vor să fie și, trecîndu peste ceste trecătoare, te vei lipi de cele cu nădėje și trăitoare...¹⁾».

În ce consistă filosofia conținută în această scriere? Ea consistă în următorul dualism: Lumea în care trăim se compune din două elemente sau principii: unul sensibil, care ne este cel mai la îndemână dar care este vecinic schimbător și deci trecător; altul rațional, pe care îl putem pătrunde mai greu, dar care este etern. De unde și criteriul conduitei noastre: de a nu alerga după elementul cel trecător ci de a ne strădui să prindem pe cel etern. Dar de unde vine acest dualism? Punându-ne această întrebare, ne găsim în prezența unei chestiuni deja desbătută în literatura românească, anume aceea a înrăuririi diverselor forme ale manicheismului (paulicianism, bogomilism, etc.), asupra spiritului acestei literaturi. Se pune deci chestiunea de a ști dacă nu cumva scrierea *Varlaam și Ioasaf*, de care ne ocupăm noi aici, nu este un produs al acestei înrăuriri. Ce răspuns se poate da acestei chestiuni? Mai întâi dacă admitem pe Sf. Ioan Damaschin ca autor, s'ar putea ca scrierea *Varlaam și Ioasaf* nu numai să nu fie manicheană, dar să fie considerată chiar ca antimanicheană, de oarece se știe că Sf. Ioan Damaschin

1) *Vieța Sfintilor Varlaam și Ioasaf*, ed. Gen. P. V. Năsturel, Cap. XIV, p. 125 și urm.

a combătut manicheismul în scrierea intitulată *Dialag împotriva manicheenilor*. Apoi dacă ne referim la însuși conținutul acestei scrieri, nu vedem întrucât dualismul său ar putea fi altul decât însuși dualismul creștin exprimat în Evanghelii. Într'adevăr, ce este manicheismul? În secolul III d. Chr. un Persan cu numele de Manes sau Manicheu, și-a propus să combine creștinismul cu dualismul caracteristic zoroastrismului Persanilor, mai vechi cu câteva veacuri decât creștinismul. Această sectă a luat în decursul vremii diferite forme: manicheism propriu zis, paulicianism sau pavlicianism, bogomilism, etc. Pavlicianismul și-a luat ființă în Armenia, probabil prin secolul IV d. Chr., și consistă în o precizare a manicheismului în sensul învățăturilor apostolului Pavel. Bogomilismul s'a născut în Bulgaria și consistă la rândul său în o precizare a pavlicianismului, precizare încercată în secolul X de un popă bulgar care s'a numit probabil Bogomil, adică Theophil. Această sectă s'a răspândit din Bulgaria în mai toată Europa și deci și în România. Prin urmare manicheismul este o sectă creștină bazată pe dualismul profestat de Zoroastru. Or, în ce raport stă cu idea de Dumnezeu a Creștinilor cele două elemente ale dualismului persan? Conform doctrinei lui Zoroastru lumea consistă în procesul luptei a două principii diametral opuse și de o potrivă de primitive: unul al binelui sau al luminei și al adevărului și al virtuței numit Ormuzd, altul al răului sau al întunerecului și al sofisticei și al viciului numit Ahri-man. Omul trebuie să se conducă după principiul binelui, căci acestuia în ultimă analiză îi aparține victoria. Pentru un creștin, această doctrină atât de înălțătoare în amănuntele sale, păcătuiește în principiile sale. Ea asimilă principiul binelui lui însuși Dumnezeu, și astfel mărginește puterea divinității care trebuie să fie nețărmurită. Pentru un creștin, lumea care ne este dată consistă într'adevăr în lupta a două principii diametral opuse, unul al binelui și altul al răului, dar aceste principii nu sunt absolut primordiale și absolut suverane, ci ele recunosc sau trebuie să recunoască supremația unui principiu superior, — Dumnezeu-Tatăl, — și ele nu aparțin de o potrivă aceleiași lumi, ci unul, cel rău, este principiul lumii acesteia sensibile în care noi oamenii suntem actual dați, iar altul, cel bun, este călăuza rațională

a drumului ce duce dela lumea actuală dată la lumea viitoare¹⁾. Prin urmare dualismul religiei persane diferă profund de dualismul religiei creștine. Or, de care concepție se apropie cel mai mult manicheismul: de aceea a lui Zoroastru sau de aceea a lui Christos? În sec. III Sf. Augustin²⁾, în sec. VIII Sf. Ioan Damaschin³⁾, în sec. XVIII Wolff⁴⁾ și Kant⁵⁾, etc., au văzut în dualismul manicheenilor un element mai mult pur filosofic decât pur theist (creștinesc). Și nu e exclus într'adevăr, ca acest dualism, după cum a arătat atât de pe larg Wolff, să aibă oarecare legături cu dualismul filosofic pe care îl găsim de ex. în filosofia greacă. Totuși se știe că manicheenii au protestat totdeauna împotriva faptului de a fi acuzați de anti-creștini în dualismul lor⁶⁾. Așa dar, chiar admitând că scrierea Varlaam și Ioasaf ar fi o producție manicheană, și încă nu am putea spune hotărât că această scriere este animată de un spirit anti-creștin în ceea ce privește dualismul său. Dar problema se prezintă și mai simplă încă: În realitate *Varlaam și Ioasaf* nu este decât o traducere în termeni mai lumești a unor anume învățături sau parabole din

1) „Atunci Iisus fu dus în pustiu de către Spiritul spre a fi ispitit de diavolul. Și apropiindu-se de dînsul ispititorul îi arătă toate împărățiile lumii și îi zise: toate acestea ți le voi da dacă te vei închina mie. Dar Iisus răspunse: Fugi Satano, căci scris este: Nu ispitii pe Domnul Dumnezeuul tău. Domnului Dumnezeuului tău te vei închina și numai lui vei sluji. Atunci îl lăsă diavolul și iată ingerii se apropiară de dînsul și îi slujiau (*Evanghelia după Matei*, Cap. IV). Iar mai înainte de sărbătoarea Paștelui știind Iisus că l-a venit ceasul ca să se strămute din lumea aceasta la Tatăl, iubind pe ai săi, care erau în lume, i-a iubit pînă în sfîrșit. Și pe cînd era cină, cînd diavolul își pusese acum în gînd ca Iuda să-l dea prins, Iisus știind că Tatăl i-a dat tot în mină, și că de la Dumnezeu a ieșit și la Dumnezeu merge, zise ucenicilor săi: Să nu se turbure inima voastră. Eu sunt în Tatăl și Tatăl este întru mine. Dacă m'ați iubi, v'ați bucura că mă duc la Tatăl, fiindcă Tatăl este mai mare de cît mine. Dar de acum nu voi mai vorbi multe cu voi, căci vînc stăpînitorul acestei lumi și el nu are nimic în mine. (*Evanghelia după Ioan*, Cap. 13 și 14).

2) În *Confesiuni*, cu deosebire în pasagiile în care Sf. Augustin povestește convertirea sa dela manicheism la creștinism.

3) În studiul citat mai sus.

4) În studiul intitulat *Manichaeismus ante manichaeos, et in christianismo redivivus*.

5) În *Nova Dilucidatio* (Aplicații la prop. XIII, No. 4).

6) Vezi Sf. Augustin, op. cit. — Cf. și articolul „Manichéisme” din Dicționarul filosofic francez al lui Franck.

Evangelie. Astfel nu avem decât a cită câteva pasagii din Evanghelie, ca ispita lui Iisus, despre care am vorbit mai sus, precum și cuvântarea de pe munte, și tânărul avut¹⁾, pentru a vedea că Varlaam în cuvântarea sa nu face decât să reproducă în termeni mai lumeste aceste pasagii, și să încerce deci o demonstrație (o filosofie) a lor.

Prin urmare, filosofia cuprinsă în Varlaam și Ioasaf este o filosofie religioasă, și anume o filosofie adânc creștinească. Dar este ea o filosofie raționalistă, sau o filosofie empiristă? Ea este încă prea aproape de religie, credem noi, pentru a nu avea și ceva din elementul esențial al acesteia. În ce consistă deci acest element? El consistă în ceea ce se cheamă revelație. Ce este revelația? Ea este un mod de a cunoaște, anume modul de a cunoaște pe însuși Dumnezeu sau, ceea ce revine la aceeași, revelația este cunoștința despre lume procurată direct de însuși Dumnezeu. Ori, în ce măsură posedă omul un asemenea mod de a cunoaște? Filosofii sunt aproape toți de acord în a recunoaște că realizarea diverselor ramuri de studiu sau discipline ale spiritului uman, se face atât prin experiența externă sau intuiția sensibilă care rezultă din contactul imediat (adică intuitiv sau direct) al simțurilor noastre zise externe (văz, auz, etc.), cu obiectul pe care căutăm să-l cunoaștem, cât și prin raționamentul care rezultă indirect din interpunerea unei anumite idei sau judecăți între inteligența ce caută să cunoască și realitatea ce va să fie cunoscută. Dar ei diferă profund unul de altul, când este vorba de realizarea disciplinelor spiritului uman printr'o experiență, zisă internă, sub formă de intuiție (cunoștință directă) supra-sensibilă. Căci unii văd în această intuiție, mai ales, un rezultat al raționamentului și o numesc intuiție intelectuală, dar cu foarte mare rezerve asupra cuvântului intuiție, și sunt mai mult raționaliști decât empiriști²⁾, pe când alții văd în această intuiție mai ales un rezultat al contactului direct cu realitatea al unui simț intern sui-generis și o numesc nu numai intuiție in-

1) „Nu ve adunați comori pe pământ, ci adunați-vă comori în ceruri (*Evangelia după Matei*, Cap. 6). — Du-te vinde toate câte ai și dă săracilor, și vei avea comoară în cer. (*Evangelia după Marcu*, Cap. 10)”.
 2) Ex. Louis Couturat. V. în special articolul său *Logistique et intuition* din *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. de Martie 1913.

telectuală, ci chiar supra-intelectuală¹⁾. Or, întră revelația în vre-unul din aceste moduri de a cunoaște ale omului? Se poate spune că revelația nu este altceva decât o intuiție supra-intelectuală. Dar o asemenea afirmație duce la misticism, adică la acea formă exagerată a dogmatismului care, tinzând la o intuiție sau la un raport prea direct al omului cu divinitatea, suprimă din caracterul de divin al revelației, căci în acest caz aproape orice om ar putea să aibă o revelație, dat fiind că aproape orice om poate să aibă o intuiție supra-intelectuală. Or, probabil că sunt oameni cari au o intuiție supra-intelectuală ridicată la gradul unei revelații, și idealul, recomandat de religie, în deosebi de religia creștină, este chiar ca unanimitatea credincioșilor să se ridice până la revelație. Dar câți sunt aceia cari au, actualmente, o revelație deplină, propriu zisă, astfel ca a unui întemeietor de religie? Puțini, negreșit, foarte puțini. Încât dacă am confundă actualmente fără rezerve revelația cu intuiția supra-intelectuală, am face aproape din fiecare om un întemeietor de religie. Dar aceasta este împotriva sfințeniei religiei, din cauza deosebirii actuale între intuiția supra-intelectuală ce aparține la mai mulți și revelația ce aparține la extrem de puțini oameni: ea ar face deci ca religia să fie oarecum în funcție de individul imperfect ce o concepe; ceea ce este netăgăduit în contradicție cu însăși definiția religiei. Prin urmare, trebuie să existe cel puțin o deosebire de grad între intuiția supra-intelectuală și revelație. Dar nu este numai atât. Pe când o simplă intuiție supra-intelectuală se prezintă ca o simplă ipoteză individuală, care își așteaptă verificarea pentru a fi proclamată adevăr universal, revelația are din primul moment caracterul necesar al raționamentului. Revelația nu se afirmă deci ca ceva aparte de raționament, așa cum este cazul cu simpla intuiție supra-intelectuală, dar nici ca ceva deosebit de aceasta, după cum este cazul cu raționamentul, ci ea se afirmă, tocmai, atât ca un suprem raționament, cât și ca o supremă intuiție supra-intelectuală. Așa dar, putem spune că revelația nu este nici o pură intuiție, nici un pur raționament, ci un ce superior acestora, dar un ce care are ceva și din intuiție

1) Ex. Henri Bergson. V. în special în *Evolution Créatrice* (Paris, Alcan), pasajile intitulate *Vie et Conscience* și *La Critique de Kant* (p. 193 și urm. și p. 385 și urm.).

și din raționament. Or, astfel fiind revelația, ce putem spune noi despre filosofia cuprinsă într-o scriere omenească bazată aproape exclusiv pe revelația religiei, cum este de ex. Varlaam și Ioasaf, de care ne ocupăm aici? Este ca o filosofie de natură empirică, sau o filosofie de natură raționalistă? Este evident că orice scriere de acest fel, adică orice scriere filosofică bazată aproape exclusiv pe revelație, sau orice scriere filosofico-religioasă, care este mai mult religioasă decât filosofică, așa de ex. cum este Varlaam și Ioasaf, nu poate să cuprindă decât o filosofie embrionară, adică decât o filosofie ce se slujește de intuiție și de raționament, fără să simtă încă în mod prea manifest nevoia de a face apologia uneia sau aluia, adică fără să fie încă intrată în chip prea vizibil în sistemele, — empirism, raționalism, etc., — la cari se reduc în ultimă analiză toate sistemele filosofice. Dar așa fiind, o scriere filosofico-religioasă, prin ce se deosebește ea de o scriere pur religioasă? Această deosebire este negreșit extrem de delicată, și astfel este extrem de greu de a o exprima într-o formulă prea concretă. Totuși, putem spune că pe când, pentru a impune doctrina pe care o propovăduiește, o scriere pur religioasă se bazează înainte de toate pe revelație, o scriere filosofico-religioasă se bazează încă pe necesitatea de a tâlmăci revelația, adică de a desface aceasta în intuițiile și raționamentele ce ea conține. Așa, de ex., pe când o parabolă a lui Iisus ni se impune, mai ales prin faptul de a fi fost spusă de Iisus, cuvântarea lui Varlaam se impune lui Ioasaf în mare măsură prin forța argumentărei sale. Încât adevărul precis pare a fi că pe când o scriere pur religioasă este cu totul deasupra dualismului logic al filosofiei, o scriere filosofico-religioasă este, dacă nu o manifestare deplină, în tot cazul un început de manifestare a dualismului logic. Acest adevăr se va vădi de altfel pe măsură ce vom trece dela scrieri mai ales religioase, la scrieri mai ales filosofice. Dar el este destul de vizibil în chiar scrierea de care ne ocupăm aici. Căci în ce consistă discuțiunea filosofică ce a urmat cuvântărei lui Varlaam? Nu este greu de văzut că ea consistă tocmai mai ales în precizarea dualismului logic cu care începe orice sistem filosofic.

(Va urma).

Marin Ștefănescu

DREPTUL NAȚIUNILOR

Există oare drepturi și obligațiuni juridice ale națiunilor? Are o națiune drept la existență și prin urmare la autonomie în hotărîrea destinului său?

Înțelegem prin națiuni acele formațiuni istorice și psihologice, cari se prezintă astăzi sub acest nume și pe cari limbajul obicinit le desemnează atunci când face aluziune la așa numitul principiu al naționalităților. Unitatea unor asemenea formațiuni se întemeiază pe existența unui temperament specific comun, pe o comunitate de cultură, de tradiții, foarte deseori de limbă și, cu foarte puțină probabilitate, de rasă. Ele au apărut de fapt, în germene, odată cu omenirea și, în evoluțiunea istorică, au prins și prind mereu un caracter original tot mai pronunțat, dar „conștiința” despre această ființă a lor nu a apărut decât în timpuri relativ recente.

Legislațiunea, care, deși așa de puțin încheată, există totuși ca legislațiune pozitivă internațională, recunoaște națiunilor ca atare numai un număr restrâns de drepturi, subordonându-le chiar și pe acestea în totul intereselor Statului. Dacă, pe de altă parte, precum se mai susține încă de mulți, admitem că imperativul juridic se caracterizează prin sancțiunea organizată pe care o are la dispozițiune, atunci o națiune ca atare nici nu s'ar mai putea considera ca având vre-o ființă în drept. Cu toate acestea avem conștiința, că națiunile au drepturi, și nu numai atât, dar că o sancțiune efectivă „trebuie” pusă la dispozițiunea acestor drepturi, spre a asigura respectarea lor (făcând cu totul abstracțiune de faptul că o asemenea sancțiune ar exista sau nu

organizată în realitate). Aceasta înseamnă, că aci nu e vorba de o simplă normă morală, ci de una juridică.

Pe ce se întemeiază însă această intuițiune? Iată o primă parte a problemei.

O a doua parte a problemei se poate enunța astfel: națiunea are oare drepturi prin ea însăși, ca o ființă de sine stătătoare, sau drepturile ce-i recunoaștem nu sunt în realitate, în ultimă analiză, decât drepturile indivizilor cari o compun, astfel încât nu s'ar putea vorbi în mod propriu de drepturi ale națiunilor, ci de drepturi naționale ale indivizilor cari le compun?

Astfel pusă, întreagă chestiunea se rezumă în întrebarea: este națiunea o personalitate morală? Prin cuvântul personalitate nu se va înțelege însă aci o simplă formațiune de tehnică juridică, ci este vorba de o ființare morală proprie, pe care dreptul nu ar putea-o lua decât ca un fapt inițial și pe care prin urmare tehnica juridică în construcțiunile sale nu numai că trebuie să o respecte, dar are misiunea chiar să o consacre. Dacă națiunea este, în acest înțeles mai înalt, o ființă morală care se impune Dreptului pozitiv, indiferent de faptul dacă e sau nu e în realitate recunoscută de el, atunci ea este astfel distinctă de indivizii cari o compun și, în această calitate, are, evident, și drepturi și datorii proprii.

Problema e grea. Trebuie, și aci ca și aiurea, să se evite mai ales iluziunea la care ne-ar duce tendința noastră involuntară spre personaficare prin antropomorfismul obicinuit al spiritului omenesc.

Cele ce urmează se pot propune, credem, în sprijinul tezei care atribuie drepturi națiunilor.

Înainte de toate se vor recunoaște elementele, cari, oriunde, constituiesc personalitatea morală, spre a vedea apoi dacă ele nu s'ar putea atribui și națiunii.

Este evident, că orice există nu este printr'această subiect de drepturi și obligațiuni, nu este prin urmare o personalitate. Astfel lucrurile inerte, neorganice, nu se pot înțelege de ex. ca având drepturi și obligațiuni. În lumea organică de asemenea, după părerea în genere admisă în știința juridică, animalele nu pot fi subiecte de drept: ceea ce ascund unele aparențe, cum ar fi datoria de a nu se maltrata animalele spre pildă, este un complex de drepturi și obligațiuni, dar tot numai față de semenii

noștri, oamenii, cu cari trăim în societate. Personificările de animale, de cari istoria dreptului dă exemple atât de numeroase, nu sunt din punctul de vedere juridic decât false personificări, întrucât ele reprezintă numai raporturi între persoanele oameni, membri ai societății care legiferează; în orice caz aceste personificări ar reprezenta, din punctul de vedere actual, niște simple erori, deci nu ar putea da notele după cari „trebuie“ astăzi să se recunoască persoanele morale.

De ce animalele, lucrurile inerte, nu sunt persoane, pe când fiecare din noi este nu numai un om fizic, dar în același timp și o persoană juridică? Cu alte cuvinte cum se face că o aceeași persoană fizică (fiziologică și psihologică) — om — este totdeauna și o persoană juridică.

Sub această formulare problema se reduce la cercetarea deosebirei între punctul de vedere teoretic al cunoștinței și cel practic, spre a întrebuiți expresiunile consacrate de Kant.

Cunoștința teoretică se ia de scop pe sine însăși: nu are de obiect decât numai a cunoaște. Cunoștința practică are din contra de obiect modul cum voința trebuie să se determine pe sine însăși la acțiune prin rațiune. De o parte este legătura dela cauză la efect, adică un obiect de cunoștință; de alta motivarea rațională, adică determinarea unei acțiuni printr'un scop moral. Un act de voință poate fi prin urmare supus ambelor puncte de vedere, cari sunt cu totul distincte unul de altul. Întrucât un act de voință urmărește numai un scop material, empiric, voința nu s'a determinat pe sine, ci a fost determinată de un element extern sie-și, ea este prin urmare condiționată de altceva. Din contra, întru cât voința se determină a urmări acel scop printr'un act de rațiune, adică întrucât acțiunea este pusă în legătură cu ideea de bine sau de rău moral, avem aface cu punctul de vedere propriu zis practic, în care se pune problema responsabilității în sensul cel mai larg al cuvântului. Spre a repetă un cuvânt cunoscut, de o parte stă problema „explicațiunei“, de alta aceea a „justificațiunei“.

S'ar putea prin urmare spune că există, în înțelesul arătat, o lume practică, lumea morală, distinctă de lumea teoretică.

În lumea teoretică, un obiect este rezultatul unui proces de cunoștință, prin care spațiul și timpul delimitează un material, pe când rațiunea îl recunoaște și-l individualizează.

În lumea practică obiectului corespunde personalitatea. Întocmai cum obiectele coexistă, tot astfel o persoană trebuie să fie în contact cu o altă persoană pentru ca o problemă practică, o problemă juridică, să se pună. Un individ izolat în mod absolut nu poate avea drepturi și obligațiuni juridice, căci n'ar avea față de cine să le aibă, nici pe cine să constrângă sau de cine să fie constrâns. Societatea este astfel o condițiune a existenței lumii practice, și deci a dreptului. În societate persoanele se delimitează reciproc din punctul de vedere practic prin drepturile și obligațiunile lor: tot astfel, din punctul de vedere teoretic, lucrurile fizice, obiectele, se delimitează prin spațiu și timp. După cum, mai departe, jocul combinat al spațiului și timpului, din care naște multiplicitatea, se înțelege numai prin cauzalitate (în înțeles larg), tot astfel drepturile și obligațiunile nu se pot concepe fără o voință „autonomă”. Această voință este ceea ce se numește în drept o persoană, capabilă și responsabilă. Ea este o voință rațională, căci cunoaște ideea de bine și are deci alegerea între mobilul acesta al purei rațiuni și cel dictat de interesele exclusiv empirice.

Se poate spune așa dar, în ultimă analiză, că personalitatea juridică este ființa vie, care, având posibilitatea rațiunii, este destinată prin aceasta a realiza ideea morală.

Putem răspunde acum de ce un lucru inert nu constituie o persoană juridică: nu poate avea rațiune și prin urmare nu urmărește dela sine, ca un destin ultim, moralitatea. Tot de asemenea un animal nu intră în cadrul dreptului, pentru că nu are rațiune și nici nu poate avea. Din contra, un individ uman poate raționa, cunoaște adevărul, are ideea pură de bine și de rău (oricât de greșită ar fi în fapt calificarea pe care o dă fiecărei acțiuni în parte), el este prin aceasta destinat unei misiuni necondiționate: este o persoană.

Dar rațiunea nu este numai individuală; ea aparține uneori și colectivității. De câte ori o colectivitate este astfel organizată, încât are un suflet propriu, care simte, cunoaște și vrea, încât, în fiecare din manifestările sale, ea trebuie să iă și o atitudine proprie care dă loc unei aprecieri morale, de atâtea ori ne aflăm în fața unei personalități, adică a unui subiect de drepturi și obligațiuni.

În acest sens există un suflet colectiv al națiunii, de sine stătător.

Nu se poate avea aci pretențiunea de a-l descrie și a-l analiza; este îndeajuns să se arate direcțiunile în cari el se manifestă.

Existența unui suflet național, distinct de cel individual, pare la prima vedere greu de admis. Greutatea vine mai ales din tendința pe care o avem de a vedea „suflet“ numai în fiecare om fiziologic. Unitatea aparentă a organismului fiziologic ne impresionează așa de tare, încât suntem inclinați a face să coincidă existența unui suflet cu aceea a unui organism. Fără însă a mai aminti, că, chiar din punctul de vedere fiziologic, această unitate este numai aparentă, fără a mai atrage atențiunea nici asupra faptului că, întocmai ca un organism individual, există de sigur un fel de organism material al grupurilor și în special al națiunilor, fără în fine a mai contesta temeinicia afirmațiunei subînțelese că individualitatea fiecărui suflet trebuie să coincidă cu aceea a organismului de care se arată a fi legat, — se poate observa că din punctul de vedere pur fiziologic din care suntem nevoiți a ne pune când e vorba de un suflet al națiunei este foarte greu să se susție existența unei unități reale a sufletului fiecăruia din noi. Psihologia, din contra, ne arată că sufletul nostru nu e simplu ci e complex și de cele mai multe ori lipsit de acea unitate ideală pe care ne place să i-o atribuim, fiind de cele mai multe ori dedublat și chiar multiplicat nu numai dealungul dezvoltărei sale în timp, dar chiar și la un anumit moment. În acest înțeles se poate spune că în conștiința noastră a fiecăruia, la o analiză bine amănunțită, vom descoperi mai multe suflete suprapuse. Și aceasta devine încă și mai evident, dacă, impunându-ne o metodologie științifică, nu vom concluda la existența unui suflet decât numai după criteriul concordanței manifestărilor sale luate fiecare în mod individual, ca simple fenomene, și fără a deduce din ele existențe suprafenomenale.

Un asemenea suflet național se dovedește singur cu prisosință. El trăește deseori cu totul distinct de sufletul individului, evoluează în mod deosebit și se manifestă astfel, în momente critice, într'un antagonism violent și din cele mai dureroase cu acesta din urmă. Ba sufletul comun, a cărui intensitate de viață se arată astfel mai ales în crizele cari survin, are o realitate chiar mult mai palpabilă decât aceea a sufletului individual, căci de cele mai multe ori se arată mai puternic: în lupta cu el, îi impune cu

violență, numai prin superioritatea intensității de viață ce cuprinde, tendințele sale; de aci aspectul oarecum instinctiv, în orice caz aspectul original și irezistibil al sentimentului patriotic, cel puțin în sufletul oamenilor de azi.

Fiecare suflet național trăește, într'adevăr, de sine stătător. El are astfel mai întâi simțimintele sale distincte și originale. Acestea se manifestă în toate ramurile de activitate colectivă a națiunii, imprimând caracterul firei lor proprii, în politică, în economia națională, în artă, în cercetarea științifică, etc., căci toate aceste activități prind în aspectul lor o nuanță sentimentală specific națională. În special în artă această originalitate se manifestă mai ușor de văzut și de simțit. Se știe, spre a cită în treacăt numai un singur exemplu, cât de intens — românește a simțit în opera sa Eminescu și cum această împrejurare a fost unul din mijloacele ce a avut de a se urcă până la creațiunea unei arte cu totul obiective și universale. Se poate spune că originalitatea sentimentelor unei națiuni dă nota specifică a sufletului său și este astfel izvorul, în sensul cel mai înalt, al operilor de artă. Astfel națiunea, prin progresul neîncetat al sufletului său în sensul originalității sale superioare, produce artă.

Dar sufletul național produce și idei; el este creator nu numai în latura simțirei ci și în aceea a cunoștinței. O cercetare fină va constata aceasta chiar și în studiul deosebitelor specialități științifice, fie în cele de știință exactă, fie în cele de știință așa numită morală (nici nu mai e nevoie să se dea aci ca exemplu știința dreptului, unde e vădit că fiecare națiune are și trebe să aibe dreptul său). În concepțiunile filozofice, spre a trece la o treaptă încă mai înaltă de cunoștință, această originalitate se arată chiar mai lămurit. În sfârșit concepțiile originale ale națiunii se oglindesc cu cea mai mare limpezime în partea cea mai interesantă și mai delicată a științei, în metodele întrebuintate întru căutarea adevărului. (Există de ex. o metodă științifică germană deosebită de cea franceză, etc.). Astfel sufletul națiunii este, se poate spune, nu numai creator de artă, ci și izvor original de cunoștință.

În fine națiunea este productoare de valori și din punctul de vedere etic. Ea creiază exemple noi de bine în istoria evoluțiunei morale. Este cunoscut, cum în momente grele pentru o națiune, o întregă lume se poate regenera moralmente; exemple lămu-

rite par a dà războaiele în genere și, sub ochii noștri, cele de astăzi. Națiunea produce „eroi“. Există, în acest sens, eroi naționali, deosebit de eroii numai personal creatori. Există personalități reprezentative a căror valoare stă în aceia că prin ele se manifestă sufletul național, întocmai cum există personalități a căror însemnătate este exclusiv individuală. Nu numai atât însă, există desigur și națiuni eroice. Fie sub o formă, fie sub alta, este îngăduit a spune așa dar că o națiune se poartă înălță pe sine, ridicându-și sufletul tot mai sus și spre un ideal original etic.

Față de aceste explicațiuni, se înțelege cum națiunea ca atare poate să urmărească un destin al său propriu, rațional și obiectiv. Aceasta înseamnă de asemeni că ea are și îndatorirea de a-l urmări. Intr'un cuvânt, națiunea trăește, din toate punctele de vedere, cum trăește și individul; ea se arată a fi ca și acesta din urmă, un complex variat de tendințe vii, mânate de o rațiune și prin urmare continua luptă a sa nu este decât o evoluțiune care are drept țintă un ideal de adevăr, de frumos și de bine.

În asemenea condițiuni, se deslușește însă că o națiune, întocmai ca și un individ, are dreptul să fie respectată, spre a-și putea trăi în toată plenitudinea de care este capabilă viața sa originală. Aceasta înseamnă că națiunea este un subiect de drepturi și prin urmare și de obligațiuni.

Astfel națiunea se arată a fi în înțelesul cel mai înalt și mai real, o personalitate morală (și deci și juridică).

Cel dintâiu drept pe care-l are, va fi atunci desigur dreptul la existență și la liberă propășire. Acest drept, fiind, bine înțeles, produsul rațiunii obiective, este universal, el aparține fiecărei națiuni și prin urmare fiecare are obligațiunea de a respecta dreptul celorlalte. Astfel se pune și între națiuni, întocmai cum se pune și între indivizi, întreaga problemă a coexistenței persoanelor morale.

Dreptul națiunii la existență presupune dreptul la libertate și prin urmare dreptul de a se constitui într'un organism moral și juridic unitar, care să garanteze în felul cel mai potrivit propășirea sufletului caracteristic național și distribuțiunea justiției după concepția originală a națiunii: o asemenea organizare constituie astfel o unitate politică naturală. Ideia aceasta ne înfățișează cecace ar trebui să fie Statul, fie că e uninațional, fie că e multinațional.

În privința aceasta, este de observat că forma sub care astăzi se manifestă națiunile pe terenul juridic, ca persoane morale, este Statul. În acest înțeles, națiunea nu e, prin urmare, încă recunoscută ca o persoană juridică; numai persoana Statului o reprezintă în ceea ce se numește dreptul și relațiunile *internationale*.

Dreptul însă nu poate dispune în contra moralei, fără a-și contrazice propria sa ființă și a se transforma astfel într-o pură monstruoșitate întemeiată pe forță. Un Stat întemeiat de-a dreptul împotriva principiului așa numit al naționalităților, înțeles în mod cinstit, calm și obiectiv, este o pură formațiune a forței.

Din nefericire, gradul de cultură al timpurilor noastre, unit cu un complex de necesități și primejdii internaționale, face că azi nu există stat care să aplice în mod consequent principiile dreptului astfel conceput, pe temeiul celei mai înalte morale.

De altfel, este probabil că forța nedreaptă poate și ea crea dreptul între națiuni. Problema relațiunei între Drept și Forță se împlinează mult, dacă e studiată în raporturile dintre națiuni.

Astfel, este mai întâiu de observat că dacă e vorba de un avantaj economic răpit cu forța (fie proprietate, fie creanță, căci și națiunile, prin organul lor, Statul, pot avea tot feluri de drepturi corespondente celor patrimoniale din dreptul privat), situațiunea de fapt care rezultă poate ușor deveni o situațiune de drept, recunoscută ca atare de toți, cu condițiunea mijlocirii unei scurgeri de timp, mai scurtă sau mai lungă, după împrejurări. Condițiunea este însă, bine înțeles, ca noul achizitor să facă acte serioase de posesiune, care singură se poate înțelege că duce la o asemenea prescripțiune achizitivă. Astfel ar fi cazul, spre pildă, când s'ar răpi de un Stat de la un altul, fără drept, un teritoriu unde nu se află conaționali de ai nici unuia din cele două state și unde acestea nu au nici un alt interes decât cel material, când în fine uzurpatorul, în cursul unei durate apreciabile, a organizat noul său teritoriu făcând sacrificii evidente în vederea valorificării sale, (s'ar putea spune că plus valuta, sacrificiile făcute, devin atunci un principal, iar bunul răpit rămâne ca un simplu accesoriu).

Dacă este însă vorba de ruperea forțată a unei părți de națiune, reprezentată prin un număr de conaționali și trecerea lor

la o altă națiune sau la o organizație de stat străină, crearea dreptului pe urma forței se poate face de asemenea, dar mult mai anevoios: se face prin consimțământul pe care cu încetul porțiunea de națiune răpită cu forța ajunge a-l da noiei stări de lucruri și anume prin adaptarea ei, prin crearea istorică a unor interese și mentalități comune. În acest caz, ne aflăm însă mai bine zis în fața creării unei noi naționalități, sau chiar a unei simple desnaționalizări, printr'o trecere a unei populațiuni dela o națiune la alta.

Aci se pune marea întrebare de a ști ce valoare poate avea consimțământul (dat de ex. sub forma plebiscitului) în materie de drept al națiunilor. Dreptul privat anulează convențiunile contrarii moralei și ordinii publice. Tot astfel o națiune nu poate voi ceva contrar propriului său destin moral; ea nu poate voi, ca pe viitor să înceteze de a contribui, în felul său original și chiar prin puterea acestei originalități, la realizarea misiunii sale; ea nu are dreptul de a se desființa. În zadar, așa dar, o formațiune națională incultă sau una influențată de diferite curente interesate, venite din afară, ar exprima voința de a fi desființată, cum ar fi spre pildă prin alipirea ei, în anume condițiuni defavorabile, la o formațiune națională străină: o asemenea voință nu e morală și nu este prin urmare nici juridică. Ea nu poate lega o națiune.

În înțelesul arătat, se poate așa dar vorbi de un drept al națiunilor, iar limitările lui prin forță, în cazurile enunțate, sunt numai corespondențele prescripțiunii și a disparițiunii unei persoane din dreptul privat.

Este însă, între națiuni, o ipoteză, în care forța pare a primi dreptul și în care corespondența cu dreptul privat încețază: e vorba de cazul de războiu. Și când se spune războiu, intervine însuși temeiul sancțiunii internaționale și se pune astfel în discuțiune întreagă ființa dreptului dintre națiuni.

Este de notat mai întâiu faptul că există convențiuni și deci o legislațiune internațională pozitivă. În principiu, asemenea convențiuni ar trebui să fie expresiunea voinței liber manifestate a fiecărei națiuni, prin urmare la prima vedere ar exista astfel o legătură solidă juridică între națiuni și nimic nu ar putea să justifice, în drept, o călcare a normelor recunoscute (oricare ar fi respectul ce li se acordă în fapt). În această situațiune hipotetică

s'ar putea însă întâmpla ca două națiuni, într'un anumit conflict de interese, să aprecieze în mod divergent speța juridică și să fie astfel fiecare cu toată sinceritatea în convingerea că dreptatea este de partea sa. Într'un asemenea caz, este evident, că una din părți are o judecată viciată și soluțiunea rațională a dificultății ar fi recursul la un arbitru neinteresat, a cărei judecată să poată avea obiectivitatea necesară pentru descoperirea adevărului curat (între indivizi, acesta ar fi judecătorul). Dacă însă, din diferite motive, un asemenea arbitraj nu este posibil, (de ex. nu e nimeni desinteresat, sau nimeni nu vrea sau nu poate să-și asume dinainte rolul de a executa hotărîrea ce se va da), atunci cum fiecare națiune este și rămîne ferm convinsă de dreptul său și cum această convingere implică datoria de a-l realiza cu toate mijloacele de forță ce-i stau la dispozițiune, nu există altă soluțiune rațională a litigiului decît războiul. Aceasta ar fi adevărata semnificațiune a războiului: o simplă cale de executare, o instituțiune procedurală, ca să spunem astfel. Iar consecuența acestei idei ar fi că războiul, spre a corespunde rațiunii sale juridice, nu ar trebui dus decît exact numai pînă acolo unde sunt limitele dreptului în virtutea căruia este purtat. El se va purta, de altfel, cu toate formele stabilite prin convențiunile primite de națiuni.

Accasta ar fi situațiunea ideală de drept, între națiuni cari nu sînt organizate între ele, spre a asigura o sancțiune dispozițiunilor juridice cari le guverna, dar cari recunosc imperiul legilor morale și juridice.

În fapt însă, în timpul nostru, din cauze cari nu e locul aici să fie analizate, convențiunile internaționale sînt de cele mai multe ori date cu consimțimînt viciat: ele poartă pecetea forței brute, în loc de aceea a idealului de justiție. S'ar putea obiecta: *Coacta voluntas, tamen voluntas*. De fapt însă, în orice caz, nu există Stat care, cu perfectă bună credință și absolută sinceritate, în urmărirea scopurilor sale, să facă din principiu selecțiunea mijloacelor de acțiune după un ideal de moralitate. Ba principiul, ca principiu de acțiune, este chiar răsturnat și singurul criteriu mărturisit este interesul. Astfel, de cele mai multe ori, națiunile nu pregetă de a aduce, fără remuşcare, lovituri, chiar și în interesele de viață ale celorlalte națiuni, cum sînt în fine agresiunile internaționale nejustificate, adevărate atentate la

existența altuia. Și nimic nu poate răsturna această stare, garantând în organizațiunea actuală încetarea infracțiunilor la morală și la drept. Fiecare națiune, prin urmare, se poate aștepta și trebuie să se aștepte astăzi, la *orice*, din partea celorlalte.

Într-o asemenea situațiune de fapt, drepturile și datoriile ideale ale națiunilor, așa cum au fost emunțate mai sus, se modifică, prinzând un aspect cu totul deosebit.

O primă obligațiune a oricărei națiuni va rămâneă, negreșit, aceea de a lucra la constituirea unei societăți internaționale, organizate din punctul de vedere al sancțiunei juridice, sau cel puțin la purificarea atmosferei morale dintre națiuni.

Dar, pe de altă parte, un asemenea scop nu poate fi urmărit decât numai întrucât națiunea nu-și vede pusă pe nedrept în primejdie existența sa proprie. Uitarea de sine nu se poate concepe decât numai într-o societate organizată pe temeiul moralei: altfel ar reprezenta o simplă absurditate și chiar o infracțiune la morală. Față de situațiunea de fapt dintre națiuni și mijloacele principial amurale de cari ele se folosesc azi în acțiunea lor, se aplică în mod integral dreptul pentru fiecare de a uză, la nevoie, de întocmai aceleași mijloace de cari poate fi amenințat. Două principii mari stau într-adevăr la fundamentul ideii de drept: principiul reciprocității și acela în virtutea căruia legăminte morale și juridice nu pot exista decât numai acolo unde există recunoașterea formală și categorică a unei societăți morale sau juridice. Căci ar fi o nedreptate și o imoralitate de a se impune cuiva norme juridice față de alții cari prin faptele și mărturisirea lor formală proclamă ignoranța desăvârșită a oricărei norme morale sau juridice: aceasta ar însemna a provoca, fără nici un rost sau înțeles, desființarea propriei existențe, ar fi prin urmare, cu adevărat chiar, o infracțiune la legea morală și juridică, o adevărată crimă. Se poate pune, așa dar, ca principiu juridic că, față de amoralitatea conștient practică și recunoscută astăzi a celorlalți, fiecare națiune are dreptul de a face de asemenea abstracțiune de orice normă morală în selecțiunea mijloacelor sale de acțiune. Înaintea agresorului care nu vrea să recunoască nici o lege, națiunea are, în orice caz, dreptul de a se apăra cu orice mijloace, numai să reușească să se apere: principiul juridic care-i guvernă atunci conduita, este acela al «legitimei apărări».

Pare a fi lămurit, așa dar, că o națiune atacată sau chiar numai amenințată cu un atac împotriva existenței sale (echivalent, în realitate, cu o încercare de omor a unei persoane private), are dreptul ca pe toate căile și recurgând la orice mijloace față de un asemenea vrăjmaș, să-și salveze existența pentru prezent și să și-o asigure pentru viitor. Și atunci conflictele rășboinice iau, pe drept, forma cea mai violentă și mai dure-roasă.

Iată dar cum, chiar în conflictele rășboinice cele mai sălbătice, acelea unde nimic nu pare a mai subsista din drepturile și obligațiunile cari leagă națiunile între ele, în realitate, o analiză mai apropiată dovedește, că raporturile dintre națiuni rămân mereu guvernate de imperativele unor norme juridice. Nu pot fi două națiuni în contact reciproc, oricum, fără ca între ele să nu nască printr'aceasta raporturi de drept.

Învățăământul mai înalt, de filozofie a dreptului care trebuie, prin urmare, desprins din aceste speculațiuni, este că există drept în mod necesar pretutindeni unde se întâmplă să existe un raport, fie el oricât de depărtat, între două personalități morale: orice Societate presupune un Drept al său, precum orice Drept presupune o Societate.

Forța, în fine, care, la prima vedere, părea a se fi impus hotăritoare în apăsărirea raporturilor dintre națiuni, cel puțin numai în ceea ce privește cazurile deslănțuirii ciocnirilor rășboinice, se arată și ea a fi, în ultimă analiză, tot o simplă formă a Dreptului Națiunilor.

CONSIDERAȚII FILOSOFICE

ASUPRA

MAGIEI

I.

Cele ce urmează sunt o parte dintr-o lucrare mai mare ce servește de introducere la niște studii de filozofia religiunii. Ne propunem a arăta mai jos raporturile dintre magie și alte ramuri de manifestare intelectuală cum și particularitățile ce caracterizează mentalitatea magică.

În numeroase studii, magia a fost pusă în paralelă cu religiunea și cu știința. Unii au alăturat-o de religiune spre a le opune pe ambele științei, alții au alăturat-o de știință spre a le opune religiunii.

Magia e, incontestabil, un mod de a gândi care călăuzește un anumit mod de-a agisă în vederea realizării unor scopuri. După Frazer ¹⁾ magia are la bază principiul determinist al legii cauzale opus principiului liberului arbitru, al religiunii. Această opiniune a avut până azi cei mai mulți partizani. Ea poate fi însă și modificată și completată — operațiune la care procedează și James Leuba ²⁾.

Leuba distinge în activitatea omenească trei tipuri de conduită: mecanică, coercitivă și antropopatică. Conduita mecanică se conduce de concepțiile științifice — și se caracterizează prin predominarea ideii de cantitate. Conduita antropopatică e cea pe care o păstrăm față cu mediul social și se repercutează și în vicața religioasă (rugăciune). Conduita coercitivă corespunde magiei. Leuba nu dă coercitivismului decât determinări negative: nu e nici mecanic nici antropopatic.

1) *Frazer*, The golden Bough. Trad. fr. Le Rameau d'or.

2) *J. Leuba*. The Psychology of Religions Phenomena.

În clasificarea diferitelor specii de magie, clasificare în care păstrează o modestă rezervă față cu alte clasificări existente sau posibile, James Leuba ne dă trei grupe de procedee magice :

1) Fenomenele magice bazate pe principiul repetiției — pe care autorul îl explică prin această formulă — un fel de postulat al magicianului :

«Ceeace s'a întâmplat odată are șanse să se mai întâmple. «O săgeată care a nimerit va mai nimeri, iar o săgeată care a «gresit ținta va mai greși»¹⁾.

Câte persoane renunță la un număr de loterie pe clase pentru că n'a eșit niciodată din urnă, deducând că nici nu va eși.

2) Magia bazată pe principiul transmiterii efectului dela un obiect la altul, sau magia simpatică.

Postulatul acestei specii de magie ar fi, după autor :

«O acțiune exercitându-se asupra unui obiect se va exercita și asupra altuia, când aceste două obiecte sunt asociate în «minte magicianului. Aceste asociații pot fi de diferite specii». Leuba indică trei din ele: a) «obiectele prezintă o anumită asemănare între ele (asociația prin asemănare): a face rău asemănării unui lucru e a face rău lucrului însuși». De acest grup de magie simpatică țin descântecele și farmecele «în efigie». b) Obiectele au fost sau sunt în contact — (asociația prin contiguitate): tot ce se face unui dinte care a aparținut odată unei persoane, i se va întâmpla persoanei însăși. c) Obiectele au fost împreună în raportul dela cauză la efect: făcând să se răcească «săgeata care a produs o rană se va împiedica rana însăși să se înflameze.

«În această categorie de magie — magia simpatică — o atracțiune sau o influență telepatică se exercită între două obiecte»²⁾.

O a treia grupă de magie e desemnată de Leuba prin :

3) «Principiul eficacității efortului voluntar».

«Esența acestei magii pe care o numim «Magie Voluntară» e o credință că efectul voinții se exercită la distanță»³⁾.

Relativ la această «cea mai numeroasă și cea mai importantă categorie de acțiuni magice», cum o numește Leuba, găsim lămuriri într'un pasagiu unde autorul redă o altă clasificare după «natura forței implicate în operațiunea magică și relațiunea între această forță și magician».

«Această categorie cuprinde cazurile în cari magicianul «simte că efortul voinței sale e un factor eficace.

1) J. H. Leuba. Op. cit., trad. fr. par Louis Cons., pag 196.

2) Id. loc. cit.

3) Loc. cit., pag. 195.

«Se pot așeza de obicei în această rubrică «sortii», descân-tecele și blestemele solemne. Un om care zice săgeții magice: «Du-te drept și ucide-l», simte neîndoelnic că prin aceste vorbe unde vibrează tot sufletul său, el îndreaptă săgeata spre destinația sa ucigătoare».

«Între indienii din America de Nord este o practică curentă de a-și proiecta la distanță gândurile și voința. Miss Fletcher zice că atunci când are loc o cursă, un om poate să-și îndrepte gândurile și voința spre unul din concurenți cu ideea că acest act, această proiecțiune a spiritului său va ajuta pe amicul său să câștige. În acest caz forța voinței ea însăși pare a îndeplini acțiunea magică, dar e poate mai obicinuit ca vraja sau descântecul să transporte voința unui individ la alt individ care e astfel constrâns să agiseze după dorința magicianului¹⁾.

Magia voluntară — ca și fiecare din celelalte specii — a fost la rândul ei considerată ca tipică, a fost privită de unii autori — ca Schopenhauer și Jevons — ca reprezentând sub forma cea mai pură caracteristicile distinctive, esențiale ale magiei.

Schopenhauer isbit de unele descoperiri și cercetări de atunci și ajutat de unele confuzii explicabile, constată o complectă identitate între magie și hipnotism, «diese unmittelbare Gewalt welche der Wille auf andere ausüben kann»²⁾.

«Also diese zwei Thatsachen, animalischer Magnetismus und sympathetische Kuren, beglaubigen empirisch die Möglichkeit einer, der physischen entgegengesetzten, magischen Wirkung, welche das verflossene Jahrhundert so peremptorisch verworfen hatte, indem es durchaus keine andere als die physische, nach dem begreiflichen Kausalnexus, herbeigeführte Wirkung als möglich gelten lassen wollte»³⁾.

Schopenhauer admite eficacitatea magiei bazat pe ceea ce el crede a fi o probă experimentală și împarte fenomenele lumii în deterministe și nedeterministe — magia cuprinzând pe cele din urmă :

«Nämlich zu allen Zeiten und in allen Ländern hat man die Meinung gehegt, dass ausser der regelrechten Art, Veränderungen in der Welt hervorzubringen, mittelst des Kausalnexus der Körper, es noch eine andere, von jener ganz verschiedene Art geben müsse, die gar nicht auf dem Kausalnexus beruhe; daher auch ihre Mittel offenbar absurd erschienen, wenn man sie im Sinn jener ersten Art auffasste, indem die Unangemessen-

1) Op. cit., pag. 199 și urm. Textul citează pe Miss Fletcher Alice C cu un extras din *Notes of certain Beliefs concerning Will Power among the Sioux Tribes*.

2) *Schopenhauers sämtliche Werke* (Grisebach), B. III. (*Wille in der Natur*), pag. 298.

3) *Idem*, pag. 302.

«heit der angewandten Ursache zur beabsichtigten Wirkung in «die Augen fiel und der Kausalnexus zwischen beiden unmöglich «war»¹⁾.

Schopenhauer vedeă în acestea o aplicare la metafizica sa a definiției pe care Bacon de Verulam o dăduse magiei²⁾, anume: metafizica experimentală sau empirică.

Cu aceste premise «Der Wille in der Natur» ne dă și o explicație a diabolismului în magie: e Voința, privită ca «lucru în sine», voința transcendentă căreia imaginația îi găsește o concretizare în reprezentarea demonilor.

La propunerea lui F. B. Jevons de-a asimila puterea magică în genere, sentimentului pe care operatorul îl are despre propria sa energie, Leuba răspunde că numai o anumită categorie a magiei e caracterizată prin acest exercițiu al voinței.

Chiar în propriile vorbe ale lui Leuba vom putea însă găsi arme și împotriva părerii sale că atitudinea coercitivă ar fi o caracteristică a oricărei magii: «Magiei ca și Religiei — zice Leuba³⁾ — se pare că trebuie să le admitem mai multe origini independente».

Când deci felurile de magie și structura mintală a conceptelor ce corespund acestor feluri, e atât de diferită e greu să admitem formula vagă, îngustă și numai negativ definită, a coercitivismului.

Dacă există fenomene magice cari au la bază principiul determinist și destinația lor e incontestabil întoarsă spre o utilitate oarecare, caracterul lor quasiștiințific e stabilit.

Știința cuprinde un total de concepțiuni teoretice a căror verificare se face prin succesul aplicărilor practice și cari fără să aibă în mod obligatoriu ca destinație expresă aceste aplicări, trebuie totuși să posede acea factură logică ce să le facă susceptibile de o *eventuală* aplicare.

Când femeile din Madagascar sau cele din districtul Kafir (din Koosh-Hindou) zic că pentru victoria bărbaților lor în lupte e necesar ca ele să danseze acasă neîntrerupt, această afirmație constituie o *teorie* care exprimă o relațiune cauzală între două fapte și care eventual să poată fi pusă în aplicare.

Că între cele două fapte nu există o asemenea relațiune și că succesul unei asemenea teorii nu e de așteptat, aceasta e o chestie *materială*, sunt circumstanțe *de fapt* cari o contrazic, pe când *formal* și *de drept* nu e nimic care s'o dezmință.

Dacă primitivii din Kafir n'au întâlnit încă fapte care să

1) Ibid., pag. 306.

2) Clasif. științelor. (Instaur. Magna). Lib. VII. Citat de Schopenhauer, op. cit., pag. 300.

3) Op. cit. pag. 200.

dezmință această «teorie» a lor, sau dacă «excepțiile» ce li se vor fi prezentat le-au explicat prin vre-o contra-teorie ca de pildă ipoteza unui geniu răufăcător care s'a interpus «polarizând» efectul dansului, aceasta nu strică nimic din caracterul teoric al credinței magice.

E o credință care poate să fi fost scoasă fie din generalizarea vreunei coincidențe fortuite, fie din vre-o consecință a unei alte ipoteze ce se menține încă. E o inferență empiristă ca multe din cele ce se găsesc, — confirmate de-o experiență îndelungată — în terapeutică, în chimie, în biologie.

Lipsa unui aparat disciplinat de sistematizare a cunoștințelor, lipsa unui sever control rațional destinat să înlăture sofismele, cât și lipsa unui câmp bogat de experiență, împiedică pe primitivi și pe civilizații superstițioși să depășească rătăcirile mentalității magice de felul celei sus citate.

S'a spus de unii că între credințele magice și erorile științifice nu e nici-o deosebire — și lucrul e adevărat din punctul de vedere pragmatist (din altul nu).

Știință, magie și religie — ca moduri de cunoștință fin de activitatea teorică și sunt necesarmente construite după planul teoricului în genere. Destinația eventual utilitară, pragmatismul hipotetic al teoricului nu poate fi tăgăduit câtă vreme nu se va fi dovedit că cunoștința în genere s'a născut din altă necesitate decât din necesitatea de acțiune.

Dar pe când magia poate fi numită o eroare științifică pentru că eșuează în realizarea scopurilor sale, și a fost înlocuită de spiritul științific, religia nu poate fi tratată astfel pentru că domeniul de investigații căruia corespunde n'a fost cucerit de vre-o altă disciplină ci singură răspunde, în diverse moduri, necesității care a creat-o.

II.

MENTALITATEA MAGICĂ.

Un studiu asupra magiei trebuie să-și impună să analizeze în ce constau erorile implicate, să explice și din punct de vedere formal motivul eșuării magiei în genere, și să clasifice diferitele fapte magice în grupe după natura erorilor.

O astfel de întreprindere va avea strânse afinități cu acea parte a logicii formale care se ocupă cu natura și constituția logică a sofismelor. Pe noi, nu ne poate satisface analiza unei «teorii» (magice — în cazul acesta) luată pentru sine, inertă, ca lucru terminat, ci urmărim operația mintală care a putut conduce

la o concluzie acceptată ca teorie valabilă și pusă în aplicare. Și prin aceasta, iarăși, nu înțelegem să căutăm fazele istorice, cauzalitatea și împrejurările psihologice care au adus formarea unei anumite concepții magice ci geneza conceptuală — și anume: «quid juris» s'au putut uni factorii unei teorii ce călăuzesc o practică magică.

Pentru a proceda la analiza ce anunțăm, vom trece în revistă rând pe rând diferitele specii de magie; — pentru aceasta vom utiliza clasificarea lui Leuba care se pare că îmbrățișează toate cazurile existente cu excepția unora din grupa magiei imitative sau mimetice pe care le luăm din clasificarea lui Frazer.

A

Magia proprietății latente.

Cazul întâiu, în suscitata clasificare, cră al magiei bazate pe principiul repetiției: «Săgeata care a nimerit va mai nimeri», acesta e tipul.

De ce o inferență de acest tip nu corespunde realității pe când altele, construite pe baza acestui principiu sunt acceptate și de știință? Din faptul că ingerând sulfat de cupru cineva s'a intoxicat, ne vom aștepta la acelaș efect și la alții cari vor repeta faptul.

Care e vițiul primei inferențe și care avantajul celei de-a doua?

Când un obiect se comportă odată într'un anumit mod, ne așteptăm ca și altădată ori chiar totdeauna să se comporte la fel; cu alte vorbe: o reprezentare, purtând în conținutul ei o anumită notă, o va prezenta în mod manifest în orice ocazie propice.

Că legea inducției n'are nici o obligativitate la bază și că ne va procura numai probabilități — e lucru cunoscut. Sunt însă cazuri de pildă, când o notă din conținutul unei noțiuni face parte din chiar esența acelei noțiuni sau e direct rezultatul unei note esențiale; atunci precum și în alte cazuri când nota e inseparabilă de noțiune, desemnăm această notă prin termenul de *proprietate*. Ideea de proprietate cuprinde o întreagă metafizică — la care totuși recurgem zilnic. Procesul acestei idei îl vom deschide altădată: deocamdată putem observa că termenul acesta reprezintă pentru mentalitatea exigentă a timpurilor noastre cam acelaș lucru pe care suficiența scolastică îl desemnă prin «*virtus*». Când zicem că un obiect are proprietatea de a se comporta într'un anumit mod, de-a declanșa un anumit fenomen,

presupunem că chiar atunci când obiectul nu agisează, — fenomenul, mișcarea, zace latent sub forma de proprietate.

Proprietatea e o posibilitate care nu stă numai în mintea noastră ci e concepută ca stând chiar în lucruri.

Cu cât o minte e mai puțin sistematică și cu cât controlul rațional și experimental e mai slab, mai neîncordat ori mai lenes, cu atât acea minte e mai mult înclinată să *iă jocul reprezentărilor drept garante ale unei realități* în care s'ar produce *fapte adequate*; notele reprezentărilor ea le va lua drept proprietăți ale lucrurilor, — iar prin faptul că reprezentările sunt în memorie în totdeauna întovărășite de alte reprezentări conexe, — chiar dacă în experiența sensibilă conexiunea va lipsi, mintea va proiecta memorialul în întregime asupra datelor sensoriale, tratând de actualitate materială partea de memorial care coincide actualmente cu sensorialul și tratând de posibilitate, proprietate, «virtus» sau latentă, excedentul de memorial asupra actualului.

Cu alte cuvinte *ignorarea limitelor dintre subiectiv și obiectiv* e cu atât mai accentuată cu cât avem aface cu o analiză mentală mai puțin riguroasă.

Cum proprietatea devine un fel de *qualitas occulta* a lucrurilor, e natural că pentru aducerea, pentru deșteptarea ei să nu mai fie așteptată altă intervenție a altor împrejurări: ea e permanentă. Acțiunea împrejurărilor face numai ca ea să devină vizibilă sau invizibilă, dar nu-i atinge permanența.

Cu o asemenea concepție despre lume, cu astfel de «Weltanschauung» — ne rămâne doar să alegem lucrurile cu proprietăți favorabile și să le punem să agiseze ori să lăsăm deoparte pe cele cu proprietăți nefavorabile. Ideea unei intervenții din partea noastră pentru a schimba «proprietatea» nici nu ne vine în minte.

Săgeata care a nimerit are proprietatea de-a nimeri: «virtus collineativa» care se manifestă indiferent de modul cum a ochit țintașul.

Caracteristic la cazul acesta, în specie, e și faptul că săgeata cu «virtus collineativa» nu se duce decât unde e intenția săgetătorului. Prin aceasta cazul ține și de magia voluntară despre care am vorbit dar asupra căreia vom reveni deaproape.

Astfel ne putem întrebă acum, în ce constă deosebirea dintre cele două inducțiuni bazate pe principiul repetiției?

E că în cazul toxicității sulfatului de cupru avem aface cu o notă care nu numai că e caracteristica nedespărțită a unei reprezentări — ci face parte din chiar esența acelei reprezentări: un sulfat de cupru care n'ar mai fi toxic, n'ar mai fi sulfat de cupru cunoscut de chimie. Sărurile cuprului sunt toate toxice,

inevitabil și indiscutabil, acela ar forma o noțiune nouă, o reprezentare nouă: sulfatul de cupru netoxic. În tot cazul va trebui să presupunem acestui corp nou o așezare moleculară deosebită — ca în cazurile de izomerie — căci ceea ce numim proprietate chimică e — pare-se, — rezultatul unui raport molecular dar și o parte constitutivă a definiției corpului. Când deci acel raport molecular s'a schimbat, atunci s'a schimbat și nota esențială a noțiunii, deci definiția va fi alta și avem aface cu un corp nou. Toxicitatea e deci un fenomen care se repetă necesarmente la sulfatul de cupru.

Pe când direcția pe care o urmează săgeata e un amănunt nu numai în afară de esența noțiunii de săgeată, dar nici accidental — ci cu totul extrinsec. Acelaș lucru cu bilețul de loterie ce iese sau nu din urnă.

Pe ce poate dar să fie bazată permanența acelei virtus collineative, când nu e nici esențială nici accidentală noțiunii, ci fortuită? E bazată pe acel *excedent de memorial*, acel aspect ori rezultat al ignorării limitelor dintre subiectiv și obiectiv.

Întrevedem deci cum pentru mentalitatea magică — cam ca și pentru cea artistică, — subiectivul intră în constituția intimă a realului, și vom vedea aceasta și mai accentuat în urmarea analizei.

Ca tip al concepției magice ce corespunde acestui mod de-a gândi, e tocmai magia bazată pe forțele impersonale — cum au fost numite ¹⁾ — anume *Mana Melanesiană* și *Manitou, Wakonta, Wakan* sau *Arunkulta*.

Pe acestea, unii autori le-au luat drept caracteristică distinctivă a oricărei magii, deci ca principiu magic prin excelență.

B.

Magia Metaforică și Metonimică.

Trecând la grupul al doilea, care cuprinde fenomenele magice reduse de Leuba la formula: «o acțiune exercitându-se asupra unui obiect, se va exercita și asupra altuia când acestea două sunt asociate în mintea magicianului».

Găsim fericită inspirația lui Leuba de-a accentua în această enunțare a celui de-al doilea postulat magic, faptul că pentru mentalitatea magică nu e necesar ca raportul între cele două

1) (v. Dürkheim, *Formes élém. de la vie religieuse*, pag. 272—283. Hubert și Mauss. *Mélanges de l'hist. des religions*, passim. Van Gennep *Mythes et légendes en Australie*. Introduction. Dr. Carl Beth *Religion u. Magie*; J. Leuba, op. cit., cap. IV. Marett, Irwing King, S. Reinach, etc.).

obiecte să fie real, ci că e suficient să fie mintal, în mintea și spiritul magicianului ¹⁾).

Dela început se poate atrage atenția asupra caracteristicii acestui grup: o confuzie între jocul ideilor și jocul fenomenelor; raporturile eficiente între lucruri sunt de atâtea moduri, câte raporturi pot exista între reprezentările noastre.

O mică parenteză ne e necesară aci pentru a expune unele lucruri cari până azi n'au figurat în discuțiuni de felul celei prezente.

Între toate figurile de cuvinte, între tropii poetici, s'au citat nenumărate specii și s'a căutat a se stabili unele teorii generale. Confuzia continuă să domnească: filozofia a dat prea puțină atenție clasificărilor de acest fel. E însă în primul rând pentru teoria cunoștinții extrem de interesant a se studia gândirea poetică pentru a o compara cu cea teoretică (fie pur științifică, ori filozofică, ori cu scopuri utilitare ca cea profană).

Într'o chestiune pur teorică, împerecherea unor idei într'o avântată comparație, nu poate avea nici o urmare practică, însă în gândirea poetică, în gândirea care n'are la baza ei regulile impuse de o eventuală aplicare, o metaforă va fi considerată totdeauna ca binevenită.

Metaforele reprezintă raportul de asemănare între două concepte, însă nu exprimă decât termenul figurat, lăsând să se ghicească cel direct.

Avem deci aface cu o substituie de concepte, făcută în virtutea analogiei lor. Când de pildă, într'o anumită judecată, $A < B$, am admite analogia între unul din termeni, B , cu un altul strein: M , această analogie dă gândirii poetice dreptul de a exprima $A < M$.

Analogia pentru gândirea poetică devine identitate, căci încuviințează substituie de termeni; și cum analogia se raportă ades la o latură exterioară, accidentală a lucrurilor, de multeori numai la aspectul vizibil, vedem deci gândirea metaforică identificând până la substituie două concepte numai pentru aspectul lor accidental.

Metonimia e denominarea expresiilor figurate bazate pe raportul dela parte la întreg și viceversa, dela cauză la efect și viceversa, dela simbol la obiectul simbolizat, etc.

Aci vedem iarăși două concepte identificate și substituite, în virtutea unui raport oarecare între ele (afară de raportul de analogie pe care se bazează metafora). Cu alte cuvinte: pe deoparte, metafora identifică până la substituie concepte analoage, pe de alta, metonimia identifică până la substituie cauza cu

1) Înțelegem aci desigur nu numai pe magicianul de profesie, ci orice individ crezând și agisând conform cu mentalitatea magică.

efectul, partea cu întregul (în metonimia numită sinekdochis), obiectul real cu emblema lui.... și așa mai departe pentru orice raport posibil, afară de analogie.

E suficient acum să comparăm puțin aceste proceduri ale gândirii figurate cu cele trei grupe de magie simpatică, din clasificarea lui Leuba. Asemănarea izbitoare pe care o vom descoperi nu e fără de importanță.

Gândirea figurată, poetică, e subiectivă, ca gândire ce n'are în ultimă analiză destinația să conducă eventual activitatea noastră utilitară. Obiectivitatea unei concepții mintale se măsoară după gradul în care grație structurii ei logice (anume: conformă cu originea și natura pragmatică a cunoștinții) poate călăuzi o acțiune. Când însă la baza concepției n'a stat sub nici o formă destinația de-a servi eventual la vre-o acțiune față cu lumea externă, nici de a se confirma prin vre-o asemenea acțiune, concepția e eminentemente subiectivă. E cazul gândirii figurate.

Dacă observăm însă că magicianul gândește figurat pentru a agisa și agisează conducându-se de metafore și metonimii, așteptând însă rezultate — diagnosticul pe care-l putem pune gândirii lui eronate e: tot o confuzie între subiectiv și obiectiv, tot o ignorare a limitelor lor.

Primitivul nu poate vedea că gândirea trebuie să se conformeze unor anumite forme și postulate, pentru a deveni obiectivă și că în cazul contrar rămâne subiectivă. E suficient că gândirea metaforică e tot o gândire.

«Metafora» — zice Sertillanges¹⁾ — «înainte de a fi judecată și clasată ca atare, trebuie să fi reprezentat un fel de «teorie schițată».

De aceea primitivul o confundă cu gândirea valabilă. O simplă metaforă stă la baza unor practici magice, cum de pildă: stropirea paparadelor cu apă, pentru a produce ploaie sau tratamentele medicale homeopatice, (sau homeoterapia), sau la baza unor superstiții (magia teoretică), cum de pildă credința: copiii nu trebuie să se uite la ciur, căci capătă bube.

O metonimie, substituirea făcută pe baza raportului *dela parte la întreg*, e procedarea cunoscută a vrăjitorilor care se servesc de pildă de unghiile, părul sau dintele cuiva cu credința că acțiunile ce se fac asupra lor se repercutează asupra fostului lor posesor. Pe aceeași metonimie se bazează credința uzuală la primitivi că dacă va purta cineva câteva fire din coama unui leu, va dobândi puterea lui, sau că penele unui vultur îi vor transmite lui agerimea ori alte calități.

O metonimie bazată pe raportul între obiect și emblema

1) A Sertillanges. Sources de la Croyance en Dieu, pag. 38.

lui stă la baza tuturor superstițiilor și practicilor magice, conștând în invocarea numelui. Un copil se temeă să pronunțe cuvântul lup, ca nu cumva lupul să fie la ușă. Poporul se ferește să pronunțe numele diavolului, ci-l înlocuiește prin eufemisme. Unii superstițioși se feresc de-a vorbi de moartea vre-unei persoane în viață, ca și cum vorba ar putea deveni o realitate, numai prin simpla proferare.

Destul de important pentru a-l remarcă e și faptul următor: Metafora și metonimia ne produc — mai ales cele pe care le întâlnim prima dată — o caracteristică stare sufletească, o desfătare poetică, o surpriză, o mistică înclinare de-a vedea între lucrurile lumii raporturi neașteptate. Și totuși le știm că sunt numai jocuri de imaginație. Pe când dacă unele raporturi de acestea ne vor fi prezentate și le vom accepta chiar ca raporturi reale, ca raporturi ce se manifestă efectiv — atunci desfătarea poetică, vaga savoare mistică, mărite și accentuate, adaptate nu imaginarului, ci unei realități — vor lua aspectul de miraculos, de misterios, de diabolic, sau chiar de terifiant.

Credem că cel puțin într-o largă măsură — dacă nu exclusiv — în aceasta constă caracterul miraculos al magiei. Ea nu urmărește miraculosul, ci-l produce prin felul său de-a fi: o gândire figurată ce cată să călăuzească o activitate motrice pentru realizare de scopuri; o poezie ce se crede capabilă de aplicări tehnice; cum am spus-o: *ignorarea limitelor dintre subiectiv și obiectiv*.

C

Magia voluntară și Endodinamismul.

Dar modurile gândirii magice nu le-am epuizat în analiza noastră :

Grupul de fenomene cari prin analiza lor credem că ne vor ajuta să precizăm mai mult caracterizarea și explicarea genetică a magiei, e acel al magiei voluntare.

Exemplul tipic citat după Leuba mai sus, ar fi al primitivului, care trimite săgeata și are încredere mai multă în faptul că voeste să-și atingă ținta, decât în îndemânarea sa de-a ochi. Atitudinea care presupune influența telepatică a voinței noastre asupra actelor altora sau asupra fenomenelor, ține tot de acest fel de magie. De asemenea, pe lângă superstiția care oprește de a pronunța numele unui fapt neplăcut — superstiție care ține de magia metonimică, — există și aceea care oprește de-a gândi la anumite obiecte sau lucruri, de frica de a nu le vedea producându-se aevea. (Ambele sunt cazuri de magie negativă,

pentru că arată cum se evită, iar nu atât cum se procedează la producerea (unui fenomen).

«Le seul fait de représenter l'animal donne naissance à «cet animal et le crée; en imitant le bruit du vent ou de l'eau qui «tombe on détermine les nauges à se former et à se résondre en «pluie»¹⁾. (În acest pasagiu, relativ la primitivii australieni, Dürkheim pune alături un caz de magie voluntară cu unul de magie metonimică).

Încontestabil că aicea, încă mai vizibil decât în cazurile analizate mai sus, avem aface cu o profundă ignorare a limitelor dintre subiectiv și obiectiv.

Deși corpul nostru face parte din ceea ce numim lume externă, experiența ne învață din primele ei timpuri să-l distingem cu totul de alte corpuri. Din leagăn, copilul, în explorările sale dealungul propriului său corp, constată cu încetul că mâna dreaptă și-o poate ridica cu mâna stângă, dar și-o poate ridica și spontan prin efortul său volițional. Va întâlni însă alte obiecte cari nu-și vor schimba pozițiunea numai în urma volițiunii sale, ci numai prin intervenția unei alte mișcări voliționale, intermediare. Pe acestea le va considera ca obiecte străine de corpul său.

Atitudinea ce avem s'o adoptăm pentru mișcarea părților propriului nostru corp, prin efectul direct al volițiunii, o putem numi atitudine endo-dinamică, ca raportându-se unei mișcări imanente; din potrivă, exo-dinamică ar fi mișcarea externă, tranzitivă, pe care o imprimăm altor corpuri.

Corpul nostru se caracterizează prin dependența sa directă de subiectivitate, de aceea îl și denumim cu un posesiv. Posesivele se pare că sunt marca unei subiectivități reale sau figurate.

Cu toată îndelungata experiență, ale cărei rezultate ar trebui să constituie baza unei diferențieri radicale între corpul nostru și restul lumii externe, o atare bază lipsește. Criteriul de delimitare între aceste două jumătăți ale experienței noastre sensibile a fost totdeauna nu *câmpul de acțiune directă a subiectivității noastre*, ci «marea teritorială» a ceea ce e produs organic și juxtapus («zusammengesetzt»), cu ceea ce ne pare necesar pentru continuarea vieții. Unghee, păr, epidermă, ne par părți integrante ale corpului nostru, cât timp sunt încă nedesprinse de el și purtate cu el dintr'un loc în altul. Din clipa în care se desprind, ele devin «obiect străin». Dar cine ar putea spune care e clipa în care se desprinde o peliculă epidermică? De asemeni, care e clipa când o secrețiune încetează de a fi parte integrantă din corp? Unii consideră (cu oarecare dreptate într'un anumit sens) până și aparatele utile pe cari omul și

¹⁾ Durkheim. Op. cit., pag. 509. Un exemplu asemănător la pag. 507.

le construiește, ca pe niște prelungiri ale propriului său corp — căci și corpul propriu poate fi privit ca o îmbinare de aparate utile (construite dintr'un material luat din mediul înconjurător și asimilat, transformat după trebuință). De asemenea tot ce stă la îndemâna aparatelor noastre, tot ceea ce se poate modifica în vederea scopurilor noastre, ar trebui — în conformitate cu acest mod de a vedea — să fie privit ca o prelungire a noastră. Ajungem deci, prin înglobare succesivă, la o continuitate strânsă între corpul nostru și restul lumii corporale, dar nu în sensul materialist, ci în sensul că lumea întreagă e corpul fiecăruia din noi.

Criteriul pe care l-am propus noi (corpul nostru e câmpul de acțiune directă a subiectivității noastre, tot ceea ce poate fi pus în mișcare în mod endodinamic), ar conduce din potrivă printr-o eliminare succesivă să reducă corpul nostru la neant, rămânând subiectivitatea pură, izolată și opusă lumii corporale. Urmarea logică e în cazul acesta, un dualism hotărât, tranșant, radical. De fapt, acest dualism e poate nu o concluzie, ci chiar premisa dela care pornim: dualismul experienței interne și al experienței externe.

Ceea ce e dat chiar copilului în epoca primelor sale experiențe, nu e decât subiectivitatea, slaba și obscura subiectivitate pe care el nici n'o bănuiește încă, pentru că în clipa aceea nu i s'a opus încă mai nimic. Tot ceea ce află de aci înainte e un câștig *a posteriori*, plin de toată relativitatea și de tot fortuitul lumii empirice. Între aceste câștiguri e și ideea de corp propriu — opus corpurilor celorlalte — idee care niciodată nu se va preciza ca adevărurile geometrice, dat fiind caracterul ei aposterioric.

Tot ce învățăm, tot ce urmărim să învățăm, tot ce știința tinde, în generalitatea ei, să clarifice, e în ultimă analiză căutarea hotarelor dintre subiectiv și obiectiv. În măsura în care se precizează ele, se lămurește implicit și care e câmpul de acțiune directă al subiectivității (ceea ce limba franceză ar exprima mai plastic prin: *«la portée de la subjectivité»*).

Cum aceasta se face treptat, o putem constata din multele derogări și deci greșeli la cari suntem supuși când controlul conștient nu se exercită îndeajuns.

Trecem mâna pe frunte pentru a alunga o idee obsedantă; urmăim cu ochii și cu corpul chiar, piatra pe care o aruncăm și schițăm o mișcare corectivă dacă vedem o deviere dela țintă, ca și cum această mișcare mai poate folosi la ceva. Fie că ignorăm, fie că neglijăm momentan deosebirea între corpul nostru și lumea externă, rezultatele sunt aceleași și apar în mod fatal, din lipsa controlului. Neglijarea poate fi neintenționată dar poate

fi și intenționată, din cauza unei insuficiențe teoretice; câte odată unele reflexe mai tari decât noi ne fac să agisăm în mod endodinamic asupra lumii — asupra lumii externe ca asupra noastră însăși. Camille Maclair remarcă într-una din profundele meditații asupra muzicii:

«Si le mélomane pense qu'un passage doive être plus lent, «selon sa jouissance, que l'orchestre ne le présente, il sursaute «de fureur subite, tout son corps rectifie la mesure, se tend «comme pour retarder l'orchestre»¹⁾.

O astfel de mișcare reflexă reprezintă un mod de activitate care se pare că odată eră obicinuit și prezentă iluzia unei eficacități, iar cu încetul reflexiunea l-a înlăturat ca anodin.

El supraviețuiește nu atât în calitate de obicei ereditat ci în virtutea unui idealism congenital ce zace ca premisă apriorică la baza oricărei vieți sufletești.

Acel idealism congenital nu e atenuat decât de necesitatea de a-și călăuzi acțiunile externe prin concepții mintale cât mai adecuate acestor acțiuni.

Când însă o astfel de mișcare e produsă de credința că într-adevăr va putea influența lumea corporală înconjurătoare; când se postulează o atât de strânsă continuitate între lumea externă și persoana noastră încât o inervațiune volițională e suficientă pentru a interveni la distanță în fenomenele naturale; când deci «la portée de la subjectivité» e atât de rău cunoscută încât impietează hotarele obiectivului, atunci avem aface cu aceea din manifestările magice pe care Leuba o numește magia voluntară și căreia credem că-i convine mai bine denumirea de magie endodinamică: ea constă în atitudinea endodinamică aplicată la fenomenele lumii înconjurătoare deci un endodinamism universal.

Cum inervațiunea volițională e greu de distins de forța inherentă ideilor, cum ideile ele înșile nu sunt decât un început de acțiune, un început de «inervațiune», cum mișcarea volițională începe a se realiza chiar din clipa în care e gândită și numai intervenția inhibitivă o oprește, urmează că endodinamismul e o formulă care convine nu numai magiei voluntare ci și celorlalte specii analizate. Putem deci să lărgim puțin sfera acestui termen pentru a deșumi cu el nu numai influența intervențiunii voliționale asupra lumii exterioare dar atât a intențiunii cât și a fenomenelor pur intelectuale: reprezentare și concept. Astfel endodinamismul poate caracteriza magia în întregime și putem da ca formulă generală următoarea: *Fenomenele magice sunt încercări teoretice cu destinație utilitară, insuficiente din punct de*

1) La religion de la musique, pag. 16.

vedere logic din pricina unei inerente ignoranțe despre limitele și câmpul de acțiune al subiectivității, ignoranță manifestată prin atitudinea endodinamistă aplicată lumii externe.

Magia e astfel numai o quasi-știință pentrucă în vederea unui rol pragmatic adoptă o mentalitate nepragmatică, inaplicabilă.

D

Aplicări: Magia mimetică.

Magia mimetică sau homeopatică alcătuește o diviziune aparte în teoria lui Frazer, e un total de credințe și practici cari își pot găsi, fiecare în parte, un loc în grupurile diviziunii lui Leuba — deci între cele analizate. Unele au o strânsă analogie cu cazul psihologic al melomanului citat din Camile Mauclair sau al asvârlitorului de pietre. Așa: Locuitorii din Galela nu vor trage niciodată cu arcul, de sub un pom fructifer căci cred că pomul va rămâne neroditor: fructele vor cădea ca săgețile¹⁾. Deasemeni țărani bavarezi zic că nu e bine să lași să cadă altoiul pe jos căci pomul ce va eși din el își va pierde fructele²⁾.

Avem și aci niște credințe ce trebuiau să servească de expresie a unor legi naturale de detaliu. Determinismul nu lipsește unor asemenea concepții dar raportul pe care-l exprimă nu e decât raportul metafizic între două reprezentări — deci tot postulatul unei identități ce-ar exista între relațiile elementelor lumii obiective și relațiile posibile ale oricăroră din elementele lumii subiective. În cazul prezent jocul posibil al imaginației adegueză jocul elementelor lumii reale: imaginea unei mișcări apare ca putând influența asupra unei mișcări reale sau chiar producând-o.

În alte cazuri pe cari Frazer le consideră ca exemple de magie mimetică, vedem forma, aspectul — element static, influențând asupra unor mișcări, asupra unor forme sau asupra soartei chiar a unui obiect.

Interesant e un caz de magie mimetică bazat pe gândirea metonimică:

Chinezii cred că forma unui oraș influențează asupra destinelor sale. «Se povestește de pildă că odinioară orașul Tsuen-chen-fu, al cărui plan amintește forma unui crap, eră ades jefuit de locuitorii orașului vecin: Yung-chun, clădit în formă de plasă.

Atunci locuitorii din Tsuen-chen-fu, făcură să se construiască în mijlocul cetății lor două pagode enorme. Aceste pagode care domină încă și azi orașul, exercitară cea mai fericită in-

1) Frazer, op. cit., pag. 38.

2) Loc. cit.

fluentă asupra destinelor sale: ele de atunci împiedică plasa imăginară de-a mai cădea și de-atunci cetatea fu liniștită»¹⁾).

De asemeni fluxului și refluxului s'a atribuit totdeauna de mai toate popoarele de coastă, o strânsă legătură cu viața și moartea oamenilor²⁾ (în Olanda, Germania de Nord, Bretagne cum și în Madagascar, Australia, etc.).

Acum ne vom mai opri asupra unui caz, în special eloquent :

O bucată de mărgean, roasă de apă, seamănă câte odată cu fructul arborelui de pâine. Cel ce găsește o asemenea bucată o pune la rădăcina unui arbore de pâine pentru a face recolta mai abundentă. Dacă farmecul are efect, omul permite concetățenilor — în schimbul unei sume de bani convenite — să-i aducă pietre ce-ar semăna cu fructul cevă mai puțin ca a sa, el va pune pietrele lângă a sa, care le va transmite astfel puțin din puterea ei³⁾).

Vedem aci intervenind și ideea de forță care se și transmite, idee înrudită cu ceea ce am mai întâlnit sub numele: Mană, Manitu, Șuringa, etc.

De fapt pentru cazul citat există desigur o forță în joc: e «propria energie» de care vorbește Jevons, e în primul rând acel «excedent memorial» capabil de-a agisa ca o forță latentă ce se deșteaptă, e forța ce-o are ideea de a se realiza, — (la magicienii) e eficacitatea intenției și a reprezentării, eficacitatea directă a elementelor subiective în lume.

Astfel se naște și animismul, care după Tylor e urmarea și aplicarea unei simple analogii logice pe care primitivul o stabilește între el și natura neînsuflețită.

Aci e în cea mai largă măsură baza a tot ce în credințele primitive s'a numit antropomorfism.

Din cele de mai sus putem scoate și o concluzie aparținând mai mult altui domeniu.

Contrar convingerii care domină, că realismul e atitudinea inițială a minții omenești, că e caracteristica simțului comun — (care nu e totdeauna și bunul simț) — cele ce constatăm ne pot determina să începem a ne îndoi dacă nu cumva teza contrarie ar corespunde adevărului:

Se pare că venim pe lume idealiști și solipsiști. Toate concesiunile pe cari le facem treptat realismului sunt datorite unei presiuni pe care o suferim dela necesitatea de acțiune. Totuși niciodată nu ne putem despărți decât iluzoriu de acest mod de a

1) Frazer, op. cit., pag. 49.

2) A se vedea și Frazer, op. cit., pag. 45.

3) Idem, pag. 44.

vedea, unicul armonic, unicul ce prezintă o perfecțiune sistematică rațională, pentru că e unicul aprioric și pentru că chiar el e tulpina pe care se grefează puțin câte puțin datele empirismului. De aceea cu toate eforturile contrarii, tot pe baza acestui idealism substratual, profund sufletească și implicit rațiunii trebuie să se poată realiza o sistematizare filozofică a întregului nostru capital de cunoștințe deductive și inductive.

Tratând obiectivul ca o parte a subiectivului, totul este să stabilim o linie de demarcație între el și subiectivul pur. Ne trebuie o formulă a raporturilor dintre extern și intern, transitiv și immanent, — fizic și psihic.

Atitudinea aceasta nu e cea mai nouă — ci cea mai veche. Este întrucâtva de reflectat asupra faptului că Budismul fonciarmente idealist, înfloră în vecinătate și în epocă apropiată cu Mazdeismul lui Zoroastru — caracterizat prin mentalitatea cea mai vizibil magică.

Eugeniu Sperantia.

DESPRE METOADELE PSIHOLOGIEI

(Rezumatul comunicării făcute la Societatea română de Filosofie
la 9 Decembrie 1915)

Nicăieri poate mai mult decât în studiul psihologiei nu se confirmă mai bine adevărul cugetării lui Descartes: *La méthode crée les résultats*. Având un cadru peste măsură de vast și metode de cercetare restrânse, reducându-se în ultima analiză la introspecțiune, psihologia, care se ocupă cu funcțiunile sufletești a traversat diferite faze și a suferit diferite crize, care au zguduit chiar fundamentele acestei științe.

În cele mai multe tratate de psihologie se dă precădere introspecțiunii sau intuițiunii, care ar fi singura și adevărata metodă de psihologie.

Influența considerabilă a lui Descartes, s'a exercitat până acum 50 ani asupra filosofilor și savanților, care s'au ocupat de psihologie, dar Auguste Comte s'a ridicat în contra observațiunei interioare, căci aceasta produce atâtea opinii după numărul acelor care se ocupă cu introspecțiunea. În urmă — și aci e un mare adevăr proclamat de Comte — psihologia nu e altceva decât fiziologia centrilor nervoși sau mai bine zis un capitol de biologie generală.

Ribot, admite că observațiunea interioară e metoda fundamentală a psihologiei, recunoaște totuși că aptitudinea la introspecțiune nu e dată în mod egal tuturor. Unii o posedă în grad înalt, aceștia sunt născuți psihologi; prin urmare introspecțiunea are un caracter pur individual, iar psihologia, neputând trece limitele conștiinței individuale, nu poate atinge caracterul generalității, care e baza oricărei științe. Dacă psihologia s'ar mărgini la introspecțiune, ea ar încetă de a fi o știință ade-

vărată și ar deveni istoria fenomenelor de conștiință ale unui individ. De aceea s'a simțit necesitatea de a se introduce metode noi în studiul fenomenelor psihice, și aceste metode au schimbat nu numai ipotezele propuse pentru interpretarea psihismului, dar chiar și obiectul psihologiei.

W. James a definit, după Ladd, că subiectul psihologiei este descripțiunea și explicațiunea stărilor de conștiință, iar prin stări de conștiință înțelege: senzațiunile, dorințele, emoțiunile, percepțiunile, raționamentele, etc. În urmă, un număr restrâns de autori au introdus în câmpul psihologiei și procesele inconștiente, care joacă un rol atât de însemnat în activitatea noastră psihică. Experiența a arătat că auto-observațiunea nu permite analiza precisă a fenomenelor conștiinței, de aceea vedem că mai mulți psihologi se adresează experienței, care se prezintă sub 3 forme principale: 1° Studiul direct al fenomenelor fiziologice, prin urmare indirect al stărilor de conștiință concomitente. 2° Studiul direct al fenomenelor psihice. 3° Studiul turburărilor patologice, ca un proces de descompunere și de analiză. De unde termenii de: Psihologie fiziologică, Psicho-fizică și Psihologie patologică.

Dar aceea ce a modificat cu desăvârșire vederile noastre asupra proceselor psihice sunt progresele considerabile realizate în biologie și în fizico-chimie.

Biologii caută să reducă cele mai multe din fenomenele noastre psihice și în special voința și memoria, la fenomene fizico-chimice, adică la energii materiale bine cunoscute. Promotorii acestei idei sunt în special J. Loeb și G. Bohn. Chimia fizică a condus pe acești autori să recunoască la animalele cele mai inferioare 3 ordine principale de fenomene: *tropismele*, *sensibilitatea diferențială* și *memoria celulară*.

După Loeb, animalele sunt mașini chimice, iar analiza științifică a fenomenelor numite psihice, trebuie să aibe drept scop de a studia legile fizico-chimice, care guvernă aceste fenomene. Iată câteva rezultate mai importante ale aplicațiunii chimiei fizice la psihologie :

Exemplul cel mai simplu de tropism, e tendința pe care o au oarecare animale de a sburâ spre lumină. E vorba de o impulsune sau de manifestățiunea unui instinct, căruia animalul nu-i poate rezistă și se ascamână cu manifestățiunea unei pa-

siuni oarbe, care stăpânește pe om. Aceste animale au în ochii lor, și câteodată în piele, substanțe foto-sensibile, care încearcă o prefacere chimică sub influența luminei; produsele reacțiunii lucrează asupra contracțiunii muschilor corpului, în general prin mijlocirea sistemului nervos central. Dacă animalul primește lumina dintr'o singură parte, masa produselor foto-chimice de reacțiune, e mai mare de această parte, ca din partea opusă. Rezultă o inegalitate în energia musculară a celor două jumătăți a corpului. Interpretarea fizico-chimică a acestui fenomen, în aparență voluntar, este asemănătoare cu aceea a fenomenelor foto-chimice în natura moartă, adică legea lui Bunsen și Roscoe. Această lege proclamă, în general, că efectul foto-chimic este egal cu produsul intensității luminei prin durata luminării. Nu putem intra aci în toate amănuntele reacțiunilor animalelor față de lumină.

Orice forță a mediului exterior are tendința de a schimba echilibrul chimic al unui animal, dar deseori echilibrul tinde a se restabili. Intervențiunea unei influențe trecute în viața actuală a acestei ființe se numește memorie. Plecând dela o idee genială, expimată de Hering: instinctul este, spre a zice astfel, o memorie a speciei, Semon s'a silit să demonstreze, că nu e vorba de o simplă analogie, ci de o identitate profundă în cauzele care produc viața organică.

Când o iritațiune, care are loc în substanța vie a unei ființe, a încetat cu desăvârșire, iar protoplasma se modifică în mod durabil, Semon vorbește de acțiunea engrafică, și numește engramă, modificatiunea însuși. Suma engramelor ereditare și individuale produse în acest mod, la o ființă vie, poartă numele de mneme. Aceste mneme, lucrează cu ajutorul iritațiunilor, venite din lumea externă pe care le conservă și le combină.

Tropismele sunt determinate de viteza relativă de reacțiuni chimice, care se petrec simultan în elementele simetrice ale suprafeții animale. Loeb a făcut cunoscut o a doua clasă de fenomene, care „sunt determinate printr'o *schimbare* bruscă a vitezei reacțiunilor chimice, într'acelaș element al suprafeții” și a grupat aceste fenomene sub denumirea „sensibilitate diferențială”. Exemplul cel mai simplu ne e dat de vermele tubicol, care se retractă sub influența întunecului.

Progresele imense realizate de biologie și de fizico-chimie,

care ne-au arătat că fenomenele vieții de orice natură sunt supuse la legi, care sunt urmarea legilor echilibrelor chimice, a dat o lovitură de moarte explicațiilor finaliste în psihologie, care sunt înlocuite prin explicațiunile cauzale. Ceeace face un animal, nu e în totdeauna în interesul lui, căci tropismele pot conduce animalele la moarte, iar sensibilitatea diferențială nu e perfect adaptată.

O altă metodă de investigație a activității psihice a omului și a animalelor este metoada anatomică. De aproape 3000 ani, Democrit și Anaxagora, au examinat și disecat creierul în scopul de a smulge secretele formațiunei ideilor. Metoada anatomică a fost o mare decepțiune pentru unii psihologi și cugetători; așa s'a întâmplat cu Goethe altădată și în timpurile noastre cu Bergson, și ceeace e mai curios cu Jacques Loeb. Nu împărtășim de loc modul de a vedea al acestor oameni eminenți. Într'adevăr anatomia comparată, istologia fină a centrilor nervoși și în special a scoarței creierului, au dus la rezultate surprinzătoare, care luminează foarte viu psihologia actuală sau psihologia obiectivă.

Deja Broca, și mai cu seamă Edinger, studiind encefalul vertebratelor, ne-au dat noțiuni foarte folositoare pentru studiul facultăților psihice ale animalelor. Nu avem decât să cităm cercetările făcute asupra archi-paliului animalelor macrosmatice și microsmatice.

Dacă omul ar putea să cunoască cercul noțiunilor mamiferelor macrosmatice, el ar întâlni fără nici o îndoială, reprezentațiuni cu totul deosbite decât acelea, pe care le cunoaște. Reprezentațiunile noastre vizuale, a căror complexitate și plasticitate sunt atât de mari grație viziunii binoculare, reprezentațiunile sunetelor, tot atât de complexe, în care se manifestă puterea limbajului, lipsesc la aceste animale; dar în locul lor există o lume minunată de imagini olfactice, care prin bogăția și variațiunea ei întrece tot ceeace ne putem închipui prin imaginațiune. Metoada istologică aplicată la studiul comparativ al scoarței cerebrale, în seria animală, e de cel mai mare folos pentru studiul fenomenelor psihice la animale, iar metoada anatomo-clinică ne-a permis să analizăm și să pătrundem mecanismul fenomenelor psihice mai înalte, ca afazia, apraxia, și diferitele forme de agnoscie.

Ce să mai zic despre cito-architectonie, myelo-architectonie și myelo-genie, care ne-au permis să găsim un substrat anatomic pentru cele mai înalte funcțiuni psihice. Dar psihologia comparată, grație cercetărilor lui Pavlov și elevilor lui, ne-a permis să studiem în mod obiectiv și în condițiuni normale funcțiuni nervoase ale scoarței cerebrale.

Nu mai puțin interesante sunt metoda labirintelor, a imitațiunii și a dresajului. Într'un timp de câteva decenii, psihologia obiectivă grație metodelor noi de investigațiune, a făcut mai multe și mai sigure progrese, decât a realizat în decurs de veacuri psihologia clasică subiectivă, cu ajutorul introspecțiunii, metodă care de asemenea are oarecare valoare, dar e limitată și supusă la multe erori.

Dr. G. MARINESCU

VIATA SUFLETEASCA OBIECT AL PSIHOLOGIEI

Vieța suflească, acea care constituie obiectul Psihologiei, este condiționată de existența unei individualități conștiente. Vieța suflească, se mai poate concepe și ca simplu epifenomen al materiei, care să se producă cu necesitate pe urma fenomenelor materiale, cum se produce spre ex. fenomenul de lumină prin încălzirea unui cărbune până la incandescență, dar o asemenea vieță suflească o putem concepe numai ca ipoteză; în experiența noastră concretă noi nu cunoaștem decât pe aceea care este condiționată de o individualitate conștientă. Vieța suflească, pe care vreă să o înțeleagă și să o explice Psihologia, este aceea pe care o găsim în experiența concretă, iar nu aceea pe care, ca ipoteză, o putem extinde peste tot locul oriunde sunt date anumite condițiuni materiale. Pe această din urmă o putem utiliza ca pe o concepțiune ajutătoare, pentru a ne explica pe cealaltă mai restrânsă, care este condiționată de existența unei individualități conștiente și care singură constituie principalul obiect al științei Psihologiei. O impresie de culoare; o emoțiune de plăcere sau durere; o asociare de reprezentări în memorie; o reacțiune expresivă a unei stări sufletești, etc., etc., intră în cadrul Psihologiei, numai întrucât fiecare dintre acestea intră ca parte în complexul unei individualități conștiente, indiferent dacă această individualitate cuprinde un singur om sau un popor întreg; întrucât însă fiecare din faptele de mai sus este luată în afară de orisice legătură cu individualitatea conștientă, și este considerată ca epifenomenul unui substrat material, întru atât fiecare din ele nu intră în cadrul Psihologiei, ci al Fisiologiei. Bine înțeles, nu este de neglijat și studiul făcut asupra vieții sufletești din acest punct de vedere fisiologic; el a și dat până acum foarte

frumoase rezultate; nu mai puțin adevărat este însă că studiul acesta are în vedere o viață sufletească ipotetică, iar nu viața pe care o cunoaștem noi în experiența concretă, și pentru care rămâne totdeauna îndreptățit un studiu special, tocmai acela pe care îl întreprinde știința Psihologiei.

Acest adevăr elementar a întâmpinat și întâmpină încă multe dificultăți până să se înțeleagă și să se primească. Prima dificultate stă în faptul că el contrazice analogia pe care fiecare este înclinat să o stabilească între obiectul Psihologiei și obiectul celorlalte științe naturale. Cum Psihologia este o știință venită mai în urmă, fiecare este tentat să-i găsească analogii de obiect cu științele mai vechi. Astfel i s'a trecut cu împrumut Psihologiei, obiectul Fiziologiei, înainte de a-și descoperi ea obiectul său propriu, și s'au pornit cercetări psiho-fiziologice și psiho-fizice, înainte de a se începe cercetări curat psihologice. Amestecul științelor anterioare a mers așa de departe, încât pe la sfârșitul secolului al XIX-lea eră un adevărat curaj, când cineva susținea Psihologia ca o știință deosebită de Fiziologia centrilor nervoși. De altminteri încurajarea acestui amestec vine de demult. Din timpurile cele mai vechi ale culturii omenești punctul de vedere propriu psihologic a avut să sufere numeroase știrbiri din partea concepțiilor materialiste. Dela primele denumiri, care s'au dat faptelor din viața sufletească, s'au creat echivocuri care aveau mai în urmă să împedice constituirea unei științe speciale pentru viața sufletească. Cuvintele de suflet, spirit, conștiință, individualitate, impresie, imagina, memorie, etc., pe care le utilizăm în Psihologie, toate sunt formate din rădăcini, care au avut la început semnificația de fapte materiale și care numai prin analogie au fost întrebuințate în urmă pentru semnificația faptelor sufletești. Omul s'a descoperit pe sine, numai după ce a reușit să se orienteze și să se statornicească în mijlocul naturei materiale. Este meritul psihologilor contemporani, și în special al lui William James și al lui Th. Lipps, dacă s'a putut ajunge în cele din urmă astăzi la înlăturarea confuziunii de până acum, și s'a putut impune înțelesul pe care trebuie să-l aibă viața sufletească pentru Psihologie.

Să vedem în ce consistă individualitatea conștiință, grație căreia dobândim obiectul unei științe noi în deosebire de științele biologice.

Științele biologice ne au obișnuit de mult cu ideea, că mișcările animalelor nu sunt determinate în mod direct de impresiunile externe, ci de impresiunile externe în unire cu experiența individuală a fiecărui animal. În materia nervoasă a animalului se acumulează dispozițiunile rămase dela actele lui trecute, și acestea constituiesc experiența lui individuală, care intervine de câte ori animalul este să reacționeze la o nouă impresiune primită din afară. Experiența individuală este acel ce variabil, care caracterizează mișcările sufletești ale animalului. Cu cât experiența este mai bogată și materia nervoasă mai primitoare de dispozițiuni, sau de engrame, după denumirea dată acestora de R. Semon, cu atât și mișcările animalului, ne mai putând fi ușor descompuse în simple reflexe, se consideră ca sufletești. Animalele cu o constituție nervoasă prea rudimentară, cum sunt cele studiate de J. Loeb în *La Dynamique des phénomènes de la vie*, sunt fără umbră de inteligență sau de voință, căci ele, lipsite fiind de experiența individuală acumulată, se mișcă după legile mecanice ale tropismului: sunt atrase de lumină, de umbră, de miros, de gravitațiune, și de orice excitațiune fizică mai forte. Animalele, cu o constituție nervoasă mai complicată, în care își găsește loc o bogată acumulare de engrame, au aparența unor ființe sufletești, fiindcă la acestea mișcările nu urmează de aproape excitațiunilor fizice ci par determinate de o inteligență și de o voință. În fond însă și unele și altele urmează după aceleași legi biologice; mișcările lor sunt determinate de cauze identice, cu singura deosebire că unele sunt mai complicate și altele mai puțin complicate; la unele cauza determinării o găsești în însăși condițiunile actuale ale vieții animalului, pe când la altele în condițiunile trecute și actuale.

Iată acum și concluzia logică la care poate duce aceste rezultate, în ceea ce privește caracterizarea individualității conștiente. Individualitatea conștientă, după Fisiologic, este una și aceeași cu acumularea experienței individuale a animalului. Aceea ce ne-am deprins să numim astfel este un cuvânt rezumativ al unor complexe funcțiuni biologice, dar care toate se pot reduce la dinamica simplă și constantă a fenomenului vieții elementare pe care îl găsim până și în animalul cel mai rudimentar. Individualitatea conștientă, ca o determinare specială a vieții, de pe urma căreia să rezulte o diferențiere între viața biologică în

genere și viața suflătească în special, este pentru Fisiologie în genere un fel de creațiune *ex nihilo*, pe care nimic nu o poate îndreptăți științificește, ci pe care cel mult o poate scuza ignoranța persistentă a filosofilor în asemenea cestiuni. Ce au Psihologii de obiectat la această părere? Mai întâi, în ceea ce privește alegerea cuvântului, dacă este bine să se zică experiență individuală și nu individualitate conștientă, ei n'ar avea nimic de obiectat. Cuvântul este indiferent în această discuțiune. Fie că s'ar zice de astăzi înainte, în loc de individualitate conștientă, experiența individuală, cum s'ar mai fi putut zice: «eu», «personalitate», «conștiință de sine», sau mai pe scurt, «conștiința», cuvântul, oricare ar fi el, este indiferent; important este de stabilit faptul care se denumește prin acest cuvânt. Și în privința faptului, pe care Fisiologia îl suprimă, sau în tot cazul îl reduce cu desăvârșire, psihologii nu pot fi de acord cu părerea fiziologilor. Pentru Psihologie faptul există la baza determinării vieții sufletești, și el nu se poate reduce la dinamica fenomenelor vieții elementare, după cum afirmă J. Loeb.

Să examinăm acum punctul de vedere psihologic. El se sprijină pe două feluri de argumente. Pe argumente indirecte, scoase d'in dovedirea insuficienței punctului de vedere fiziologic, și pe argumente directe, scoase din observarea vieții sufletești. Să începem cu argumentele indirecte. Fisiologia reduce individualitatea conștientă la rolul de acumulator al experienței trecute. Fiecare individ acumulează, grație experienței sale trecute, dispozițiuni nervoase, care se interpun în calea vieții sale făcând-o pe aceasta din ce în ce mai complicată. Cu asemenea dispozițiuni înmagazinate, individul uneori nu reacționează de loc la impresiunile externe, iar alte ori, fără să fie date impresiunile reacționează în mod spontan; în amândouă cazurile însă fenomenul dinamic este același, zic fiziologii, numai că atunci, când individul nu reacționează, impresiunea externă a rămas în creier ca dispozițiune pentru viitor, iar atunci când reacționează în mod spontan, impresiunea nu lipsește, ci ea trebuie căutată în dispozițiunile care au rămas din experiența trecută. În toate cazurile, aceea ce numim noi individualitatea conștientă, se poate rezolvi în acte reflexe elementare, care sunt înmagazinate la unii indivizi în măsură mai mare și mai complicată, iar la alți indivizi în măsură mai mică și mai simplă. Acesta ar fi rolul individualității

conștiințe; să vedem acum organizarea materială pe care o are această individualitate conștientă după Fisiologie. Aci ne așteaptă o mare surpriză. Organizarea materială a dispozițiilor, menită să fie un acumulator pentru experiența viitoare a individului, nu seamănă întru nimic cu îngrămădirile pe care le cunoaștem noi în lumea materială. Pentru a permite acumularea dispozițiilor sufletești natura nu sporește cantitativ masa nervoasă, ci o diferențiază într'un mod cu totul special: Ea creiază o ierarhie centralizatoare, păstrând aproape aceeași masă nervoasă. Cu cât individualitatea conștientă a individului se afirmă mai mult, cu atât sistemul său nervos este mai centralizat. Animalele inferioare sunt adevărate republice din punctul de vedere al organizării sistemului nervos, iar animalele superioare, nu se caracterizează atât prin volumul creierului, cât prin diferențierea ierarhică a acestuia. Centrii corticali au alte funcțiuni decât centrii subcorticali și medulari, iar viața sufletească a animalului este, cu atât mai dezvoltată, cu cât diferențierea între aceste funcțiuni este mai bine stabilită. Natura a înlocuit astfel procesul de îngrămădire cantitativă a elementelor nervoase cu un proces de diferențiere «sui generis», ori de câte ori a voit să ajungă la o dezvoltare a vieții sufletești și prin urmare la o dezvoltare a experienței individuale. Experiența individuală, sau individualitatea conștientă cum ziceam noi, în loc să o găsim îngrămădită lângă centrii nervoși primitivi, noi o găsim delegată în centrii separați, cari au o valoare ierarhică iar nu cantitativă, față de cei primitivi. Aceasta este prima surpriză. Dar nu este singura. Natura nu se mulțumește să schimbe procesul cantitativ într'un proces de diferențiere «sui generis», ci după ce creiază centrii corticali superiori, cărora le revin stările superioare de conștiință, ea organizează funcțiunea acestora într'un mod și mai surprinzător. Funcțiunea acestor centri este așa de sintetică, încât cu greu se mai poate găsi legătura dintre anumitele lor funcțiuni sufletești și anumitele lor funcțiuni fiziologice. Între toți acești centri se stabilește o solidaritate intimă, care desfide ori și ce comparațiune cu fenomenele materiale cunoscute nouă. Fisiologii, care recunosc acest lucru, ne și vorbesc de scoarța cerebrală ca de o *terra incognita*; iar acci care nu recunosc încă acest lucru caută un refugiu în ipoteza centrilor de asociațiune. Scoarța corticală a creierului, zic

aceștia, este afectată mai ales centrul de asociație, care sunt cu atât mai necesari, cu cât viața sufletească este mai dezvoltată. Un animal superior are judecată și voință numai grație centrilor de asociație. Acești centrii formează cea mai prețioasă diferențiere cerebrală, căci în ei se localizează cele mai înalte stări sufletești. De aceea centrii de asociație au și câștigat în timpul din urmă o foarte mare favoare în cercul tuturor fiziologilor. Ei sunt, precum am zis, ultimul refugiu al explicării fiziologice. Dar un refugiu care se plătește, de către acei care aleargă la dânsul, cu prețul renunțării la toate superbe pretenții ale Fiziologiei. În adevăr, din proprietățile acelei materii nervoase, care trebuie să ne explice viața sufletească, a rămas în cele din urmă foarte puțin. După ce prin organizarea în centri supraordinați și subordinați, o mare parte din materia nervoasă a fost despuată de funcțiunea superioară a conștiinței, acum și în partea rezervată acestei funcțiuni, centrii cei mai importanți sunt reduși a servi pentru asociere, adică a servi drept substrat de simplă posibilitate pentru funcțiunile superioare sufletești. După ultimul cuvânt al Fiziologiei, proprietatea, prin care materia se apropie mai mult de viața sufletească, și prin ajutorul căreia fiziologia încearcă înțelegerea și explicarea individualității conștiinței este proprietatea de asociere; adică proprietatea, care aproape se înțelege și fără un substrat material. Trebuie să recunoaștem, că pentru progresul științei psihologice, toate aceste rezultate ne sunt de prea puțin ajutor și că de altfel definiția materiei, ca o simplă posibilitate, eră cunoscută încă dela Aristoteles, fără ca Psihologia să profite prea mult după urma ei. Ipoteza centrilor de asociație este o mărturisire indirectă a neputinței în care se găsește Fiziologia de a fixa o localizare materială funcțiunilor superioare sufletești, și în primul rând este mărturisirea că fiziologiceste nu se poate înțelege caracterul de individualitate pe care viața sufletească îl are, în conștiința fiecăruia dintre noi.

Acestea sunt argumentele indirecte. Argumentele directe, pe care se sprijină punctul de vedere psihologic, sunt cu mult mai numeroase, fiindcă ele se întâlnesc la fiecare pas în studiul vieții sufletești. Psihologia întreagă este plină de dânsule, de aceea nici nu vom face, decât să le indicăm în forma cea mai concisă posibilă. Ori și cine observă o viață sufletească se convinge de îndată că actele de conștiință există numai grație core-

lațiunei în care ele stau cu o individualitate conștientă. Cea mai simplă senzațiune este totdeauna senzațiunea cuiva și se produce numai în acord cu individualitatea cuiva. Din bilioanele de ondulațiuni ale eterului, noi percepem o mică parte ca excitațiuni de lumină, și anume pe acelea care se produc între numărul de 300 — 700 pp., iar din restul celorlalte câteva sunt percepute ca temperatură și cele mai multe nu sunt percepute de loc. Cauza acestei selecțiuni nu stă însă în natura externă a oscilațiunilor eterului, ci în cristalizarea proprie a individualității noastre conștiente. Cu o altă individualitate am percepe altfel culorile, și de fapt așa se și întâmplă în lumea animală. Sunt animale care percep ondulațiunile de dincolo de ultra violet, pe care nu le percepem noi și sunt animale care nu ajung până la percepția noastră. Tot așa cu tonurile, și cu toate celelalte senzațiuni. Avem senzațiunile, nu pe care o conștiință în genere le-ar putea avea, ci senzațiunile pe care le selectează conștiința noastră. În aceea ce privește stările sufletești mai complicate adevărul acesta este încă și mai evident. Ori și ce stare sufletească mai complicată, se actualizează numai într'o conștiință individuală complicată; aceea ce nu convine, adică nu se poate legă de interesul unei conștiințe, nu există sufletește. În viața sufletească nu există fapte în rolul de comete fără rost, ci totdeauna fapte în rolul de planete bine ordonate.

Argumentele Psihologiei merg însă mai departe și arată rolul pozitiv pe care îl are această individualitate în viața sufletească a omenirii întregi. Omul face parte dintr'un anumit grup social și dintr'o anumită epocă, așa că individualitatea sa conștientă nu se formează numai din experiența proprie, ci și din experiența altora. Indivizii, care trăesc într'un mediu de cultură ridicată, dobândesc din primii ani ai vieții lor o conștiință care îi face să vadă mai clar în lumea externă, căci ei văd nu numai cu ochii lor, ci și cu ochii celor ce au trăit înaintea lor. Un sălbatic, care n'are cuvinte pentru toate culorile, nici nu va ști că de fapt are aceste culori, pe când din potrivă omul cult prin ajutorul cuvintelor de care dispune, va reuși să-și acopere și intuițiunile care îi lipsesc. După ipoteza fiziologică a dispozițiunilor acumulate, colaborarea aceasta inter-individuală la formarea conștiinței este cu neputință de explicat. Și cu toate acestea ea constituie un fapt concret, care nu se poate elimina din studiul vieții sufle-

tești. Fiecare dintre noi simte constrângerea pe care o exercită asupra faptelor sale sufletești diferitele credințe și tradițiuni ale societății în care s'a născut; fiecare are orizontul conștiinței, pe care îl impune mediul în care el trăește, iar nu pe acela care se formează treptat prin acumularea experienței individuale. Dela primii ani ai vieții sale, europeanul se servește de abstracțiunea cuvântului și își deschide voinței sale îndrumări cari sunt sugerate de idealurile societății.

Europeanul, prin influența mediului social, este făcut atent asupra unor lucruri, pe când sălbaticul din centrul Africei asupra altora; de aceea fiecare dintre ei vede lumea în mod diferit. Este un fapt bine cunoscut, că sălbatici se orientează după auz și miros cu mult mai sigur decât oamenii culți; cercetându-se însă, prin aparate exacte, senzațiunile de auz și de miros ale sălbaticilor s'a constatat, că fiziologicește ele sunt aceleași la sălbatici ca și la europeni; prin urmare aceea ce determină orientarea sigură a sălbaticilor nu vine din natura senzațiunilor lor de auz și miros, ci din corelațiunea pe care o găsesc aceste senzațiuni în conștiință, ca totalitate.

Cei mai mulți dintre oameni trăesc chiar sufletește cu o conștiință de împrumut, fiindcă primesc fără împotrivire toate câte le sugerează mediul social. Sunt oameni fără sentimente religioase, și cari cu toate acestea se conduc întocmai ca persoanele religioase; sunt oameni fără curaj și fără inteligență superioară, și cari, grație mijloacelor puse la dispoziția lor de mediul social trec drept curagioși și inteligenți. Animalele, în această privință, sunt cu mult mai sincere. Mica lor individualitate sufletească este rezultatul direct al experienței individuale. Fiecare animal are în conștiința sa numai atât cât a fost trăit de el sufletește. Omul însă este un animal creditat. El trăește cu împrumut din individualitatea altora. Este o inteligență superioară, fiindcă oamenii dinaintea sa au perfecționat abstracțiunea și cuvântul; este o comoară de sentimente frumoase fiindcă el poate să înțeleagă și să imiteze pe aceia cari au în adevăr asemenea sentimente. Omul actual are o individualitate care se spijină pe un complex de experiențe individuale, iar nu pe o singură experiență individuală; și cu toate acestea individualitatea fiecărui om actual nu se resimte în unitatea sa concretă, ea funcționează ca și cum ar fi eșită dintr'o experiență

unitară. Această penetrațiune intimă dintre elementele proprii originare și elementele de împrumut, care se operează în conștiința fiecărui om actual, dând naștere unității sufletești a acestuia, nu se poate niciodată explica prin ipoteza fiziologică. Fiziologia se menține la substratul uniform al vieții fiziologice, și în acest substrat există multe diferențe, dar în el nu găsim un indiciu pentru diferențele de perspectivă sufletească pe care le constatăm între oamenii care aparțin la diferite tipuri de cultură.

După ipoteza fiziologică ar trebui apoi că cu cât un om are o individualitate mai complexă, cu atât el să fie mai expus la erorile subiectivismului. De fapt, lucrurile se petrec altfel. Erorile subiectivismului: antropomorfismul și exagerarea personalismului, constituiesc apanagiul copiilor, a oamenilor incultți sau degenerați, deși conștiința acestora este mai puțin dezvoltată; pe când înțelegerea realistă și sigură o găsim la oamenii maturi și culti, care au o individualitate conștientă mai încheată. Aceasta dovedește că dezvoltarea sufletească nu este un proces de acumulare, ci de diferențiere; o conștiință cu cât este mai bogată în date personale și cu cât este mai extinsă în suprafață socială, cu atât este mai nepărtinitoare în oglindirea lumii reale. Conștiința nu este dar o oglindire pasivă a lumii reale, cu atât mai clară cu cât este mai curată și mai primitivă, ci este o oglindire datorită funcțiunii sale de construire; oglindire care ajunge să fie mai clară pe măsură ce funcțiunea de construire a conștiinței s'a perfecționat prin diferențiere. În viața pe care o numim sufletească, există atât cât se poate actualiza într'o conștiință omenească; iar într'o conștiință omenească se actualizează atât cât poate să se unifice într'o individualitate. După felul individualității, avem și perspectiva vieții sufletești. Între viața fiziologică a omului și a animalului sunt puține diferențe; de aceea din experiențele făcute asupra animalelor, oamenii de știință trag concluziuni asupra vieții fiziologice a omului; dar între viața sufletească a omului și a animalului este un abis, fiindcă omul are o individualitate conștientă, și animalul alta. Între viața sufletească a unui om și a altui om, de asemenea, dacă nu tocmai abizuri, sunt totuși mari diferențe, din aceeași cauză. De Fiziologia popoarelor, ne cum de a unei clase sociale, n'a vorbit nimeni până acum, fiindcă n'a avut nici o rațiune să vorbească.

vieța fiziologică fiind aceiași la toți oamenii, dar de Psihologia popoarelor, de Psihologia claselor sociale și chiar de Psihologia indivizilor în parte s'a vorbit, fiindcă există o rațiune, și anume, recunoașterea rolului pe care îl are individualitatea conștiință în determinarea vieții sufletești. Pe când vieța fiziologică se studiază fără a se ține seama de individualitatea organismului în care ea se găsește, de oarece această individualitate se presupune a fi fără înrăurire asupra legilor vieții fiziologice, respirațiunea, nutrițiunea, circulațiunea sângelui, etc., se fac după aceleași legi, fie că ele sunt observate la o pisică, sau la un tigru, — vieța sufletească se studiază de Psihologie totdeauna în legătură cu individualitatea conștiință în care ea se petrece, fiindcă această individualitate nu este indiferentă, ci ea determină legile vieții sufletești. Un copil nu este miniatura sufletească a unui om matur, ci este o individualitate de sine stătătoare, care își are vieța sa proprie sufletească și care trebuie studiată ca atare. Acela care își propune să dirijeze educațiunea unui copil și nu ține seama de această individualitate a copilului, — lucru ce din nenorocire s'a întâmplat foarte des până acum, — va fi condamnat la o veșnică sterilitate. Tot așa și acela care va încerca să completeze educațiunea unui sălbatic introducându-l în Universitățile din Europa. Vieța sufletească, studiată în „abstracto“, adică despărțită de orice individualizare a ei, este de prea puțin folos pentru Psihologie; aceea care folosește este totdeauna vieța sufletească studiată în „concreto“, adică vieța sufletească întrupată într'o actualitate de conștiință trăită.

Ajunși la acest rezultat însă, ni se poate ridica în potrivă o critică și încă pentru unii o critică formidabilă care să ne dărâme toată argumentarea de până aci. Anume, ni se poate obiecta că Psihologia, din momentul ce este silită să țină seamă de determinările individualizării conștiinței, pierde caracterul de știință. Știința nu se ocupă de indivizi, ci de legile generale ale indivizilor, iar Psihologia avându-și obiectul determinat de individualitate, nu mai este prin urmare știință. Fizica nu se ocupă de anumite fenomene ce se petrec într'o țară, sau chiar într'un continent, ci se ocupă de fenomenele fizice în genere, care se pot petrece chiar și dincolo de sfera lumii pământești. Tot așa Chimia, Fiziologia și toate științele teoretice. Științele matematice, înaltea, fac abstracție de orice substrat material, și se ocupă

de aceea ce este, sau, mai bine, trebuie să fie absolut și universal.

La această critică răspunsul este foarte simplu. Psihologia nu are ce căuta în rândul științelor teoretice abstracte, din momentul ce obiectul său nu se conformează postulatului de uniformitate și de universalitate pe care îl găsim adoptat de Fizică, Chimie și Fiziologie. Obiectul Psihologiei este mai concret decât al acestor științe; el are o determinare care îl face impropriu pentru generalizările abstracte cu caracter de universalitate. Vieța sufletească, de care se ocupă Psihologia, are anume, peste aceea ce se înțelege prin viața biologică în genere, o determinare în plus, care consistă tocmai în actualitatea conștiinței, și care la rândul său este aceea a unei individualități concrete. Aceea ce noi cunoaștem din experiența noastră, este viața concretă sufletească, și nu viața biologică în genere; pe cea biologică o construim ipotetic dând la o parte elementul de concretizare pe care îl aduce actualitatea conștiinței. Vieța biologică, în genere, este o viață redusă, dar nu o viață opusă celei sufletești. Fiind redusă, viața biologică poate satisface postulatului universalității din științele teoretice abstracte, pe când viața sufletească, fiind mai bogată în elemente concrete, nu poate satisface acestui postulat, iar știința care o are pe ea drept obiect nu este o știință teoretică abstractă în genul Fizicii, Chimiei și Fiziologiei. Din faptul însă că Psihologia nu este o știință teoretică abstractă, în genul Fizicii, Chimiei sau Fiziologiei, nu rezultă că ea încetează de a fi o știință. O asemenea pretențiune s'ar putea susține pe baza vechii definițiuni ce se dă științei de către filosofi mecaniști ai secolului al XVIII-lea, după cari, în fiecare cunoștință nu este știință decât atât cât se poate traduce în formule matematice, dar definițiunea aceasta este părăsită cu desăvârșire astăzi, fiind eronată. Dacă denumirea de știință nu o merită Psihologia, fiindcă aceasta se ocupă de determinările individuale ale vieții, atunci ce trebuie să zicem de istorie, bunioară, care ține seamă și de mai multe determinări individuale decât Psihologia? Atunci, chiar Fiziologia nu este propriu zis știință, decât întrucât ea se reduce la Fizică și la Chimie, sau, și mai precis, la Matematică! Atunci, tot ce este concret și individual trebuie gonit dintre obiectele științei! Cu modul acesta negreșit nu ar fi rațiune pentru existența unei științe a Psihologiei, dar ca să fim drepti trebuie să adăogăm, că nu ar fi rațiune nici pentru existența unei științe

a Fiziologiei, fiindcă și obiectul acesteia, viața biologică, este un concret care se poate rezolva în proprietățile generale fizico-chimice ale materiei. Prin urmare, cu pretențiunea aceasta, am ajunge să reținem ca obiect de știință numai proprietățile quazi-matematice ale materiei, adică latura cea mai abstractă a lucrurilor și faptelor din natură.

Evident dar, critica de mai sus nu se poate justifica în mod serios. Obiectul Psihologiei nu se impune din considerațiuni de ordine metodologică, ci se impune prin interesul pe care el, obiectul, îl are în sine. Psihologia s'a creat alături de științele celelalte teoretice, nu fiindcă ea venea cu metode noi necunoscute altor științe, ci fiindcă obiectul său prezintă o determinare nouă, care îl făcea să se deosebească de obiectul altor științe, și pe care avem interesul să o cunoaștem în mod precis, adică științificește. Căci dacă este util, negresit, să cunoaștem faptele vieții noastre sufletești din punct de vedere abstract, ca epifenomene ale materiei uniforme, așa cum le studiază Fiziologia centrilor nervoși, este și mai util încă să pătrundem în natura concretă a faptelor sufletești și să înțelegem cauzalitatea specială a acestor fapte, așa cum ele ni se prezintă în actualitatea conștiinței. Această pătrundere și înțelegere ne depărtează însă de punctul de vedere abstract al Fiziologiei centrilor nervoși și ne creiază un punct de vedere nou, care este acela al Psihologiei. Metodele pe care le întrebuințează Psihologia nu constituiesc avutul original al acestei științe ; avutul original care îi îndreptățește Psihologiei existența ca știință, stă în concretul vieții sufletești, care formează un obiect nou și nestudiat de celelalte științe. Concretul vieții sufletești residă în faptul că ea nu este o viață sufletească în genere, ci este viața care se actualizează într-o conștiință individuală.

C. Rădulescu-Motru

ISTORIA FILOSOFIEI ROMANEȘTI

— URMARE¹⁾ —

Când zicem că o scriere religioasă, așa cum este de ex. *Varlaam și Ioasaf*, pentru ca să fie socotită ca o scriere filosofică sistematică, oricât de nebulos sistematică ar fi ea, dar cu un început de sistematizare, trebuie să cuprindă cel puțin un început de precizare a dualismului logic²⁾, nu voim să spunem că această scriere trebuie să cuprindă într'un chip cu desăvârșire manifest o asemenea precizare, sau că autorul unei astfel de scrieri trebuie să aibă cunoștința deplină a unei atare precizări. Ci afirmăm numai că nu există, în istoria filosofiei, o scriere filosofică sistematică, oricât de timid filosofică și oricât de incomplet sistematică ar fi ea, care să nu aibă, între altele, la baza sa și un început de precizare a dualismului logic. Și voim să spunem că cel puțin prin această caracteristică, a dualismului logic, se deosebește o scriere filosofico-religioasă de una pur religioasă. Și tot astfel este de ex. cu o scriere pur religioasă. Când zicem că o asemenea scriere este cu totul deasupra dualismului logic și că ea se întemeiază înainte de toate pe revelație, nu voim să spunem că ea nu conține sub vre-o oarecare altă formă ceea ce într'o scriere filosofică numim dualism logic. Ci afirmăm numai că acest dualism poate fi sub orice altă formă, de ex. sub forma care s'ar putea numi morală, metafizică, etc., așa cum am văzut că el este

1) A se vedea fascicula I, precedentă, 15 Noembrie 1915 din prezentul volum (VIII) al „Studiilor Filosofice”.

2) Adică un început de precizare a raportului între sensibil și inteligibil, sau între experiență și rațiune, între intuiție și raționament, etc.

în ispita lui Isus de către diavolul (spiritul rău și spiritul bun), dar în nici un caz sub forma unei necesități de precizare logică. Să considerăm de ex. cuvântarea filosofului Nahor, din *Varlaam și Ioasaf*, cuvântare care a urmat ca o discuțiune propriu zis filosofică parabolei prin care călugărul Varlaam a convertit la creștinism pe Ioasaf, fiul împăratului indian Avenir. Nu ne va fi poate prea greu să vedem cum această cuvântare se deosebește de parabolele lui Isus din Evanghelie și cum ea se aseamănă cu argumentarea zisă și recunoscută istoricește ca filosofico-religioasă a unui Xenofane de ex.; și aceasta, între altele, prin gradul unei manifestări de precizare a dualismului logic. De unde pleacă Isus? Punctul său de plecare este, netăgăduit, deasupra dualismului logic al experienței și al rațiunii. El pleacă dela revelație, sau, ceea ce este tot una, dela un mod de a cunoaște care apare ca izvorul și al intuiției și al raționamentului, fără însă ca să fie numai o simplă intuiție sau numai un simplu raționament; adică, și mai precis, el pleacă dela maxime cari pornesc dela Dumnezeu la lume, iar nu dela judecăți reieșite din intuiție și raționament și cari pornesc, deci, dela lume la Dumnezeu ¹⁾ :

„Isus se duse sus în sanctuar și învăța. Iudeii se minunau zicând: cum știe acesta carte fără să fi învățat? Dar Isus le răspunse și zise: învățătura mea nu este a mea, ci a celuiia care m'a trimis pe mine ²⁾..... Și suindu-se pe munte, învăța mulțimea zicând: Fericiți cei săraci cu duhul ³⁾, că a lor este împărăția cerurilor.... Și când sfârși Isus cuvintele acestea, gloatele rămaseră uimite de învățătura lui. Căci le învăța ca unul ce are putere iar nu ca scribi (cărțurari cari argumentează)...“ ⁴⁾ De unde pleacă Xenofane? El pleacă dela lume la Dumnezeu, și anume, opunând raționamentul intuiției sensibile: „Privind cerul cel imens Xe-

1) Acest punct de plecare eminent religios (revelația), nu trebuie confundat cu misticismul. Revelația de la care pleacă Isus nu este simpla intuiție intelectuală sau supra-intelectuală de la care pleacă misticii, căci, după cum am semnalat deja mai sus (pag. 25 din fasc. I a prezentului volum), pe când o simplă intuiție intelectuală sau supra-intelectuală se prezintă ca o ipoteză individuală, ca o simplă simțire sau presimțire care își așteaptă verificarea pentru a fi proclamată adevăr universal, revelația are din primul moment caracterul necesar al raționamentului.

2) *Evanghelia după Ioan*, Cap. VII.

3) Adică: cei modești, cei nepresumțioși.

4) *Evanghelia după Matei*, Cap. V—VII.

nofane conchise că unitatea sa trebuie să fie Dumnezeu ¹⁾... Dar un Dumnezeu deosebit de zeii Grecilor.... Zeii (zeii Grecilor), spune el, sunt produsul oamenilor. Aceștia i-au dotat cu sentimentele, cu vocea, cu aerul lor. Așa cum de ex. boi, dacă ar avea mâini și ar ști să picteze și să facă opere ca oamenii, s'ar servi de boi pentru a-și exprima ideile lor despre zei. Adică oamenii au atribuit zeilor lucruri atât de omenești, atât de rușinoase, ca crima, hoția, minciuna, că ele v'n în contradicție cu ideea că nu poate să fie de cît un singur Dumnezeu și un Dumnezeu care, ca atare, nu poate să fie de cît cu totul deosebit de făptura omenească ²⁾....". De unde pornește Nahor? El pornește, aproape ca și Xenofane, dela examinarea lumii pentru a-și face o concepție despre Dumnezeu, și el își susține concepția sa nu atât prin puterea unei revelații, cât prin necesitatea de a distinge: 1^o între ceea ce vedem cu simțurile noastre (cu intuiția noastră sensibilă) în lumea aceasta schimbătoare în care suntem dați, în care trăim; 2^o între ceea ce rațiunea noastră concepe ca principiu vecinic același sau ca pe Dumnezeu; 3^o între revelația inerentă unui suflet creștinesc: „Eu împărate văzând că lumé și toate cîte sînt într'însa se clătesc cu uă nevoie, cunoscuți să fie Dumnezeu cea ce ține și clătește. Acela iaste de-asupra a toate micșorările (schimbările). Nu-î trebuesc nici altare nici nimic cîte sînt văzute. Iară el trebuiaște tuturor..... Dar Elliniî au adus, după pohtele lor céle réle, pre cei de rîs și de batjocură pre cei nebuni și pre cei necurați de le zic dumnezei..... Zevs sau Jovis au legat pre tată-său..... Cade-se a fi Dumnezeu legat?..... Iată, o împărate, că nu se cade a îi chieama dumnezei pre cea-ce se vîd, ce pre acela se cade a-l cinsti, carele el însuși iaste nevăzut iară el véde toate..... Iar Chreștiniî de la Domnul nostru Is. Xs. li se trage numele. Și au poruncile ale însuși Domnului Is. Xs. scrise în inimile lor. Ce fiul tău bine au cunoscut și drept se-au învățat a sluji Dumnezeului cel vi viu și a se mîntui în vécul ce va să fie. Că cîte-ce sîntu grăite și lucrate de creștinî,

1) Aristotel, *Metafisica*, I, 5.

2) Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Paris, 1869—1881, fragm. 6 și urm.

mari sîntu și minunate. Că ei nu grăescu cuvinte omenești, ce ale lui Dumnezeu ¹⁾“.

Prin urmare, *Varlaam și Ioasaf* este o scriere filosofico-religioasă care, ca atare, nu face decât să pună dualismul logic sub forma sa cea mai embrionară și care, deci, nu este încă nici pur raționalistă, nici pur empiristă, deși poate, în ultimă analiză, s'ar putea susține mai mult ca raționalism decât ca empirism.

Dar dualismul logic, sub forma sa embrionară, nu este decât baza unei filosofii, iar nu însăși această filosofie în întregimea sa. El nu este sub această formă decât problema metodei pe care și-o pune inițial un sistem filosofic, iar nu și soluția însăși a acestei metode, și cu atât mai puțin soluția problemei finale, ca rostul acestei lumi, etc., pusă de acest sistem. Încât într'un sistem filosofic pe deplin elaborat, acest dualism ia o serie de alte forme cari duc sau trebuie să ducă la soluția problemei finale. Astfel prima sa formă, despre care am vorbit până acum, este aceea a unei metodologii care s'ar putea numi embrionară, de oarece ea se bazează pe intuiție sau raționament, fără să se întrebe lămurit în ce măsură una sau alta din aceste metode sunt legitime. Apoi vine aceea formă care își pune chestiunea în mod lămurit: „Cum putem ajunge la adevăr? prin datele simțurilor sau prin raționament?“, fără însă ca să o deslege decât prin punerea unei noi chestiuni, anume aceea a originii sau a originelor celor două metode esențiale în prezentă. Aceasta este forma dualismului logic care s'a chemat teoria cunoștinței, dar care de câțva timp se chiamă încă și logică genetică. După aceea urmează metodologia propriu zisă, adică elaborată sau sistematizată. În sfârșit, cea din urmă formă a dualismului logic pare a fi aceea care, sub numele de critica cunoștinței, fixează limitele științei noastre relativ la această lume și ne dă astfel soluția problemei finale: dogmatism (că omul are puțința de a cunoaște în întregimea sa adevărul); probabilism (că omul cunoaște adevărul deocamdată numai în parte și că numai treptat el se apropie de întregul său); scepticism (că omul nu poate niciodată să fie sigur că posedă adevărul); teism (că există Dumnezeu);

1) *Vieța Sfinților Varlaam și Ioasaf*, ed. Gen. P. V. Năsturel, p. 207 și urm.

ateism (că nu există Dumnezeu); realism (că senzațiilor, percepțiilor noastre, etc., corespund în afară niște cauze cari există real ca niște substanțe); idealism (că lumea ideilor este singura realitate sau că, în tot cazul, ea este mai reală decât presupusele sale cauze exterioare); spiritualism (că există un spirit sau suflet deosebit substanțial de ceea ce înțelegem prin materie); materialism (că materia este ultima realitate la care se reduce tot ce există, și, prin urmare, și ceea ce se chiamă spirit, etc.); fenomenism (că noi nu putem cunoaște lumea decât sub formă de acte sau fenomene și că poate aceste fenomene sunt ultima realitate a lumii), etc.¹⁾

În ce măsură cuprinde *Varlaam și Ioasaf* un asemenea sistem? Credem că cea mai nimerită metodă a istoriei filosofiei, întru prinderea unui sistem, este aceea care consistă în a căuta mai întâi ideea cea mai esențială ce animă acest sistem, și apoi celelalte idei cari sunt ca un fel de mijloace întrebuintate pentru trunful acestei idei esențiale și cari tocmai ca atare alcătuiesc sistemul căutat.

Care este deci scopul suprem urmărit de autorul lui *Varlaam și Ioasaf*? De ce a scris el acest roman filosofico-religios? Apare destul de clar că această operă a fost făcută cu scopul de a fi o propovăduire a creștinismului sau o morală bazată pe creștinism. Iată ideea esențială. Cât despre celelalte idei, cari alcătuiesc sistemul întru realizarea acestei idei esențiale, ele nu apar, în această scriere artistico-filosofico-religioasă, cu claritatea cu cari ele apar într-o scriere propriu zis filosofică. Totuși, putem spune că conținutul filosofic sistematice mai lămurit al lui *Varlaam și Ioasaf* se reduce mai numai la o metodologie embrionară; că, prin urmare, acest roman filosofico-religios nu cuprinde în chip precis și pe ceilalți factori inerenti unui sistem filosofic mai elaborat, ca teoria cunoștinței, critica cunoștinței, etc., cu atitudinile lor respective față de diversele discipline ale minții sau ramuri de studiu, atitudini cunoscute în istoria filosofiei sub numele de realism, idealism, etc. Cu toate acestea, ar fi să jude-

1) Negreșit că aceste succinte explicări nu vor fi luate aici de cât ca o simplă orientare generală, iar nu ca niște formule categorice. Căci, după cum s'a zis de-atâtea ori, nimic nu este mai elastic de cât aceste denumiri în „ism” ca realism, idealism, etc. Așa de ex. sub cuvântul idealism se cuprinde, după cum vom vedea, cel puțin două sensuri esențiale.

căm prea sumar, dacă am zice că asemeni atitudini sunt absolut neexistente în o atare scriere. Astfel din chiar citațiile făcute aici reiese un oarecare dogmatism și, trebuie să deducem, un oarecare fenomenism din punctul de vedere al materiei și un puternic realism din punctul de vedere al spiritului, etc. Încă odată însă, suntem, negreșit, departe de precisiunea unui sistem filosofic elaborat. Încât am cădea în domeniul unor subtilități ce ar atinge sofistica, dacă am încerca sistematizarea unor asemeni atitudini într'o astfel de scriere. Trebuie deci să ne mărginim în a spune în chip pe cât se poate de general, că filosofia cuprinsă în *Varlaam și Ioasaf* este o filosofie dualistă, reieșită din creștinism și animată de spiritul propovăduirii acestei religii emnamente morală.

S'a zis însă că această scriere ar putea fi în ultimă analiză nu numai rezultatul unei inspirații pur creștine, ci încă și budhiste, că, în tot cazul, biografia lui Ioasaf este în fond însăși biografia lui Buddha¹⁾. Ce trebuie să credem despre o asemeni părere? Mai întâi ea ne este absolut indiferentă pentru ceeace ne preocupă pe noi aici. Căci, după cum observă și Gaster²⁾, nu această parte biografică a interesat pe cititori, ci parabolele intercalate în învățăturile ce dă Varlaam lui Ioasaf. Și ca o dovadă despre aceasta este și faptul că mai ales aceste parabole au fost reproduse și de Neagoe în „Învățăturile“ sale. Or, noi am constatat în ceeace precede că fondul religios al acestor parabole este adânc creștinesc. Și este vădit că mai cu seamă aceasta ne interesează pe noi, căci poporul din al cărui punct de vedere studiem noi aici această scriere este și creștin și în afară de orice cunoștință propriu zisă a buddhismului. Încât primul fapt este și rămâne creștinismul. Apoi dacă am voi cu orice preț ca să știm ce trebuie să credem despre o asemeni părere, care vede în viața lui Ioasaf biografia lui Buddha, noi am zice că chestiunea nu este așa de simplă, că ea este cel puțin îndoită, și anume: 1^o Raportul istoric între buddhism și creștinism; 2^o Posibilitatea ca Sf. Damaschin, părinte creștin al bisericei din Orient și autorul presupus al scrierei *Varlaam și Ioasaf*³⁾, să fi crezut că

1) Cf. Dr. M. Gaster, *Literatura Populară Română*, București, Göbl, 1882, p. 39 și urm.

2) *Loc citat.*

3) Cf. *Novacović*, mai sus citat.

el își va atinge mai deplin scopul său, adică propovăduirea sa creștină, dacă va da scrierei sale forma unui roman asemănător vieții lui Buddha. Cea de a doua chestiune se rezolvă dela sine. Ea consistă în problema unei metode care, pentru noi, aici, este indiferentă întrucât ea este subordonată scopului, și acest scop este eminentemente creștinesc. Cât despre prima chestiune, anume aceea a raportului istoric dintre buddhism și creștinism, ea este, credem noi, oțioasă. Ea consistă, în tot cazul, în a transforma un raport logic într'unul istoric. Într'adevăr, s'a mai susținut (Cf. Clement din Alexandria) că Pythagora nu cră decât Buddha, și aceasta din cauza asemănării de doctrină. Încât aflându-ne iarăși în fața unei identificări a lui Buddha, și încă de data aceasta nu cu un filosof ca Pythagora, ci cu un întemeietor de religie ca Isus Christos, se naște în chip firesc întrebarea dacă nu ne găsim în prezența unei iluziuni, care trebuie explicată. Și întrebarea odată pusă, răspunsul vine dela sine. Există, negreșit, un raport între doctrina lui Buddha și învățătura lui Isus. Dar acest raport este el oare cu adevărat istoric? Nu este el numai logic? Mai întâi ne lipsesc faptele propriu zis istorice cari să ne dovedească prima teză. Apoi doctrina lui Buddha este o simplă filosofie, adică o simplă doctrină bazată pe dualismul logic; pe când învățătura lui Isus este o religie, adică o învățătură fondată pe revelație. Buddha n'a spus că doctrina sa isvorăște dintr'o obârșie divină, ci el a dat-o ca o filosofie, ca rodul unui raționament uman. Isus, din potrivă, nu vorbește în propriul său nume, ci în al aceluia care l-a trimis pre el, în numele lui Dumnezeu. Și dacă am intra în amănunte, am vedea cum, de exemplu, buddhismul tinde să ajungă la nirvana, care înseamnă negația individului ca persoană, pe când creștinismul năzuiește să atingă divinitatea concepută ca modelul a ceea ce individul trebuie să înțeleagă prin persoană: unul pentru toți, dar și toți pentru unul. Și se știe cât de profundă este o asemeni deosebire. Chestiunea *personalismului* alcătuiește pentru unii filosofi însăși *ultima ratio* a filosofiei¹⁾. Așa dar, date fiind atât lipsa de fapte propriu

1) Se știe, de ex., că Renouvier ținea mult ca neocriticismul său să fie conceput mai ales ca un *personalism*. Și nu tot astfel oare este cazul D-lui C. Rădulescu-Motru?

Ar fi interesant un studiu comparativ asupra raportului între „personalismul” filosofului francez și acela al filosofului român. Când vom a-

zis istorice, cât și deosebirea fundamentală de concepție, este extrem de problematic, aproape un non sens, de a se vorbi de un raport istoric între buddhism și creștinism. Totuși, este, vădit, un raport logic între doctrina lui Buddha și învățătura lui Isus. Acest raport consistă în noblețea prin care filosofia buddhistă se apropie de sublimul religiei creștine. Dar încă odată, un asemenea raport nu poate să fie considerat numai pentru aceasta ca istoric. Ca atare, el este un simplu raport care își are rațiunea în procesul de realizare progresivă a sentimentului religios despre care am vorbit mai sus, în introducerea prezentului capitol. Or, așa fiind, ne explicăm foarte bine părerea de mai sus. *Varlaam și Ioasaf* nu este o scriere pur religioasă, ci una filosofico-religioasă; nu o revelație, ci o tălmăcire a revelației. Ea a putut deci foarte ușor să ia forma unui roman asemănător vieții lui Buddha, căci însăși această viață este în fond un roman filosofico-religios. Adică nu este de mirare ca Sf. Damaschin să fi redat chiar cu intenție pe Ioasaf ca pe un Buddha, căci a crezut poate că prin aceasta el își va atinge mai temeinic scopul său de răspânditor al creștinismului. În orice caz însă, rămâne în afară de orice discuțiune că *Varlaam și Ioasaf* este înainte de toate o scriere de inspirație adânc creștină, și că mai ales aceasta ne interesează pe noi aici.

Cu totul altfel stă chestiunea inspirației lui *Varlaam și Ioasaf* din operele religioase (creștine) zise *apocrife*, ca *Fisiologul*, *Vămile Văzduhului*, etc.¹⁾ Este foarte probabil ca autorul acestui roman filosofico-religios să fi utilizat asemenea opere poate tot pentru motivele mai sus semnalate. Dar în ce consistă ele? Ele sunt rezultatul spiritului popular aplicat scrierilor creștinești canonice, sau pur religioase. Poporul fiind un amestec de

junge la expunerea concepției D-lui Motru, vom încerca să schițăm, cel puțin în liniile sale generale, acest raport.

Trebuie să semnalăm că expresiunea „personalism” nu trebuie confundată cu expresiunea „individualism”, astfel cum se face câte odată în limbajul curent. Personalismul este chiar un termen care se opune celui de individualism. Căci zicând individualism noi zicem numai egoism, pe când zicând personalism noi zicem încă, o individualitate sau un individ pe deplin conștient de individualitatea sa și, deci, prin chiar aceasta altruist.

1) *Fisiologul* nu este o operă propriu zis religioasă ci mai mult una mitică, orientală care se ocupă cu legendele animalelor și care a fost mult utilizată mai târziu de către Sf. Părinți ai Bisericii creștine.

diferite grade de inteligență, nu poate să nu pună Bibl'ei, scrierea religioasă canonică prin excelență, felurite chestiuni de amănunt, chestiuni pe cari Biblia, fiind o carte bazată pe revelație, adică pe adevărul cel mai necesar și cel mai universal cu putință pentru mintea omenească, nu le-a îmbrățișat decât cel mult implicit, iar nu și explicit. De unde necesitatea unor opere cari să răspundă acestor chestiuni de amănunt. Acestea sunt scrierile religioase, zise apocrife. Astfel, pe lângă *Fisiologul* și *Vămile Văzduhului*, mai sus pomenite, putem citi *Viețile Sfinților* în general; *Adam și Eva*, care intră în peripețiile vieții casnice a lui Adam și a Evei, a modului precis cum a fost Adam isgonit din rai, etc.; *Abraham, Moise, Solomon, Apocalipsul Sf. Pavei, Visul Maicii Domnului, Epistolia Domnului nostru Iisus Christos, Sf. Vineri, Minunile Sf. Sisoe, Veța Sf. Vasile cel nou, Umilinta lui Simeon Monahul*, etc., etc.¹⁾. Aceste opere sunt deci în fond tot de inspirație creștină, și, astfel, ele nu pot pune în discuțiune țelul suprem urmărit de autorul cărui i-au servit de inspirație. Acest țel este, după cum am spus, răspîndirea creștinismului în de obște și propovăduirea moralei bazată pe creștinism în deosebi, — și deci utilizarea unei filosofii dualiste care își are rădăcinele în însăși religiunea creștină.

Dar în ce măsură filosofia care animă această scriere face parte din sufletul românesc, adică în ce măsură ea poate fi considerată ca o filosofie românească? de oare ce, după cum am văzut, ea nu este un produs original al acestui suflet, ci o simplă traducere. Răspunsul la această chestiune pare a fi următorul: Se poate spune că atunci cînd anumite idei mai înaintate, cum ar fi de ex. ideile filosofico-religioase cuprinse în scrierea *Varlaam și Ioasaf* de care ne ocupăm noi aici, pătrund în sufletul unei națiuni rămasă în urmă pe scara culturii, cum ar fi de ex. neamul românesc din timpul lui Neagoe, aceste idei nu pătrund și nu se mențin în acest suflet atît prin propria lor putere cît prin năzuința intimă a acestui suflet care a simțit nevoia acestor idei.

1) Analise d'ale acestor scrieri se găsesc în: Hasdeu, *Cuvente den Batrani*, vol. II, București, 1879; — Gaster, *Literatura populară română*, București, 1882 și 1883; — D. Russo, *Studii Bizantina-Romine*, București, Göbl, 1907; — *Studii și Critice*, București, Göbl, 1910; — precum și în manualele de istoria literaturii române, ca acelea ale lui I. Nădejde, G. Adamescu, etc.

În cît dacă am putea constata de ex.: 1° că *Varlaam și Ioasaf* cuprinde factori inerenți intimității sufletului românesc; 2° că această scriere nu a fost numai un cas isolat, că, ea nu a trecut prin literatura românească numai ca schinteerea unei clipe, dar că ea a avut încă și o oare care durată de înfrîurare în această literatură, — atunci am putea zice că ea trebuie considerată cel puțin ca unul din elementele cari au slujit, cari au putut să slujască, la formarea filosofiei viitoare a Românilor. Or, nu este greu de constatat că *Varlaam și Ioasaf* nu putea de cît să convie naturei intime a sufletului românesc. Într'adevăr acest suflet a avut probabil pururi predilecție pentru un anumit fatalism bazat pe un dualism asemenea dualismului creștinesc din *Varlaam și Ioasaf*, fatalism care, ca atare, este mai de grabă rezultatul unei lupte între o tendință de idealism entusiast și o tendință de realism brutal, de cît un fatalism propriu zis, numai simplu oportun, ca acela pe care îl observăm la religiunile sau filosofiiile orientale. Căci consultând proverbele românești, cari, ca orice proverbe, oglindesc în mare parte înclinarea firească a sufletului poporului ce le-a formulat și sunt manifestarea culturală cea mai d'întîi a acestei înclinări, găsim judecăți față de care filosofia creștinească din *Varlaam și Ioasaf* apare ca o explicație necesară. Astfel Românul a observat că în lumea empirică pe care o trăim „Bun e Dumnezeu, dar meșter e dracu; pînă la Dumnezeu te mănîncă sfinții; capul plecat de sabie nu-î tăiat; ce e în mînă nu-î minciună, etc.". Dar el nu a putut crede că acest amestec de pesimism și meschin oportunism este cea din urmă noimă a lumii. Căci alături de aceste proverbe adînc empirice, el are încă altele adînc raționale, cari se impun ca o supremă lege atît experienței cît și conduitei sale în general: „Așa i-a fost ursita; Dumnezeu a dat, Dumnezeu a luat, etc.". Mai mult încă, termenii acestui dualism, al experienței și al rațiunei, el îi sintetizează, într'un sens profund filosofic și ajunge astfel la un adevărat triumf al inteligibilului asupra sensibilului, la o adevărată subordonare a determinismului față de libertatea și de responsabilitatea morală care pare a fi unul din scopurile esențiale ale filosofiei: „Adevărul iese la suprafață ca unt-de-lemnul de-asupra apei; cum îți vei așterne așa vei dormi; omul sfințește locul, nu

locuî pe om; mai bine sărac și curat, etc.“¹⁾ Și dacă dela generalitatea proverbelor am trece la viața practică a acestui popor, adică la viața așa cum ea se desfășoară efectiv, constatăm aceeași luptă: un idealism extrem de avîntat împotriva unui realism extrem de calculat, sau invers. Românul este, prin firea lui, expansiv, entusiast, ospitalier și prietenos pînă la naivitate. Dar prin chiar aceasta el este de multe ori foarte neîncercător. Căci experiența i-a arătat că expansiunea, entuziasmul, ospitalitatea, prietenia sa l-au dus la multe neajunsuri. Acesta este un adevăr afirmat de întreaga sa istorie și pe care îl pot constata toți aceia cari ar căuta să vie în contact cu el. În cît apare aproape pînă la evidență că o filosofie ca aceea din *Varlaam și Ioasaf*, care *explica* desertăciunea lumii acesteia sensibile față de o lume supra-sensibilă singura vecinică și demnă de a fi rîvnită, și care *arăta* cum omul va avea în ceruri atît cît el însuși a adunat sau va aduna din cele cerești printre cele pămîntești, o asemenea filosofie nu putea de cît să fie primită cu sete de către un suflet ca cel românesc atît de zbuciumat între idealism și realism. Dar fost'a așa de fapt? Probabil că da. Căci scrierea *Varlaam și Ioasaf* a avut o durată în literatura românească, ea n'a trecut ca un simplu accident. Într'adevăr, am văzut cum unele din pasagiile sale au alcătuit o parte din fondul altei scrieri din această literatură, anume din *Invătăturile lui Neagoe*. Dar nu este numai atît. *Varlaam și Ioasaf* nu a circulat numai într'un singur exemplar manuscris printre Romîni. În prefața ediției ce am citat (General P. V. Năsturel) ni se dau bogate informațiuni în această privință. Astfel, în afară de celebra traducere din 1640 a lui Udriste Năsturel, ni se vorbește încă de o traducere din 1764 a unui Boțulescu, de o traducere din 1783 a lui Micu, precum și de diverse alte manuscrise posedate de Gh. Dem. Theodorescu, Eminescu, etc. Apoi, această scriere a fost tipărită de mai multe ori. Așa putem cita o ediție din 1874²⁾, ediția lui Al. Odobescu

1) Ar fi interesantă o lucrare asupra proverbelor românești făcute cu scopul de a desprinde filosofia ce ele cuprind. O asemenea lucrare însă nu poate, negreșit, să aibă în vedere istoria filosofiei românești sistematice pe care o avem noi aici în vedere. Ea ar depăși deci limitele speciale ale studiului nostru. Noi nu putem aici decît să vorbim incidental de filosofia cuprinsă în proverbe.

2) Se găsesc incomplectă la Academia Română sub No. A. 19169.

dela 1881¹⁾, și în sfârșit ediția Generalului P. V. Năsturel, cea mai completă pe care o avem și pe care am utilizat-o și noi aici. Mai mult încă, filosofia acestei scrieri a trecut în cîntece populare, ca cele de stea, etc.²⁾. În cît suntem, într'adevăr, îndrituiți să spunem că filosofia cuprinsă în *Varlaam și Ioasaf* trebuie să fi corespuns unei cerinți firești a sufletului românesc, și că, prin urmare, această filosofie trebuie să fi fost un element zămislitor al filosofiei viitoare a neamului românesc.

Dar, se va zice încă: în ce măsură precisă s'a săvîrșit o asemenea zămislire? pînă la ce grad și-a dat neamul românesc scama de ea? este ea legitimă? Însă răspunsul la ast-fel de chestiuni nu poate fi de o cam dată de cît următorul: Noi ne propunem tocmai, prin acest studiu, ca în ultimă analiză să știm în ce sens a evoluat de fapt, istoricesce, filosofia sistematică românească; și în ce sens ar trebui ea, în mod ideal, normativ, să evolueze? Or, este vădit că noi nu putem avea soluțiile căutate decît pe măsură ce vom înainta în studiul nostru.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

2) *Învățăturile lui Neagoe Basarab* (1512–1521).

A doua operă, după *Varlaam și Ioasaf*, demnă de a fi considerată ca un început de filosofie sistematică în literatura românească, este aceea intitulată „*Învățăturile lui Neagoe*”. Această operă a fost chiar considerată, după cum am semnalat mai sus³⁾, ca cea dintâi încercare filosofică în literatura românească. Adevărul este că ea vine cronologic după *Varlaam și Ioasaf*. De aceea noi am și început istoria filosofiei românești cu *Varlaam și Ioasaf*. Dar nu este mai puțin adevărat că ea înfățișează un simbol în cultura Românilor, că ea este ca o sintesă a felului de a fi al sufletului românesc. Încât, deși noi am început cronologic cu *Varlaam și Ioasaf*, totuși, din punct de vedere logic, suntem cu totul de părerea acelor care au socotit *Învățăturile lui Neagoe* ca punctul de plecare al filosofiei românești.

1) Începută dar neterminată.

2) V. Gaster, *Literatura populară română*, p. 46.

3) V. începutul capitolului precedent.

Și credem cu unul din cei mai cunoscători istorici ai vechii culturi române, cu D-I I. Bogdan, că într'adevăr, „nimic nu ne poate da o icoană mai credincioasă despre gusturile literare ale bătrînilor noștri, ca producțiunea originală ¹⁾ a unuia din cei mai culti domni ai Țării Românești, a lui *Neagoe Basarab*“ ²⁾. Astfel, noi vom da o deosebită însemnătate acestei scrieri.

Înainte însă de a intra în analiza sa propriu zisă, trebuie să răspundem la următoarele două chestiuni inițiale: 1^o una relativ la autenticitatea autorului acestor „Învătăături“: au fost ele compuse de însuși Neagoe? 2^o alta relativ la originalitatea sau, mai precis, la izvoarele de inspirație ale acestor „Învătăături“.

Noi am atins prima chestiune în capitolul precedent. Revenim aici mai amănunțit asupra ei. În 1843 apare la tipografia Colegiului Sf. Sava din București o carte tipărită de către Sfîntia Sa Părintele Ioan Eclisiarhul Curții, carte intitulată *Învățăturile bunului și credinciosului Domn al Țării Românești Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, și publicată de pe un manuscris care a aparținut Domnului Munteniei Ștefan Cantacuzino (1714—1716) și pe care în urmă Spătarul Antonie Sion din Moldova l-a dăruit Colegiului Sf. Sava ³⁾. În 1858 Cipariu, care nu are cunoștință de această carte, scrie: „Se zice că Principele Neagoe ar fi scrisu romanesce una carte de învețătura către

1) Cuvîntul „original” aici nu trebuie luat în sensul său larg, ci în sensul său specific. Căci, după cum vom vedea, originalitatea „Învățăturilor lui Neagoe” a constituit o problemă mult desbătută, și însuși D-I Bogdan, câteva rînduri mai jos de pasagiul pe care îl cităm, zice textual: „Izvoarele din care și-a scos Neagoe învățăturile sale sunt: biblia, sfinții părinți, scriitorii bisericești, Varlaam și Ioasaf, Fisiologul și Paleia”. Cuvîntul „original” aici înseamnă deci cel mult „sintesa personală” pe care Neagoe a știut, ca suflet românesc, să o realizeze în diversele sale inspirații din izvoare streine.

2) I. Bogdan, *Cultura Vevhe Română*, p. 79 (în Conferința publicată alături de aceea relativ la *Luptele Românilor cu Turcii*), București, Socec, 1898.

3) *Învățăturile bunului și credinciosului Domn al Țării Românești Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, îndreptate de Sfîntia Sa Părintele Ioan Eclisiarhul Curții, București, Tipografia Colegiului Sf. Sava, 1843, *Pre-Cuvîntare*.

Părintele Ioan consideră oare acest manuscris ca fiind al lui Neagoe însuși? Sfîntia Sa nu ne spune nimic precis în această privință, ci ne vorbește în așa chip, că par'că ar fi admis manuscrisul ca fiind chiar al lui Neagoe. Vom vedea că acest manuscris este o copie din 1654.

filiu-seu Teodosiu careia urma în scaunu; înse pana acumu nu ne e cunoscutu deca s'a tiparitu. La tota templarea, ast'a are a fi cea de antaniu mai apriata notitia despre literatur'a romanesca intru intielesu mai strinsu"¹⁾. Pe urmă, în 1865, B. P. Hasdeu, așijderca fără să cunoască încă această carte (el o va cunoaște mai târziu, după cum vom vedeà), publică în *Archiva Istorică a României* câteva „Tractate“ de-ale lui Neagoe, precedate de următoarea notiță: „Sunt mai mulți ani de cându d. Cogălnicenu emise dorința ca să se publice uă colecțiune de tractate, scrise românesce în secolulū XVI de Négoiă-Vodă și cari s'arū fi aflândū, — zice D-lui — în biblioteca de la Sf. Sava.... Nevitatuļ Bălcescu, în scrierea sea assupra istoriei militare a Terreī Românesceī, mențiuneză manuscriptulū și estrage d'in ellū vr'ua câte-va scurte passage.... Pone acum acestū tesaurū a remasū nu numai nepublicatū, ci chiar nedescrisū. Biblioteca din București²⁾ posedă duo esemplare : unul în folio este uă copiă modernă, scrisă în 1816; altulū, în quarto, de care ne servim noi, este cellū mai prețiosū manuscriptū românescū, din câte ni s'a intemplatū a vedé. Ellū e uă copiă făcută în 7162 (1654), adecă numai ce-va peste unū secolū după mórtea lui Négoiă-Vodă, și prin urmare, fórte probabilă uă copiă făcută de pe chiar originalū... Noi vom publica tóte părțile acestui falnicū monumentū de literatură, politică, filosofie și eloquentă...³⁾“. Apoi, în 1879, tot Hasdeu, cu prilejul analizei unor texte de cărți vechi românești aflate în posesia lui D. A. Sturdza și dăruite Academiei Române (*Codex Sturdzanus*), pune precis problema autenticității autorului „Învătăturilor“, problemă pe care el o rezolvă în chip afirmativ, adică spunând că aceste „Învătături“ trebuie să fi fost primitiv scrise de însuși Neagoe Basarab „acest Marc-Aureliu al Terei-Românesceī, principe artist și filosof, care ne face a privi cu uimire, ca o epocă excepțională de pace și de cultură în mijlocul unei întunecoase furtune de mai mulți secoli, scurtul interval dintre anii 1512—1521⁴⁾“. Către această solu-

1) T. Cipariu, *Analecte*, Blasiu, 1858, p. XVI.

2) Unde se strămutase Biblioteca Colegiului Sf. Sava.

3) Hasdeu, *Archiva Istorică a României*, vol. I, partea II-a, București, Imprimeria Statului, 1865, p. 111—112.

4) Hasdeu, *Cuvente den Batrani*, vol. II, p. 439.

Tot aici Hasdeu vorbește și de ediția „Învătăturilor lui Neagoe“ din

ție a chestiunii, admiterea lui Neagoe ca autor al „Învățăturilor“ (înclină și Ar. Densușianu¹⁾, D-nii A. D. Xenopol²⁾, I. Bogdan³⁾, N. Iorga⁴⁾. Alții, ca M. Gaster și I. G. Sbiera, pun chestiunea fără să-i dea o soluție propriu zisă. „Nu intrăm aici în cercetarea asupra autenticității acestor învățături, zice Gaster; ceea ce este însă pentru noi mai presus de orî ce îndoială, este originalul slavon al părții ce coprinde pe „Varlaam și Ioasaf“. Poate chiar că întreaga carte a fost scrisă slavonește⁵⁾ și a fost apoi tradusă în limba română împreună cu viața lui Nifon⁶⁾ cu care se află imprimată într'un manuscris din 1816⁷⁾“. Neagoe să fie acela, se întrecăbă Sbiera, „care să fi lăsat pentru urmași săi în domnie mai multe învățături filosofice, morale și practice?“⁸⁾. În 1907 D-nu D. Russo respinge soluția lui Hasdeu⁹⁾. Cu toate acestea, în 1908, se susține la Leipzig o teză de Doctorat în care autorul, Stojan Romansky¹⁰⁾ combate la rândul său pe D-nu Russo. D-nu Russo revine în 1910 asupra chestiunii și arată ca nefundată tesa lui Romansky¹¹⁾. În sfârșit tot în 1910, D-nu N. Iorga reeditând *Învățăturile lui Neagoe*, susține din nou că Nea-

1843, ceea ce dovedește că el a luat acum cunoștință de publicația părintelui Ioan Eclisiarhul, și că, raportându-ne și la ceea ce el a zis în *Archiva Istorică* (vol. I, partea II-a, p. 111—112), manuscrisul de pe care Părintele Eclisiarh a tipărit „Învățăturile“ este aceeași copie (din 1654) de pe care Hasden a publicat „Tractatele“.

1) Ar. Densușianu, *Istoria limbii și literaturii române*, Iași, 1885, p. 213—214.

2) A. D. Xenopol, *Istoria Românilor*, vol. III, Iași, 1890, p. 649 și urm.

3) I. Bogdan, *loc. cit.*

4) N. Iorga, *Istoria Literaturii Religioase a Românilor*, București, Sococ, 1904, p. 51 și urm.; *Istoria Bisericii Românești*, vol. I, Vălenii-de-Munte, 1908, p. 133 și urm.

5) Se știe, într'adevăr, că Lavrov în 1894 a descoperit la Sofia un manuscris slavon al „Învățăturilor“, care dată din timpul lui Neagoe și pe care l-a publicat în 1904 la Petrograd (Petersburg).

6) *Viața lui Nifon*, a fost publicată de C. Erbiceanu în 1888 (București, Tipografia cărților bisericești).

7) Gaster, *Literatura populară română*, p. 35.

8) Dr. I. G. Sbiera, *Miscări culturale*, p. 298.

9) D. Russo, *op. cit.* (V. capitolul precedent).

10) S. Romansky, *Mahnreden des walachischen Woywoden Nègoe Basarab, an seinen Sohn Theodosios*. Ianugural-Dissertation von Stojan Romansky, aus Orchanie (Bulgarien), Leipzig, 1908.

11) D. Russo, *Studii și Critice*, București, Göbl, 1910, p. 1 și urm.

goe este autorul lor. „Orice s'ar zice cu privire la caracterul de compilație al părții întâi din „*Învătăturile lui Neagoe*” către acel cocon Teodosie, el, și nu altul, a fost cel care a știut să amestece într-o carte folositoare pentru suflet amintirea cetirilor sale cu experiența căpătată în viață—împreună cu boierii, în sfaturile cu soli, în mișcarea și ciocnirea oștilor ¹⁾”. Care este deci adevărul asupra acestei chestiuni? Trebuie să mărturisim, am spus noi deja cu prilejul analizei lui *Varlaam și Ioasaf*, că nu avem încă date suficiente pentru a avea un răspuns hotărât în această privință. Astfel, întrucât tradiția a conservat *Învătăturile lui Neagoe* ca fiind ale lui Neagoe, noi, până la o probă contrarie decisivă, ne vom conforma acestei tradițiuni, și vom vorbi de aceste „*Învătăături*” ca de o scriere a evlaviosului Domn al Munteniei din timpul cuprins între anii 1512 și 1521.

Dar alături de problema autenticității autorului acestor „*Învătăături*” este încă problema originalității sau a izvoarelor lor. Care este deci obârșia *Învățăturilor lui Neagoe*? Ea stă, vădit, în scrierile religioase cari circulau în timpul compunerii lor. Dar cari sunt aceste scrieri și, mai ales, în ce măsură Neagoe și-a avut partea lui de originalitate în utilizarea lor? Unul din izvoarele *Învățăturilor lui Neagoe* este, netăgăduit, romanul filosofico-religios *Varlaam și Ioasaf*, căci, după cum am văzut ²⁾, noi găsim acest roman apărând în fragmente cari alcătuiesc o parte din aceste „*Învătăături*”. Un altul, și desigur cel mai esențial, cel mai îmbelșugat izvor, este Biblia, căci însuși *Varlaam și Ioasaf* este de inspirație adânc biblică, și cea mai mare parte a acestor „*Învătăături*” consistă în reproduceri din Sf. Scriptură ³⁾. Un al treilea este acel fel de scrieri religioase zise apocrife, despre cari am vorbit la analiza lui *Varlaam și Ioasaf*. Cari anume din aceste scrieri a utilizat autorul „*Învățăturilor*”, a fost arătat cu multă erudiție de D-nu D. Russo ⁴⁾.

Așa dar, chiar dacă am admite pe însuși Neagoe ca autor al „*Învățăturilor*”, este cert că aceste „*Învătăături*” sunt în oare-

1) *Învățăturile lui Neagoe*, ediția N. Iorga, Vălenii-de-Munte, 1910, Prefață, p. V.

2) V. capitolul precedent.

3) V. *Învățăturile lui Neagoe*, ed. Iorga, p. 19 și urm.

4) D. Russo, *Studii Bizantino-Romine; Studii și Critice*, citate mai sus.

care măsură o compilație după cărțile religioase existente în timpul compunerii lor. Însuși D-nu Iorga, care este atât de categoric în admiterea lui Neagoe ca autor al „*Invățăturilor*“, recunoaște în parte aceasta ¹⁾. Totuși, nu trebuie să mergem până a vedea în Neagoe un simplu plagiator. În această privință, noi am avea următoarea observație de făcut. Este posibil ca *Invățăturile lui Neagoe* să fie cea dintâi scriere, din literatura propriu zis românească, de felul acelor cari, mai târziu, sub numele de *Albine*, au alcătuit o adevărată perioadă, în această literatură, și cari consistau în a adună felurite fragmente alese din diferite scrieri de seamă, cu deosebire morale și religioase, în scopul de a compune o carte cât mai folositoare pentru contemporani, întocmai după cum albinele propriu zise adună sucul florilor pentru a procura hrana necesară, mierea, societății lor. Căci vom avea să analizăm în curând aceste scrieri. Întitulate *Albine*, și vom vedea într'adevăr o mare asemănare între ele și *Invățăturile lui Neagoe*. Este posibil deci ca însuși Neagoe să fi făcut o astfel de culegere, fără însă ca el să stăruiască asupra naturei lucrării sale, căci pe timpul său cultura în țările române se află în acel grad când un autor, întocmai ca un școlar începător, nu face încă distincția necesară între ceea ce îi aparține lui propriu și ceea ce el datorește dascălilor săi sau culturei mediului său: cunoscând un adevăr, el este preocupat exclusiv de acest adevăr și îl redă ca atare fără a insista în chip deosebit asupra izvorului său. Dar prin chiar aceasta noi nu vom merge până a face din *Invățăturile lui Neagoe* o simplă compilație de scrieri religioase (canonice sau necanonice). Ci vom vedea în ele o oarecare tălmăcire unitară a acestor scrieri și, prin urmare, un oarecare început de filosofie sistematică. Într'adevăr, în aceste „*Invățături*“, Neagoe nu se mărginește numai în a reproduce pur și simplu scrierile religioase (canonice sau necanonice) cari circulau pe timpul său; ci el urmărește un scop lăunesc determinat: educația acelor din preajma lui în general și a fiului său Teodosie în special. Or, astfel fiind, ne găsim fatal în prezența unei scrieri cu un germene de metodologie și, deci, cu un germene de filosofie. Incât, în ultimă analiză, noi vom zice că „*Invățăturile*“ sunt în fond o sumă de fragmente de natură religioasă,

1) *Loc. cit.* (Prefața ed. *Invățăturilor lui Neagoe*).

dar că ele au fost adunate și alcătuite de Neagoe într'un scop bine determinat moral și social, și că, deci, ca atare, ele sunt o scriere artistico-filosofico-religioasă sau, mai pe scurt, o scriere filosofico-religioasă.

Dar în ce consistă filosofia acestor „Învătăturî”? Ea este foarte asemena, în fond, aceleia pe care am constatat-o în *Varlaam și Ioasaf*, căci ea vine aproape din aceleași izvoare creștinești. Totuși, ea se deosebește de aceasta: 1° prin extinderea ei asupra mai multor atitudini de studiu; 2° prin specificitatea ei metodologică; și aceasta pentru că ea își propune un alt scop: acela de a fi o operă educativă.

Iată, cuprinsul general al „Învățăturilor”: Mai întâiu Neagoe pune, *in abstracto*, următoarea teză: El spune celor din jurul lui în de obște și fiului său Teodosie, viitor Domn, în deosebi, că, în ultimă analiză, totul pe această lume, chiar domnia, stă în puterea lui Dumnezeu, și nici de cum în aceea a omului; că în puterea omului stă numai dobândirea celor cerești, prin chipul cum el se conduce cu cele pământești cari i-au fost aici date; că un suveran nu este suveran prin voința oamenilor (boierilor, etc.), ci prin singura vrere a lui Dumnezeu, care l-a ales pe el ca să ocârmuiască pe ceilalți oameni; că, prin urmare, suprema grije a noastră a tuturor trebuie să ne fie aceea de a ne călăuzi în această vieată pământească după poruncile lui Dumnezeu, iar nu după ispitele diavolului care, spre a ne pierde vieată cea cerească, se străduiește ca să ne sustragă dela aceste porunci. Apoi el, Neagoe, caută să exemplifice istoricește această teză astfel expusă *in abstracto*. Pentru aceasta, el citează istoria Ebreilor, istoria câtorva împărați romani, povestea lui Varlaam și Ioasaf, etc. În sfârșit, el intră în amănuntele realizării practice a doctrinei sale. De unde următoarele părți și capitole ale „Învățăturilor”: prima parte, intitulată *Cuvîntul*, pune teza și întreprinde exemplificarea ei propriu zis istorică; a doua parte, intitulată *Povestea fericitului Varlaam și a lui Ioasaf feciorul lui Avenir Împăratul*, continuă sub o altă formă, exemplificarea începută în partea întâia; părțile cari urmează sunt, afară de mici excepții¹⁾ sfaturi practice date întru realizarea efectivă a celor ce pre-

1) Într'adevăr, trebuie să gemmăm că, în imprimatele ce avem, diversele părți ale „Învățăturilor” nu prea se succed în chip regulat. Așa de ex.

ced: „Învătătură a lui Neagoe Basarab către iubitul său Cocon și către alți domni, cum și în ce chip vor cinsti pe boieri și pe slugile lor; învățatură a lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie și către alți domni: cum se cade domnilor să șază la masă, când vor mânca și vor bea; învățatură a lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie Basarab și către alți domni, pentru soli și pentru războaie; cuvînt pentru judecată, care a învățat Ioan Neagoe Basarab pe fiul său Teodosie și pe alți domni pe toți: cum și în ce chip vor judeca” etc. Iată și câteva pasagii textuale din aceste „Învătături”: „Iubitul meu fiu! Mai înainte de toate, se cade să cinstești și să lauzi neîncetat pe Dumnezeu, Cel mare, și bun și milostiv, și ziditorul nostru cel înțelept, și ziua și noaptea, și în tot ceasul, și în tot locul; și foarte se cuvine să-L slăvești și să-L mărești, cu glas necurmat și cu cîntări nepărăsitate, ca pe cel ce ne-a făcut, și ne-a scos din întunec la lumină și din neființă la ființă.... Și întru nimica să nu lăsăm soarta diavolului, vrășmașul lui Dumnezeu și pierzătorul sufletelor noastre, să nu lăsăm să ne stăpânească, ci totdeauna să rugăm pe Dumnezeu cel milostiv.... nouă se cade să pășim și să călcăm drept, spre cele cerești, și cu trupul și cu capul, ca nu cumva să ne luncăm în lucrurile cele trupesti, și lumești, și putrede, și trecătoare ¹⁾.... Drept aceea, iubitul meu fiu, să fii milostiv tuturor oamenilor și

începutul părții a patra apare ca o simplă intercalare între părțile a treia și a cincea, căci el tratează un subiect cu totul special, el consistă într'un panegiric al lui Neagoe făcut cu prilejul strămutării la mănăstirea Argeșului a corpului decedatei sale mume. Ar fi deci foarte logic ca într'o viitoare ediție, asemeni părți să fie trecute la urmă ca supliment. Astfel am avea un Tratat oarecum mai sistematic al lui Neagoe. Căci cine ne spune că atari intercalări nelogice nu sunt mai de grabă opera vre-unui copist ulterior nedibaci, decât a lui însuși Neagoe? Cât despre părerea lui Hasdeu, că fiecare parte constituie un tratat separat, un ce întreg și complet, (*Archiva Istorică*, vol. I, partea II-a, p. 112), ea este adevărată în acest sens că în fiecare învățatură unde se dau sfaturi practice, se găsește și teza pusă în abstracto. Nu este mai puțin adevărat însă că, după cum am spus, prima parte consistă mai ales în punerea unei teze și un început de exemplificare a ei; a doua parte o continuare a exemplificării, etc. Încât nu este exclusă posibilitatea de a face un tot mai sistematic din diversele părți ce alcătuiesc „Învătăturile lui Neagoe”.

1) *Învătăturile lui Neagoe*, ediția N. Iorga, Vălenii de Munte, 1910, Partea I, Cuvîntul, p. 1—3.

tuturor noroadelor care ți le va da Dumnezeu pe mîna ta, pentru care însuși Domnul Dumnezeu nostru și mîntuitorul nostru Isus Hristos și-a vărsat sfîntul Său sînge... Împărățiile și Domniile acestea de pe pămînt sînt în mîna și voia lui Dumnezeu și în neputerea noastră; iar Împărăția cea cerească este în voia noastră, și ni-o va da Dumnezeu, numai de vom vrea noi ¹⁾... Zice Hristos în Evanghelie: „Nu îngropați avuția voastră în pămînt, unde putrezește și se strică, și furii o sapă și o fură, ci strîngeți avuții în cer, unde nici furii nu o sapă, nici rugina nu o strică. Pentru că, unde va fi avuția voastră, acolo va fi și inima voastră” ²⁾... Adevărat că noi știm că legea este sufletească, iar noi trupești și supuși păcatelor... Cugetul și înțelepciunea celor trupești sînt moarte, iar ale celor sufletești sînt pline de viață și de pace... Drept aceea, tot omul, sau Împărat, sau sărac, sau Domn, sau cîrmuitor, este dator să se păzească din tineretele sale, cu frică și cu cutremur, de toate spurcăciunile trupești, care sînt din așitarea și din îndemmarca Diavolului ³⁾... Dar dacă nu mă vei asculta, iubitul meu fiu, și nu te vei griji de învățăturile lui Dumnezeu și nu vei împlini dreptățile și voia Lui care ne-a învățat, și le auzim din Sfintele Scripturi, și vei începe a face împotrivă, mîniind pe Sfîntul Duh, cu care ne-am curățit de păcatul strămoșului nostru, să știi că va lua Dumnezeu Domnia dela tine și o va da altuia care va face voia și poruncile Lui ⁴⁾... Și să nu gîndești că eu le grăiesc acestea din capul meu, pentru că toate acestea ți le grăiesc din Sfînta Scriptură, și ți le zic ca să-ți fie de povață și de îndreptare... De aceea, vom începe a arăta, pe scurt, cum unii din Împărați au urmat după porunca lui Dumnezeu, iar alții, și de aû călcat legea și aû mîniat pe Dumnezeu, dar s'aû întors la poacăntă și aû avut sfîrșit bun, iar cei răi aû perit întru răutatea lor, că n'au ascultat învățăturile părinților celor sufletești, nici sfaturile celor bătrîni ⁵⁾... Fătul meu Teodosie, și vouă cinstiților și dulcilor miei domni, cari veți fi, în urma noastră, Domni

1) *Ibid.*, p. 5—6.

2) P. 14.

3) P. 15—16.

4) P. 17.

5) P. 19. Aici începe exemplificarea istorică, peste care trecem, de oarece nu poate fi reprodușă în scurte pasagi.

și biruitoari ții acesteia; așijderea și dumneavoastră, iubiții miei boieri, așa vă învăț: întâiu, să cinstiți cinstitele și sfintele icoane, pentrucă icoanele cu adevărat sînt semnul și chipul Domnului nostru Isus Hristos... Și să nu ne înșelăm cumvași, fraților, ca să mergem după basnele și minciunile ereticilor, precum bîrfesc ei și nu cred că Dumnezeu s'a pogorît pe pămînt și fu și Dumnezeu și om. Lucrurile Lui îl arată și-L mărturisesc, și puterile Lui cele dumnezeesti cu socoteală învață că este Dumnezeu adevărat, iar patimile Lui îl spun și-L vădesc că este om deplin. Dacă nu fu om în iesle, cine zăcu și fu înfășat în scutece? Și, dacă nu fu Dumnezeu, păstorii cui se închinară? Dacă nu fu om, Simion pe cine ținu în braț? Și, dacă nu fu Dumnezeu, cui zise: „Acum, Stăpîne, să mă slobozești cu pace“? Dacă nu fu om, cine fu chemat la nuntă în Cana Galileii? Și, de nu fu Dumnezeu, cine făcu apa vin? Dacă nu fu om, cine îmbrăca haine omenești? Și, de nu era Dumnezeu, cine făcea puteri și minuni? Dacă nu fu om, cine strigă și zise: „Ili, Ili, lama savahtani“ ce se zice: „Dumnezeule, Dumnezeul meu, căci m'ai lăsat“? Și, de nu fu Dumnezeu, cine zise: „Tată, iartă!“? — Drept aceasta tu, fătul meu, și dumneavoastră, iubiții miei frați și unși lui Dumnezeu credem cu adevărat și mărturisim a fi om deplin și Dumnezeu desăvîrșit, și nu cu vre-o îndoire cumva, ci cu toată adevărîța, cum am zis și mai nainte. Iar cel ce se va îndoii acela nu se va îndrepta întru Împărăția cerului, cum grăește și chir Atanasie Alexandreanul: „Cum nu poate nimeni să caute cu un ochi tot de-odată în cer, iar cu altul pe pămînt, așa nici omul nu poate să se grijească și de cele trupești și de cele sufletești. Și, cum nu poate să iasă din vîna unui izvor apă dulce și amară, așa nici omul nu poate să îngăduiască și sufletului și să se grijească și de ale trupului. Și, cum nu pot face mărăcinii măslîne, așa nici omul nu poate cerca și cele cerești și cele pămîntești“. Precum zice și Dumnezeu: „Nimeni nu va putea sluji și lui Dumnezeu și Mamonului, nici veți putea să slujiți și lui Dumnezeu și cele trupești să le obîrșiți“. Pentru aceea, frații miei, nu vă împletecireți în lucrurile lumii acesteia, ca să vă puteți spăsi, ci vă țineți de dreptate, și de adevărîță, și de dragoste, de frica lui Dumnezeu. De te vor înviersuna cugetele cele rele, tînde către Dumnezeu rugăciuni neîncetate, și te va odîhni de dînsule. De aceea, luați amînte, fraților, și socotiți ce tocmeală ni-a dat nouă

Dumnezeu într'această lume înșelătoare, care este fără niciun temei, ci numai ce ni este ispitire, ca să vădă cum ne vom nevoi și ne vom osteni să păzim turma Lui¹⁾... Vă învăț că se cade Domnului carele își caută de grădina sa să o curățească de toate nuicliile cele uscate care nu fac rod. Însă culege și cu judecată, că și în Sfînta Evanghelie zice: „Pomul care nu face rod bun, din pămînt se va tăia și se va arunca în foc”. Și într'alt loc zice: „Cel ce va ierta gresalele oamenilor, acela încă va fi iertat de la Dumnezeu; iar cine nu va ierta gresalele oamenilor, acela nu va fi iertat de Dumnezeu la casele lui David”, unde se va sfîrși frica cea mare. Dar, și de ar fi grădina fără de roadă, cu pomi pădureți, tot nu-l tăia îndată, ci-l curățește de toate cranghin'le cele uscate și să sapă gunoiul de la rădăcina lui pîn'la un an, doar va face roadă, și, atunci, va fi iar grădină, cum a fost și mai înainte. Iar, de nu se va întoarce să facă roadă, atunci în mină-ți este voia. Așa, fătul mic, slugile tale, care-ți vor greși, nu le tăia pentru cuvintele oamenilor, nici le băga în foc, ci-î iartă greșala, măcar de ți-ar fi și greșit, și-l învață, ca doar s'ar întoarce, să fie ca alte slugi care-ți vor sluji cu dreptate. Iar, de nu se va întoarce, ești volnic să-l tai, ca și pe acel pom sterp... ...Fătul meu, cînd șade un Domn la masă cu boierii săi, trupul lui pofteste să mănince, și să bea, și să se veselească. De accia, fătul meu, să nu cumva să-ți slobozești mintea spre veselie, că omul, în lumea aceasta, șade între viață și între moarte. Și să te socotești foarte bine, să nu-ți slobozești mintea de tot spre veselie, nici spre întristăciune. Că, de te vei întrista, toate slugile tale se vor întrista și se vor îngrija; iar, de te vei veseli mult, acea veselie fără de măsură va minia pe Dumnezeu. De accia, mai bine să fie plăcută veselia ta lui Dumnezeu decât oamenilor, că nu te-a ales, nici te-a pus oamenii spre Domnie, ci Dumnezeu te-a ales și te-a pus, și a Aceluia plăcere să faci. Așijderea, cînd șezi la masă și vei să aduci la masă boierii cei mari, și cei al doilea, și cei mai mici, și pe alții pe toți, să li păzești locurile, ca, la a doua sedere, să nu li schimbi rîndurile²⁾. ...Cînd auziți că vin la voi

1) Partea III-a (Pentru multe și bogate lucruri cari sînt Domnilor folositoare de suflet), p. 131 și urm., p. 150.

2) Partea V-a (Despre tocmirea boierilor și a slugilor, și despre sederea la masă), p. 183 și urm.

solii mari cari cred în Domnul nostru Isus Hristos și Prea-curatei lui maici, voi să trimiteți înaintea lor cinste, și bucate, și băutură din destul, până vor veni la Scaunul vostru cel domnesc. Și atunci toți boierii voștri să fie strinși lângă voi și împodobiți frumos, și sfinții cei bătrâni niciodată de lângă tine să nu se deslipcască. Iar boierii cei tineri să fie împodobiți cum se cuvine, și să stea toți, de-a rîndul, împrejurul tău. Asemenea și alte slugi, toate, să stea, pe rînd, care unde-î va fi locul. Decî să alegi dintr'înșii cîțiva oameni vrednici și să-î trimiteți să cheme solul, să-și dea solia, iar tu să șezi și să cugeți de cele dumnezeiești, iar nu de cele lumești și de nimic. Și, după ce va veni, tu să ascuți toate cuvintele lui cu socotîntă și cu luare-aminte, sau de vor fi bune, sau rele, sau blînde, sau aspre. Toate să le ții în mintea ta și nimic dintr'însele să nu uiți, și nici să te bucuri mult căci va spune cuvinte bune, nici, iar să te mîni căci va spune și va zice cuvinte de rău. Ci-l întreabă de toate cu blîndețe și cu smerenie. Nu vă sfătuiți numai în sine-vă, ci de toate singuri întrebați pe boierii voștri și pe sfinții voștri... De vor veni asupra voastră vrășmașii voștri, și veți vedea că sînt cu putere mai mare decît voi, iar prietenii voștri vă vor îndemna să mergeți asupra lor fără de vreme, sau vă vor speria, ca să ieșiți din țara voastră, să pribegiți, — să nu credeți pe acei prieteni și îndemnători ai voștri. Credeți că nu vă voiesc binele. — că eu am fost pribeg, și de aceia vă spui că este traiu și hrană, cu nevoie pribegia. Pentru aceia, să nu faci așa, că mai bună este moartea cu cinste, decît viața cu amar și cu ocară. Nu fireți ca paserea aceia ce se chiamă cuc, care-și dă ouăle de le clocesc alte pasări și-î scot puî, ci fiți ca șoimul, și vă păziți cuibul vostru. Decî, de veți vedea pe niscare limbă păgîne să se pornească asupra voastră, cu oști grele și cu putere mare, voi nu vă împotriviți lor și să vă bateți cu dinșii într'acel ceas, ci socotiți a li slobozi din unghiile voastre vînat (adecă avuție să li dați să mînnince), ca să se părăsească de voi, — cum și vulturul lasă pe șoim. Iar, dacă veți vedea că nu vor să se învoiască, voi nu vă temeți de dinșii, nici de oștile lor cele multe, ci luați pe Dumnezeu ajutor în inimile voastre. Ast-fel, să-ți tocmești toate tunurile și oștile tot cete, cum li va fi rîndul, iar mai vîrtos să te rogi lui Dumnezeu, ca să-ți fie tocmirea și orînduiala ta de la Dînsul. Pentru aceia, să-ți ridici gîndul și mintea la cer, ca să-ți fie Dumnezeu într'a-

jutor, iar tu să mergi drept față la față spre vrășmașii tăi, fără nici o frică. Iar de vor fi ei mulți, nimic să nu te înfricoșezi, nici să te îndoiești, — că omul viteaz și războinic nu se sperie de oamenii cei mulți, ci, cum risipește un leu o cireadă de cerbi, și cum omoară un lup o turmă de oi, cît de mare, așa și omul viteaz și bărbat, și hrăbor nu se înfricoșează de oameni mulți. Că omului viteaz toți oamenii îi sînt într'ajutor, iar omului fricos toți oamenii îi sînt dușmanî, și încă și de ai săi este gonit, și batjocurit, și hulit. Decî, cînd veî vrea să ieși la vrășmași cu războiū, tu întăiū să rînduiești și să tocmești streji, să meargă mai nainte, cum este obiceiul, și să meargă una mai nainte, alta mai după ace'a, iar a treia să fie tabăra cea mare. Și să nu fie departe una de alta ¹⁾... Cînd veî vrea să ieșiți la judecată la Divan, întăiū vi se cade să vă rugați Domnului nostru, lui Isus Hristos, ca să vă fie întărire. Tuturor să împarți milostenie, ca să fiî și tu miluit de fața Domnului nostru Isus Hristos. Ci să împarți tuturor întocmai, fieștecuî după lucrul său, și căruia cum îi va fi slujba, așa să-i fie și cîntea și mila. Că iată că voiū să vă aduc amînte și de Împărațiî cei de demult: Grăi Aristotel filosoful către Alexandru Împăratul, și zise: „Împărate Alexandre, cu ce luași și biruiși toată lumea?“ Iar Alexandru zise: „Eu numai cu trei lucruri am biruit toată lumea. Întăiū, cu cuvînt adevărat și stătător; a doua, cu judecată dreaptă; iar, a treia, cu mîna întinsă și îndurătoare, căci că n'am strîns avuție, ci mi-am miluit slugile și oștile. Decî ei, pentru mila care i-am miluit, nu și-aū cruțat viața, ci și-aū pus capetele înnaintea mea. Cu acestea am biruit eu toată lumea“. Și birui, cu acest cuvânt, Alexandru Împăratul pe Aristotel filosoful, și zise și Aristotel că numai cu aceste trei lucruri va putea omul să biruiască toată lumea ²⁾.... Pizmă să n'aibi în inima ta, iar altuia să nu faci rău pentru rău, precum și Dumnezeuî învață ³⁾....“.

1) Partea VI (Despre Soli și Războaie), p. 198 și urm.

Acesta este pasagiul citat de Bălcescu în *Puterea Armată a României*, despre care vorbește Hasdeu în *Archiva Istorică*. V. N. Bălcescu, *Puterea Armată*, 1844, în ediția Odobescu (ed. II-a), București, 1887, p. 645 și urm. Cf. Hasdeu, *Archiva Istorică*, p. 111—112..

2) Partea VII-a (Cuvînt pentru judecată, și despre îndurare și milă), p. 225 și urm.

3) *Ibidem* (Despre pizmă și răzbunare), p. 256 și urm.

Care este deci filosofia cuprinsă în *Învățăturile lui Neagoe*? Mai întâiu, în ceea ce privește ideea sa esențială, ea consistă, după cum am spus, în aceea de a fi o operă educativă. Dar care este metoda întrebuintată de Neagoe întru realizarea acestei opere? Ea este în primul rând aceea însăși de care s'a servit Sf. Ioan Damaschin în *Varlaam și Ioasaf*, scrierea sa de propagandă creștină: adică ea consistă în același dualism creștinesc între cele materiale sau pământești, socotite ca pieritoare, și cele sufletești sau cerești, considerate ca vecinice. Pentru a vedea aceasta, n'avem decât să comparăm textele citate din *Varlaam și Ioasaf* și cele citate din *Învățăturile lui Neagoe*: „Cetate acéia să o înțelegi a fi cestă lume deșartă, iară cetățeniî, domniile și biruințele dracilor țiitorilor vécului acestuia, cariî ne înșală... Dar ajutându Domnul, vei cunoaște nestară aceștiî lumi și netocmela ei, și luindu-șu zioa bună de la toate vei veni cătră cele ce vor să fie și, trecându peste ceste trecătoare te vei lipi de cele cu nădėje și trăitoare ¹...”. „Întru nimica să nu lăsăm soarta diavolului, vrajmașul lui Dumnezeu și pierzătorul sufletelor noastre, să nu lăsăm să ne stăpînească, ci totdeauna să rugăm pe Dumnezeu cel milostiv... nouă se cade să pășim și să călcăm drept, spre cele cerești, și cu trupul, și cu capul, ca nu cumva să ne lunecăm în lucrurile cele trupesti și lumești, și putrede și trecătoare.... Cugetul și înțelepciunea celor trupesti sînt moarte, iar ale celor sufletești sînt pline de viață.... De accia, luați aminte, fraților, și socotiți ce tocmeală ni-a dat nouă Dumnezeu într'această lume înșelătoare, care este fără niciun temei, ci numai ce ni este ispitire, ca să vază cum ne vom nevoi și ne vom oșteni ca să păzim turma Lui ²)...”. Dar nu este numai atât. Metoda întrebuintată de Neagoe stă încă într'o anumită sinteză empirio-raționalistă cerută de natura educativă a operei sale. Într'adevăr, în ce consistă această operă? Ea consistă mai întâi, vădit, într'o anumită morală și o anumită politică bazate pe religiunea creștină ca principiu. În ce sens precis însă se bazează pe acest principiu? Ea este o aplicare a creștinismului la viața practică sau o conformare a vieții practice la creștinism. Și ca atare ea este un fel de *dreaptă măsură* între realismul rece, calculat

1) *Varlaam și Ioasaf*, Ed. General Năsturel, p. 125 și urm.

2) *Învățăturile lui Neagoe*, ed. Iorga, p. 2—3, 15, 150.

al vieții practice și idealismul entusiast al creștinismului, adică ea este o sinteză empirio-raționalistă. Ea este, așa dar, filosoficește vorbind, foarte aproape de concepția unui Aristotel, de ex., concepție care a fost de fapt o *dreaptă măsură* între raționalismul lui Platon și empirismul Sofiștilor. Nu știm dacă Neagoe însuși își va fi zis că filosofia sa este un aristotelism. Nu este mai puțin adevărat însă că din „Învățăturile“ sale se desprinde mai ales o astfel de filosofie. Prin aceasta, nu voim, negreșit, să spunem că cele două filosofii, a lui Neagoe și a lui Aristotel, sunt identice. Nu, căci ele se deosebesc nu numai în amănunte, ci în chiar realizarea principiului lor. Astfel, *dreapta măsură* de care vorbim, este realizată de către Aristotel mai ales în conformitate cu logica umană, pe când ea este realizată de către Neagoe mai cu seamă în conformitate cu credința religioasă. În tot cazul însă, metoda este, în fond, aceeași la ambele filosofii: o *dreaptă măsură*, adică o sinteză empirio-raționalistă. Într'adevăr, când Neagoe zice, de ex., că „împărăția cerească (fericirea supremă) este în voia noastră, și ni-o va da Dumnezeu numai de vom vrea noi“¹⁾, aceasta ne reamintește metoda moralei lui Aristotel: că virtutea consistă în aplicarea conștientă a voinței, sau, mai precis, în deprinderea dobândită de a face ceva în plină cunoștință de cauză a valorii morale a actului ce va să fie săvârșit²⁾. Așijderea, când Neagoe zice: „Să împarti tuturor întocmai, fieștecuî după lucrul său, și căruia cum îi va fi slujba, așa să-î fie și cinstea și mila“³⁾, aceasta ne reamintește politica lui Aristotel bazată pe ideea de justiție reieșită ca și morala din aceeași sinteză empiro-raționalistă⁴⁾. Aproape tot astfel este în ceea ce privește concepția asupra originii suveranității conducătorilor de neamuri. Suveranitatea oblăduitorilor, pentru Neagoe, nu este opera oamenilor ci a lui Dumnezeu⁵⁾. Asemeni Aristotel vorbește cu cel mai entusiast elogiu despre regii model,

1) *Învățăturile lui Neagoe*, ed. Iorga, p. 6.

2) Aristotel, *Morala către Nicomach*, Cartea I, Cap. XIII; Cartea II, Cap. I și urm., în special Cap. III.

3) *Învățăturile lui Neagoe*, p. 239.

4) Aristotel, *Morala către Nicomach*, Cartea V.

5) *Învățăturile lui Neagoe*, p. 185, 188.

spunând că aceștia sunt ca un fel de favoriți ai zeilor¹⁾. Dar trebuie să observăm că această concepție asupra suveranității este la Aristotel, într'adevăr, rodul și al unei intuiții intelectuale, și al logice; pe când la Neagoe ea este mai ales fructul credinței sale religioase. În tot cazul însă, morala precum și cea mai mare parte a politicei lui Neagoe sunt, ca și la Aristotel, animate de metoda unei drepte măsuri și realizate deci printr'o sinteză empirio-raționalistă. De altfel Neagoe ne spune în mai multe rânduri că cele grăite în „Invătățuri” au fost în mare parte trăite de el. Ele pot fi deci considerate ca rezultatul reflectiunilor lui asupra propriei sale experiențe. Așa de ex. el a simțit patriotismul pe care îl recomandă celor din jurul său. „De vor veni asupra voastră vrășmașii voștri, și veți vedea că sînt cu putere mai mare decît voi, iar prietnicii voștri vă vor îndemna să mergeți asupra lor far' de vreme, sau vă vor speria, ca să ieșiți d'n țara voastră, să pribegiți, — să nu credeți pe acei prieteni și îndemnători ai voștri. Credeți că nu vă voiesc binele, — că eu am fost pribeg, și de aceea vă spui că este traiu și hrană cu nevoie pribegia”²⁾.

Dar să nu se creadă că aceasta este un simplu empirism. Căci o asemeni credință ar contrazice mai întăiu concepția dualistă (între suflet și corp) a lui Neagoe, concepție care cuprinde vădit o parte de raționalism alături de o parte de empirism, întrucât admite cele sufletești ca o lege (raționalism) a celor trupești (empirism³⁾). Într'adevăr, cuvântul „experiență” înseamnă tocmai cele încercate (experior-experiri) în chip trupesc (cu simțurile, fie externe, fie interne, ale corpului) și deci în mod individual, iar nu în mod general; pe când cuvântul „rațiune” înseamnă tocmai facultatea de a generaliza cele încercate individual, adică facultatea de a concepe sub formă de legi raporturile între cele încercate ca individuale.

Apoi părerea că concepția lui Neagoe ar fi numai un pur empirism, contrazice dogmatismul său religios, dogmatism ex-

1) Aristotel, *Morala către Nicomach*, Cartea VIII, Cap. 10 și urm.: *Politica*, III Cap. III.

2) *Invătăturile lui Neagoe*, p. 215.

3) „Adevărat că noi știm că legea este sufletească, iar noi trupești și supuși păcatelor”. *Invătăturile lui Neagoe*, p. 15.

primat atât de puternic de el cu alte prilejuri: „Și să nu gîndești că eu le grăiesc acestea din capul mieu¹⁾, pentru că toate acestea ți le grăiesc din Sfînta Scriptură, și ți le zic ca să-ți fie de povață și de îndreptare²⁾... Noi credem cu adevărat și mărturisim (de Isus Christos) a fi om deplin și Dumnezeu desăvîrșit, și nu cu vre-o îndoire cumva, ci cu toată adevărîța³⁾. Acest dogmatism, religios, care nu trebuie confundat cu dogmatismul filosofic, cuprinde netăgăduit în aplicarea lui o tesă probabilistă, adică o mare parte de raționalism alături de o mare parte de empirism. Într'adevăr, ce este religia? Etimologiceste considerat, sensul cuvîntului latinesc *religie* este acela cuprins în cuvintele neo-latine *scrupul*, *sentiment al datoriei*, *pietate*, etc.⁴⁾. Și etimologia corespunde aici, probabil, istoriei, cel puțin în ceea ce privește religiunea creștină. Căci dacă ne referim la un pasagiu din Apostolul Pavel în care ni se vorbește de modul cum omul poate cunoaște pe Dumnezeu, pasagiu cu atât mai caracteristic și interesant pentru noi, cu cât el consistă într'o cuvîntare a Sf. Pavel provocată de filosofi (Epicurieni și Stoiceni), găsim același sens „scrupulos“, „precaut“, „pios“ al metodologiei creștinismului, ca și în cuvîntul latinesc „religie“ sau în cuvîntul grecesc corespunzător ῥησέβεια. Cităm după o biblie franceză, tradusă după originale,

1) Este vorba de exemplificarea istorică a tezei sale pe care Neagoe o redă după Biblie.

2) *Învătăturile lui Neagoe*, p. 18.

3) *Ibid.*, p. 139.

4) Atît în latinește, cît și în grecește, găsim aceleași sensuri, *scrupul*, *sentiment al datoriei*, *pietate*, etc., ca izvoare ale sensului cuprins în cuvîntul religie. Cităm din Dicționarele (latinesc și grecesc) cele mai uzitate actualmente în Franța :

I. *Nouveau Dictionnaire Latin-Français*, par E. Benoit et H. Goelzer, Paris, Garnier Frères, VI-e édition, p. 1285--1286.

Religens=religios, dela radicalul *religo* 2 (adică dela *religo-religere*=avoir égard à; iar nu dela *religo-religare*=attacher, lier); *religio-onis*=*scrupul*, *sentiment al datoriei*, *religie* (de unde prin extensiune *religie* în sensul creștin), etc.

II. *Dictionnaire Français-Grec*, par Alexandre, Paris, Hachette, 1913. p. 808.

Religion = ῥησέβεια

III. *Dictionnaire Grec-Français*, par Alexandre, Paris, 1912, XXV-e édition, p. 623.

ῥησέβεια ... pietate, sentiment pios, religie.

adică revăzută cu toată grija, ca să fie cât mai conformă cu originalul. Și pentru ca să nu alterăm nimic din text, alterație care ar aduce vre-un contra-sens, astfel cum de ex. se găsește în unele biblii tipărite fără pregătirea necesară, vom reproduce mai întâi pasajul chiar în franțuzește, așa cum se găsește în biblia din care cităm, și apoi îl vom comentă în românește. „Ceux qui conduisaient Paul l'accompagnèrent jusqu'à Athènes; puis, chargés de mander à Silas et à Timothée de venir le rejoindre au plus tôt, ils s'en retournèrent.

Pendant que Paul les attendait à Athènes, il sentait en son âme une vive indignation au spectacle de cette ville pleine d'idoles. Il discutait donc dans la synagogue avec les Juifs et les hommes craignant Dieu, et tous les jours dans l'Agora avec ceux qu'il recontrait. Or quelques philosophes épicuriens et stoïciens ayant conféré avec lui, les uns disaient: „Que nous veut ce semeur de paroles?“ D'autres, l'entendant prêcher Jésus et la résurrection, disaient: „Il paraît qu'il vient nous annoncer des divinités étrangères“. Et l'ayant pris avec eux, ils le menèrent sur l'Aréopage, disant: „Pourrions-nous savoir quelle est cette nouvelle doctrine que tu enseignes? Car tu nous fais entendre des choses étranges, nous voudrions donc savoir ce qu'il en est“. Or tous les Athéniens et les étrangers établis dans la ville ne passaient leur temps qu'à dire ou à écouter des nouvelles.

Paul, debout au milieu de l'Aréopage, parla ainsi: „Athéniens, je constate qu'à tous égards vous êtes éminemment religieux. Car lorsqu'en passant je regardais les objets de votre culte, j'ai trouvé même un autel avec cette inscription: *Au Dieu Inconnu*. Celui que vous adorez sans le connaître, je viens vous l'annoncer. Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qu'il renferme, étant le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite point dans des temples faits de main d'homme; il n'est point servi par des mains humaines, comme s'il avait besoin de quelque chose, lui qui donne à tous la vie, le souffle et toutes choses. D'un seul homme il a fait sortir tout le genre humain, pour peupler la surface de toute la terre, ayant déterminé pour chaque nation la durée de son existence et les bornes de son domaine, afin que les hommes le cherchent et le trouvent comme à tâtons: quoiqu'il ne soit pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons la vie, le mou-

vement et l'être; et, comme l'ont dit aussi quelques-uns de vos poètes,

...de sa race nous sommes.

Etant donc de la race de Dieu, nous ne devons pas croire que la divinité soit semblable à de l'or, à de l'argent ou à de la pierre, sculptés par l'art et le génie de l'homme. Dieu ne tenant pas compte de ces temps d'ignorance, annonce maintenant aux hommes qu'ils aient tous, en tous lieux, à se repentir; car il a fixé un jour où il jugera le monde selon la justice, par l'Homme qu'il a désigné, et qu'il a accrédité auprès de tous, en le ressuscitant des morts¹⁾.

Prin urmare, de și noi în El (în Dumnezeu) și viețuim și ne mișcăm și suntem, totuși noi nu-l putem cunoaște pe El de cât încet, încet, așa pe dibuite, „comme à tâtons“, și în nici un caz sub formă de cunoștință propriu zis umană. Îl simțim puternic că există, dar îl simțim mai mult de cât îl cunoaștem. Se poate oare concepe atitudine mai dogmatică în credință, și totuși mai antimistică, mai în potriva tendinței misticilor artiști, savanți sau filosofi cari pîschimbă simțirea în cunoștință de cât o asemenea atitudine? Iată dar care este, probabil, adevăratul sens al cuvîntului relig'ie. Or, astfel fiind religia, adică ea nefiind în fond de cât o simțire pioasă, un scrupul, o limită, etc., adică un fel de relege sau garanție a legii, după cum spune Heliade Rădulescu²⁾, ea nu este numai o simplă atitudine cognitivă față de rostul lumii, cum sunt de ex. arta, știința și filosofia, ci ceva mai mult: ea este o atitudine cognitivă respectuoasă, pioasă, etc., față de un anumit obiect: Dumnezeu, creatorul rostului lumii. În cât, dacă artistul, savantul și filosoful au poate dreptul și chiar datorita ca, la un anumit moment al preocupărilor lor, să scruteze prin orice metode obiectele lor de investigație, întregul lumii ce îi înconjoară, nu tot astfel este cu omul adevărat religios. Acesta nu poate, nu simte nevoia. — cînd este cu adevărat religios.

1) *La Sainte Bible*, traduction d'après les textes originaux par l'abbé A. Crampon, Chanoine d'Amiens, édition révisée par des Pères de la C-îe de Jésus avec la collaboration de Professeurs de S. Sulpice, Société de S. Jean l'Evangéliste, Desclée et C-îe, Editeurs pontificaux, Paris, Rome, Tour-nai, 1905, *Acts des Apôtres*, p. 157—158.

2) Heliade Rădulescu, *Equilibru între antîthesi*, București, 1859—1869, p. 320 și urm.

— de cît: 1° să se încreadă, ca în izvorul, modelul și idealul tuturor adevărilor, cu sfîntenie neclintită celor spuse sau scrise în urma revelației pe care a avut-o întemeetorul religiei; 2° să încerce ca prin artă, știință și filosofie să studieze nu însuși obiectul sentimentului său, pe Dumnezeu adevărul cel etern, căci atunci ar însemna că șovăiește în credința lui și n'ar mai fi religios, ci creația acestui obiect, rostul lumii, și aceasta în funcție tocmai de sentimentul său neclintit în Dumnezeu sau adevărul cel etern. Altfel, el încetează de a mai fi un credincios propriu zis pentru a deveni un simplu artist, savant, sau filosof. De unde și, în mod fatal, vecinica aplicare a rațiunii omului cu adevărat religios asupra datelor empirice în scopul conformării activității sale cu cele prescrise în potență de către sentimentul religios sau sentimentul adevărului etern. Și de unde deci continuul său probabilism mai mult sau mai puțin conștient în materie de artă, știință și filosofie. Cu alte cuvinte, omul cu adevărat religios este întocmai ca un adevărat magistrat care, ca atare, posedă: 1° simțul justiției corespunzător sentimentului religios; 2° codul de legi corespunzător rațiunii; 3° faptele împiriciniților corespunzătoare experienței. Și după cum magistratul se frămîntă continuu a aplica faptelor codul de legi cît mai în funcție de triumful justiției, — așijderea omul religios se străduiește fără de preget ca să aplice experienței rațiunea cît mai în funcție de sentimentul său despre divin. Adică, după cum un magistrat de elită nu poate, fără să se contrazică în chiar noblețea definiției sale, a-și analiza simțimîntul justiției în raport cu legea sau cu fapta, ci îl consideră pururi în sine, ca ceva sacru, intangibil, și studiază deci numai raportul legii cu fapta în vederea triumfului cît mai desăvârșit al justiției, — tot astfel un credincios de elită nu poate să facă din credința lui un obiect de studiu, ci o consideră numai ca izvorul și ca țelul suprem al tuturor celorlalte studii ale sale.

Astfel omul credincios rămînînd absolut dogmatic în credința lui, nu poate de cît să fie un vecinic probabilist, în artă, știință și filosofie, pentru că el nu poate, în acestea, de cît să aplice continuu rațiunea la experiență în vederea perfecțiunii cuprinsă în credința lui, dar irealisabilă complect în viața practică în care el se găsește dat ¹⁾. Dar dacă este astfel, ni se va zice,

1) Vorbim de atitudinea față de religie a omului cu adevărat credin-

atunci de unde vin arta, știința și filosofia? De ce omul nu s'a ținut sau nu se ține numai la religie, și mai simte și nevoia de a filosa? Arta și știința și filosofia, răspundem noi, sunt, ca și religia, metode de a cunoaște, dar niște metode cari nu survin de cît tocmai din faptul că toți oamenii ar trebui să aibă același sentiment religios, dar că nu toți îl au astfel. Ca o dovadă că este așa este însuși faptul că cea mai mare parte a artiștilor, a savanților, și a filosofilor converg în ultimă analiză întru a stabili un raport între religia în sine și specialitatea disciplinei lor. Dar dacă este astfel, ni se va zice încă, atunci ce trebuie să facă un om cu adevărat religios pentru a converti pe un necredincios? Nu trebuie el să filosofeze *oare cum* asupra propriei lui credințe pentru a o face cunoscut necredinciosului și a-l convinge? Evident, răspundem noi, dar nu începînd printr'o filosofie propriu zisă și printr'o metodă ca aceea a artei, științei și filosofiei; ci începînd printr'o metodă specifică credinței, metodă care face din credință nu obiect ci izvor de studiu, adică izvor de artă, izvor de știință, izvor de filosofie. Și tocmai astfel a fost cazul cu *Varlaam și Ioasaf* pe care l'am analizat în Cap. precedent; tocmai astfel este cazul cu *Învățăturile lui Neagoe* de care ne ocupăm aici. Nici Varlaam nici Neagoe nu-și studiază credința ca obiect, ci se adresează credinței ca la un duhovnic. Și dacă atât Varlaam cât și Neagoe vîd lumca în dualiști atît de hotărîți, și propovăduiesc cu atîta convingere, cu atîta entusiasm înălțarea dela cele trupesti la cele sufletești, cauza este tocmai că credința lor le spune puternic aceasta și ei studiază continuu lumea imperfectă în funcția de credința lor în perfect. Iată dar de ce metoda *Învățăturilor* este mai ales o metodă empirio-raționalistă.

Acest aristotelism sau, mai exact, această sintesă empirio-raționalistă care caracterizează filosofia „Învățăturilor”, este probabil și ceva specific sufletului românesc. Căci, după cum am semnalat deja mai sus, proverbele românești apar tocmai ca rezultatul unei astfel de sintese, și, după cum vom vedea încă, filosofia sistematică, propriu zis românească, se afirmă mai ales printr'o atare caracteristică. Se cuvine deci să reținem acest

cios. Cât despre atitudinile față de aceasta a omului artist, savant sau filosof este, după cum vom vedea, o altă chestiune.

fapt că unul ce va avea să ne slujiască întru caracterizarea filosofiei românești. Acest fapt, în *Învățăturile lui Neagoe*, nu este încă, negreșit, elaborat până a lua înfățișurile unei teorii a cunoștinței, unei logici, unei critici, propriu zise. Totuși el există puternic ca germene al acestora.

Dar filosofia lui Neagoe, în deosebi politica sa, conține încă un element specific românesc. Acesta este patriotismul. Patriotismul a fost totdeauna pentru Români o a doua religie alături de creștinism. Îl găsim acum la Neagoe, la începutul veacului al XVI-lea. Îl vom găsi aproape în toate operele filosofice, propriu zis românești, din cursul veacurilor viitoare. Acest patriotism însă, prin chiar faptul de a fi conceput ca stând alături de creștinism, prezintă o deosebită importanță. Căci, după cum am mai semnalat în intrducerea acestui studiu, nu este oare interesant faptul de a vedea cum, într'un suflet, creștinismul, care propovăduiește umanitarismul, stă alături de patriotismul care reclamă iubirea de patrie tocmai pentru a fi acestuia izvor de întărire? Dar acest fapt pare chiar atât de interesant, că el este poate una din cheile deschizătoare ale tainei închisă în cuvintele știință, filosofie, cultură în general. Într'adevăr, creștinismul, cel puțin în rolul său de propovăduitor al umanitarismului, este idealul suprem al omenirii. Căci ce își poate propune omenirea ca țel mai înalt de atins de cât înfrățirea obștească, umanitarismul? Dar noi nu putem năzuî întru acest ideal suprem de cât în măsura în care suntem întru alte idealuri cari alcătuiesc drumul ce duce la el. Or, dragostea de patrie este tocmai unul din aceste idealuri, crîmpei din drumul ducător la țelul cel mai înalt al omenirii, țel talmăcit prin cuvântul umanitarism. Căci patria este suma elementelor din care s'a izvodit, prin care s'a zămislit, în care s'a dospit sufletul unui individ înclinat în spre umanitarism: sufletul părinților lui, locul unde s'a născut, bătaura unde a copilărit, mormintele strămoșilor și ale rudelor lui, biserica lui, școala lui, prietenii lui, dragostea lui... Patria înțeleasă deci în acest sens, care este probabil adevăratul său sens, apare a nu fi în fond de cât o parte din drumul ce duce la umanitarismul propovăduit de creștinism. Căci acela care nu știe să moară pentru patrie nu poate probabil să plângă pentru omenire, după cum acela care nu tremură de pietate la rostirea cuvântului mamă nu poate să simtă dragostea devotamentului la ros-

tirea cuvîntului prieten. De altfel aceasta se poate deduce și din simpla observație că un tot alcătuit din mai multe unități, cum ar fi de ex. omenirea față de unitățile constituite în națiuni, și națiunile față de indivizii ce o compun, este cu atât mai temeinic integral cu cât unitățile sale înși-le sunt mai unitare. Prin urmare umanitarismul este probabil o intensificare și o extindere a patriotismului. Neamul românesc pare deci a fi în rolul său cel mai sublim de neam între neamuri atunci când istoria ni-l arată ca simbolizând armonia dintre patriotism și creștinismul propovăduitor al umanitarismului. Și așa ni-l arată istoria sa: Îmbrățișător, îndurător, îngăduitor, iertător până la jertfa de martir, prin firea și prin credința lui creștină. Dar luptând cu oca din urmă văjnicie împotriva aceluia care îi pângărește trecutul lui, adică mândria lui de neam între neamuri și sfîntenia credinței lui. *Învățăturile lui Neagoe*, de cari ne ocupăm noi aici, sunt tocmai una din cele mai eloquente dovezi în această privință. Neagoe, în adevărat creștin, recomandă fiului său ca să fie cât mai împăciuitor chiar ou dușmanii cei mai dârji ai Țerei lui, și să evite cu orice preț războiul. Același Neagoe însă, în adevărat patriot, proclamă lupta până la moarte atunci când va fi vorba de știrbirea demnității, de necinstirea neamului și a țerei sale. Câtă noblete în această antinomie: patriotism și creștinism. Și cu câtă adâncă înțelepciune morală și politică exprimă Neagoe această antinomie, isvor al umanitarismului: „Mai bună este moartea cu cinste, decît viața cu amar și cu ocară. Nu fireți ca paserea aceea ce se cheamă cuc, care-și dă ouăle de la clocesc alte pasări și-î scot puii, ci fiți ca șoimul, și vă păziți cuibul vostru... Deci de veți vedea pe niscare limbă păgîne să se pornească asupra voastră, cu oști grele și cu putere mare, voi nu vă împotriviți lor și să vă bateți cu dinșii într'acel ceas, ci socotiți a li slobozi din unghiile voastre vînat (adecă avuțe să li dați să mînnîce), ca să se părăsească de voi, — cum și vulturul lasă pe șoim. Iar, dacă veți vedea că nu vor să se învoiască, voi nu vă temeți de dînșii, nici de oștile lor cele multe, ci luați pe Dumnezeu ajutor în inimile voastre... Nimic să te înfricoșeze, nici să te îndoiești... ¹⁾“.

Dar trebuie poate ca să semnalăm de asemeni și faptul că

1) *Învățăturile lui Neagoe*, p. 215—218.

opera educativă a lui Neagoe conține și o anumită metafizică pe care o vom regăsi mai târziu la un alt adânc cugetător român, la Miron Costin. Această metafizică nu este în fond de cît esența însăși a religiunii creștine; ea nu este încă, prin urmare, elaborată filosoficește până a se desluși clar într-o anumită teză ontologică sau fenomenistă, etc. Dar ea are totuși importanța ei, pentru că ea are ceva specific românesc în acest sens că ea pare a fi o definiție a sufletului românesc. Neagoe exprimă admirabil această metafizică prin cuvintele „Împărățiile și Domniile acestea de pe pămînt sînt în mîna și în voia lui Dumnezeu și în neputerea noastră; iar Împărăția cea cerească este în voia noastră, și ni-o va da Dumnezeu, numai de vom vrea noi... De aceea, luați aminte, fraților, și socotiți ce tocmeală ni-a dat nouă Dumnezeu într'această lume înșelătoare, care este fără nici un temei, ci numai ce ni este ispitire, ca să văză cum ne vom nevoi și ne vom osteni să păzim turma Lui¹⁾“. Suntem deci în prezența unei metafisici dualiste în sensul metafizicii unui Platon, Malebranche, etc., care admite lumea dată (sensibilă) numai ca un simplu prilej pentru ca ea să slujiască omului întru înțelegerea celor dumnezeiești. Această metafizică nu prezintă, negreșit, prea mare importanță prin gradul sistematisării sale, căci ea se înfățișează mai mult sub formă de credință de cît sub formă de sistem. Totuși, așa cum este, ea ne interesează foarte mult întru cît ea este, probabil, o imagine a felului de a fi al sufletului românesc. Căci după cum am văzut în capitolul precedent, ea se găsește aproape aceeași în proverbele românești și, după cum vom vedea, ea va reapare mai mult de cît o dată în istoria filosofiei sistematice a Românilor.

Și tot o metafizică demnă de atenție cuprind și pasagiile relative la demonstrarea faptului că Isus Christos a fost în același timp om și Dumnezeu²⁾. Căci nu găsim oare tocmai o asemenea metafizică alcătuiind una din ideile cele mai scumpe unui Kant, adică unui filosof considerat ca unul din cei mai mari ai timpurilor contemporane?³⁾.

1) *Ibid.*, p. 6, 150.

2) *Ibid.*, p. 136 și urm.

3) V. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793.

În sfârșit, credem că o monografie specială ar putea să desprindă din *Învățăturile lui Neagoe* un întreg sistem filosofic, ca o anumită concepție psihologică, etc., sistem, negreșit, neelaborat încă în act dar destul de deslușit schițat în potență. Dar aici, unde trebuie să trecem în revistă toată istoria filosofiei sistematice românești, noi nu putem, firește, ca să stăruim mai mult asupra acestor „Învățături“.

Așa dar filosofia cuprinsă în *Învățăturile lui Neagoe*, este o filosofie educativă care stă mai ales într-o morală, o politică și o metafizică bazate pe dualismul creștin și pe sentimentul patriotic ca principii, — și pe sinteza empirio-raționalistă ca metodă. Trebuie să semnalăm că această filosofie nu se prezintă încă sub forma unui sistem bine definit, dar că ea este totuși mai integral sistematică de cât cea cuprinsă în *Varlaam și Ioasaf*. Una din cauzele esențiale ale acestei deosebiri este probabil și aceea că pe când *Varlaam și Ioasaf* este o operă de propagandă și deci mai mult religioasă de cât filosofică, *Învățăturile lui Neagoe* este o scriere de educație moralo-politică și deci mai mult filosofică de cât religioasă.

Dar avut'a această scriere vr'o înrîurire asupra sufletului românesc, și deci, asupra filosofiei viitoare a acestui suflet? Foarte probabil că da. D-nul I. Bogdan exprimă un adânc adevăr când constată următoarele: „S'a zis și se crede de mulți că Românii de la părăsirea Daciei în voea barbarilor și până în timpurile noastre au dus o viață pur fizică și că inteligența poporului n'a luat decît o mică parte la viața sa. Conferința de astăzi e de natură a înlătura această părere și a dovedi că poporul românesc n'a stat nici o dată pe loc, ci a dezvoltat o activitate destul de însemnată a inteligenței sale: înțelegem, cînd vorbim de poporul românesc, clasa cultă a lui, căci nicăiri în Europa, nici în statele cele mai civilizate, poporul de rînd n'a produs opere de artă, nici lucrări de știință... Orî cît de multe ar fi — ca formă și ca fond — elementele străine ale culturii vechi românești, Românii au știut să-î imprimе totuși caracterele spiritului lor: iubirea de oameni, dreapta măsură, bunul simț și gustul frumosului“¹⁾. Într'adevăr, mai întăi, după cum am spus în capitolul precedent (*Varlaam și Ioasaf*), ideile nu pătrund și nu se mențin

1) *Op. cit.*, p. 83—84.

în sufletul unei națiuni atât prin puterea lor înși-le cât prin năzuința intimă a acestui suflet care, prin reprezentanții lui, mai ales cei mai de seamă, a simțit nevoia acestor idei. Astfel, de ex., dacă Neagoe intercalează în „Învățăturile“ sale pasajii din *Varlaam și Ioasaf*, cauza nu este atât propria vrajă a acestui roman filosofico-religios cât faptul că Neagoe a găsit în această vraje un mijloc admirabil pentru exprimarea propriilor sale idei. Apoi, aceste idei n'au fost exprimate numai ca un ce trecător. Ci ele au avut, fără îndoială, o viață larg răspândită în sufletul poporului român. Căci, înainte chiar de a fi imprimate, ele au circulat în mai multe manuscrise. Astfel Hasdeu a cunoscut două manuscrise, și încă acestea copie ale altuia sau altora manuscrise. Și spirite de elită ale neamului românesc ca Niculae Bălcescu și Mihail Cogălniceanu n'au fost streine de o asemenea cunoaștere ¹⁾. Dar putem merge mult mai departe, și să spunem că înrâurirea „Învățăturilor lui Neagoe“ trebuie să fi fost puternică. Într'adevăr, fie că însuși Neagoe, fie că vr'un călugăr admirator al său, a compus această scriere, fapt este că ea a trecut ca o operă a lui Neagoe și că astfel ea nu a putut să nu fie ca o literă de evanghelie pentru neamul românesc. Căci Neagoe nu a fost un oarecine, ci el a fost domnul Țării Românești. Și când în asemenea vremuri, ca acelea în care a trăit Neagoe, un domn se abstrage dela cele pământești, pentru a propovădui cele cerești, nu este un lucru mic, ci este ceva măreț, și prea măreț pentru ca să treacă fără de răsunet, fără de urme, fără de adâncă înrâurire. Mai mult încă; Neagoe Basarab nu a fost un oarecare Domn al Țării Românești. Cucernicia lui a devenit legendară. Faima evlaviei lui a străbătut prin veacuri până la cele mai fundamentale straturi ale poporului său. Poezia populară română „Meșterul Manole, în care se descrie zidirea mănăstirii Curtea de Argeș, zidire săvârșită sub Neagoe și care alcătuiește una din cele mai măiestre mănăstiri din România, este netăgăduit un ecou al acestei faime. Este deci cu neputință ca „Învățăturile lui Neagoe“ să nu fi fost un element zămislitor al filosofiei viitoare a neamului românesc.

Marin Ștefănescu.

1) Cf. Hasdeu, *Archiva Istorică*, vol. I, Partea II, p. 111—112.

ISTORIA FILOSOFIEI ROMANEȘTI

— Urmare ¹⁾ —

3. Tilcurile scrierilor religioase canonice (*Cazanii, Predici, etc.*). (1560).

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Sunt oameni cari simt sub formă de revelație sensul ultim al adevărilor cuprinse în religie și cari, ca atare, nu au nevoie ca să-și traducă, pentru ei înșiși, acest sens, această simțire, credința lor, într'un alt limbagiu, presupus-mai clar, cum ar fi de ex. raționamentul de care se slujesc savanții sau filosofii. Căci nimic nu poate fi mai clar pentru ei decât însăși această simțire, ea fiind însăși limita, însuși termenul final și însuși izvorul tuturor puterilor lor de a cunoaște. Ei simt și cred și se conduc în viață conform acestei credințe și atât. Dacă ei își însoțesc credința lor de raționament, ei o fac numai pentru a-și transmite această credință a lor altora cari nu o simt cu aceeași putere ca și ei. Dar oameni de aceștia, cari să simtă sub formă de revelație, adică sub formă de lumină maximă, sensul ultim al adevărilor cuprinse în religie, sunt așa de rari, că am putea merge până a spune că ei se reduc mai numai la întemeietorii de religii. Ceilalți credincioși, aproape unanimitatea, — vulg, artiști, savanți, filosofi, — au nevoie pentru ei înșiși de o explicare a acestui sens. Exemplele cele mai tipice, cele mai ex-

1) A se vedea fascicula II-a, precedentă, 15 Februarie 1916, din prezentul volum (VIII) al „Studiilor Filosofice”.

presive în această privință, le găsim la filosofii cari își propun să concilieze știința cu religia, la un Kant, la un Boutroux, etc. Dar cazurile cele mai dese ale acestei necesități le întâlnim în raporturile dintre preoți și poporul credincios. Preoții au simțit pururi nevoia de a da oarecare tălmăciri adevărurilor religioase, pentru ca acestea să devie cât mai inteligibile aceloră, de obicei norodului credincios, cari nu le-au pătruns încă sensul lor profund. Or, asemenea explicări sunt totdeauna începuturile unei filosofii. Ex. Sf. Augustin, Sf. Damaschin, Bossuet, etc., cari, deși cei mai religioși oameni cu putință, au fost, totuși, niște filosofi prin aceste explicări.

Așa dar, unul din izvoarele filosofiei este necesitatea pe care o încearcă adesea spiritul nostru de a se strădui prin felurite tălmăciri, în loc de a procedă în chip direct, pentru a prinde taina cuprinsă în simțământul numit religie. Se pune deci întrebarea dacă Românii au avut și ei astfel de tălmăciri, ca începuturi ale filosofiei lor.

Răspunsul la chestiunea pusă este categoric. Românii au avut și ei asemenea tălmăciri. Ele n'au dus la filosofia unui Sf. Augustin sau Bossuet, dar au fost, în tot cazul, începuturile unei filosofii, ale filosofiei românești, și ar fi o lacună în studiul ce am întreprins aici dacă nu le-am pomeni.

Explicările acestea au fost înfățișate în limba română sub diferite titluri. Ele au fost numite de către cei culti *Tâlcul Evangheliilor*, *Evanghelie cu învățătură*, *Evanghelie învățătoare*, *Predici*, *Cheia înțelesului*, etc., iar de către popor mai ales *Cuzanii*. Iată câteva din aceste explicații sau tâlcuri, în ordinea lor cronologică. *Tâlcul Evangheliilor* (1560—1565), *Evanghelie cu învățătură* (1580—1581), *Predicele scrise de Popa Grigorie din Mahaciu* (1600—1619), *Predici pentru sărbători mari* (1632), *Evanghelia învățătoare* (1642), *Învățăture preste toate zilele* (1642), *Cheia înțelesului* (1678), *Predicele mitropolitului Antim Ivireanu* (1709—1716), etc.¹⁾. Marele lor număr arată, negreșit, îndelunga lor înrăurire.

1) Găsim o listă metodică a acestor tâlcuri la I. G. Sbiera, *Miscări Culturale*, Cernăuți, 1897. p. 55 și urm., precum și în *Bibliografia Românească Veche*, de I. Bianu și N. Hodoș, București, Socec, 1903.

În ceea ce privește publicarea lor, ne putem referi, în afară de edi-

Dar în ce sens precis aceste explicații, tilcuri, predici, cazanii, etc., sunt unul din începuturile filosofiei românești? Care este filosofia cuprinsă în ele? Examineate de aproape, aceste tilcuri apar ca identice în esența lor cu scrierile religioase zise apocrife, studiate până acum; adică ele sunt înainte de toate scrieri religioase, dar animate, totuși, de un început de suflu filosofic. Astfel fiind, noi nu vom avea a stăruî asupra lor decât numai spre a arăta identitatea filosofiei lor cu aceea a scrierilor analizate în paragrafele precedente, căci, referindu-ne la această analiză, noi vom fi arătat, prin chiar aceasta, în ce sens aceste tâlcuri au fost unul din începuturile filosofiei românești.

Pentru a observa ordinea chronologică, necesară urmăririi evoluției gândirii de care ne ocupăm, să considerăm cea dintâi din aceste cazanii sau explicații religioase în limba română. Cea d'întâi cazanie românească pe care o menționează istoria literaturii românești este aceea de prin 1560—1565 tipărită la Brașov de către diaconul Coresi și intitulată *Tâlcul Evangheliilor*. Cine este autorul său, căci Coresi nu a fost decât un simplu tipograf, care figurează numai ca atare? Nu avem un răspuns hotărât în această privință. Dar din cuprinsul însuși al cărței, deducem că diaconul Coresi mai întâi văzând că „toate limbile au cuvântul lui Dumnezeu în limba lor, numai noi Românii n'avem“¹⁾, a întreprins tipărirea Tetravanghelului (celor patru Evanghelii) și a Praxiului (Vieței Apostolilor), și apoi văzând „jelanicia a mulți preuți de tâlcul evangheliilor cum să poată și ei propovedui și a spune oamenilor învățătură după cetitul evangheliei“, a aflat această carte pe care o tipărește cu cheltuiala ju-

țiile speciale, la T. Cipariu, *Analecte*, Blasiu, 1858; B. P. Hasdeu, *Cuvente den Bătrîni*, București, 1880; A. Lambrior, *Carte de Citire*, Iași, 1882; M. Gaster, *Chrestomatie Română*, București, Socec, 1891, etc.

Unele din ele au fost chiar tipărite în mai multe ediții. Astfel putem cită de ex. *Predicele* lui Antim Ivireanu, cari au fost publicate în 1886 de d-l I. Bianu, în 1888 de C. Erbiceanu, iar acum de curând de către d-l P. V. Haneș (București, Minerva, 1915).

În istoria literaturii românești a d-lui N. Iorga, în *Cursul de istoria literaturii românești* al D-lui Ovid Densusianu, etc., găsim interesante caracterizări ale lor.

1) *Tâlcul Evangheliilor*, Dojana Cetitorilor, reproducă în *Bibliografia veche românească*, de I. Bianu și N. Hodoș, vol. I, București, Socec, 1903, pp. 516—518, după exemplarul Canonicului I. M. Moldovan.

pânului Foro Miclăuș¹⁾). Cine să fie deci autorul acestei Cazanii? *Tâlcul Evangheliilor* din 1560—1565 este, probabil, opera unui propagator al calvinismului care țintea să convertiască pe Români la această reformă. Căci mai întâi, după cum a observat N. Hodoș, găsim în această carte idei cari sunt absolut calvine²⁾, și apoi trebuie poate să zicem cu D-nu Iorga că „Forro nu putea să-și dea „florinții“ pentru o lucrare în sensul legii vechi“³⁾. Cu toate acestea, soluțiunea chestiunii ce ne preocupă pe noi aici este clară. Filosofia cuprinsă în acest *Tâlc al Evangheliilor* este în fond aceeași pe care am constatat-o în analizele precedente. Faptul este explicabil întrucât ne găsim în prezența unei ramuri ale aceluiași trunchi: creștinismul. Să considerăm de ex. tâlcul cuvântărei lui Isus de pe munte. Între acest tâlc și pasagiul esențial citat de noi la examinarea lui *Varlaam și Ioasaf* nu este nici o deosebire. „Frații miei, mainte acești Evangheli era Domnul dojenit cum să adunăm și să strângem comoara noastră în ceriu, cum să nu avem inemă lipită la comoara peritoare aicea pre pământ. Așa acmu învăța-ne Xs zicând, căutați cum mintea voastră să nu lăsați nici să băgați pre lucrurile trecătoare și de cestui pământ; că mintea voastră în toate lucrurile iaste cum iaste ochiul trupului lumină și cum ochiul veri orbi, tot trupul tău va pipăi în untunearec, așijderea și mintea ta deaca veri da pre strângerea comoarâi, lumina vieții nu veri putea câștiga și veri umbla întru untunearecul morței“⁴⁾).

Așa dar ne găsim în prezența aceleiași filosofii adânc creștinească pe care am întâlnit-o și în scrierile religioase zise apocrife examinate până aici: același dualism între micimile lumii acesteia și măreția lumii viitoare, etc. Pentru a avea deci oarecare amănunte asupra acestei filosofii, ne putem raportă la ceea ce precede. Aceasta o putem spune poate cu mai mult temei încă despre cele l'alte tâlcuri, de oarece originea lor este probabil aproape aceeași ca a scrierilor religioase zise apocrife pe cari le-am analizat în paragrafele precedente. Așa de ex. *Evan-*

1) *Ibidem*.

2) Nerva Hodoș, *Un fragment din molitvele diaconului Coresi*, în *Prinos D. A. Sturdza*, București, Carol Göbl, 1903, p. 243—244.

3) N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a Românilor*, București, Socec, 1904, p. 77.

4) T. Cipariu, *Analecte*, p. 16—18.

ghelia cu învățătură, tipărită tot de Coresi la Brașov în 1581, și care este a mitropolitului muntean *Serafim*, este, probabil, inspirată din aceleași surse ca și *Varlaam* și *Ioasaf*. În tot cazul, pasagi ca acela pe care l'am citat din *Tâlcul Evangheliilor*, și care se apropie atât de spiritul ce animă pe *Varlaam* și *Ioasaf*, le găsim și în *Evanghelia cu învățătură*. Iar în *Predicele* lui Antim Ivireanu (1709—1716) sunt multe învățături pe cari le-am crede inspirate din *Învățăturile lui Neagoe*. De sigur, ar fi să simplificăm prea mult dacă în aceste tâlcuri am vedea numai elementele filosofiei stabilită anterior. Căci în realitate aflăm în unele din ele elemente nouă care consistă în reflexii asupra raporturilor dintre religie și starea poporului la care ele se adresează, în explicări simbolice ale faptelor istorice din Biblie, etc., și care, deci, ne fac pe mulți dintre noi să ne gândim mai ales la modernismul contemporan decât la ortodoxismul tradițional. Într'adevăr, să considerăm de ex. *Predicele* lui Antim Ivireanu. „Și este nădejdea de două feluri: una bună și alta rea. Bună este aceea când nădăjduște cineva la Dumnezeu să se mântuească. Rea este aceea când nădăjduște cineva la lucrurile aceste trecătoare ale lumii, care nădejde este mincinoasă și deșartă... Dar noi acum, că ne numim creștini, după ce fapte bune socotiți că ne vom putea arăta creștinătatea?... că suntem mai răi decât păgânii... Sărbătorile și praznicile nu le ținem ca un nimic, ci atunci facem cele mai rele, de bucurăm pe dracul, și atunci vindem și cumpărăm... Ci iată că vă zic, iubitorilor mei, și vă învăț cu frica lui Dumnezeu, ca un părinte sufletesc și păstor ce vă sunt, să vă veniți în fire și să vă căiți de lucrurile cele necuvioase, că Dumnezeu este milostiv, și dacă va vedea întoarcerea noastră și pocăința cea bună, ne va iertă. Și vă poruncesc tutulor câți sunteți cu meștersug și cu negușitorii, veri de ce breslă, ca de acum înainte Duminicile și sărbătorile cele mari, ce se numesc domnești, și ale Maicei Precistii, și a unora din sfinții cei numiți, să vă închideți prăvăliile, și nici să vindeți, nici să cumpărați, nu numai dela creștini, ci nici dela Turci... Și nimeni să nu socotească din voi și să zică în inima lui: „dar ce treabă are Vlădica cu noi, nu-și caută vlădicia lui, ci să amestecă într'ale noastre?“ De n'ați știut până acum și de n'au fost nimeni să vă învețe, iată că acum veți ști că am treabă cu toți oamenii câți sunt în Tara Românească dela mic până la mare. Căci în seama mea v'a dat stăpânul Hristos

să vă pasc sufletește, ca pre niște oi cuvântătoare... Ci să lăsăm năravurile cele rele și obiceiurile cele necuvioase, că doar s'ar milostivi Dumnezeu asupra noastră să ne ierte și să ne chivernisească cu mila lui cea bogată ¹⁾... Nu socotesc să fie nici unul din cei ce au puținică știință din Sfânta Evanghelie, carele să nu poată înțelege fără multe tâlmăcitudini cui să închipuește acest Lazăr, pentru carele pre larg povesteste Evanghelia lui Ioan. Ajungă să știe cum că păcatul este moartea sufletului, pentru ca să cunoască îndată cum că mort ca acesta altul nu este fără numai păcătosul, carele, măcar că trăește, este mort. Noi știm că Hristos, afară din Lazăr, a mai înviat și pre alți doi morți: pre fata lui Iair și pre feciorul văduvei. Fata cea moartă a lui Iair, ce a murit în casă, închipuește pre păcătosul acela care păcătuiește cu mintea și cu voința, dară păcatul încă nu l'a isprăvit cu lucrul. Iar feciorul văduvei, carele să aduce în pat afară, să închipuește păcătosului aceluia carele a săvârșit cu lucrul păcatul. Al treilea mort, carele este Lazăr, ne adeverează pre cel ce a îmbătrânit în păcat. Acum spuneți-mi ce închipuește aceasta, ce ne învață această mijlocire despărțită cu care a înviat Hristos pre cei 3 morți: pre cel dintâi cu atingerea mâinii, pre al doilea cu un cuvânt și pre al treilea cu lacrimi, cu rugăciune și cu glas mare! Toți tâlcuitorii Sfinței Evanghelii zic cum că aceasta a vrut să învețe Hristos, Domnul vieții și al morții, că păcătosul carele este mort în darul lui Dumnezeu, pentru căci au păcătuie din ne-socoteala și din slăbiciunea firii, înviază prea lesne. Așijderea și celălalt, carele a căzut din dragostea lui Dumnezeu de două ori. Iar al treilea, care a îmbătrânit în păcat, nu este cu puțință să să întoarcă prea lesne" ²⁾). Așa dar, s'ar putea spune că dela aceste predici simbolice și până la modernismul contimporan distanța nu este tocmai mare.

Iată-ne, s'ar părea, mai mult în domeniul filosofiei decât în acela al religiunii, deși este vorba de scrierile religioase canonice. Totuși nu trebuie să mergem până a vedea în aceste elemente nouă factorii unei transformări esențiale a filosofiei religioase stabilită anterior. Căci, cu toate elementele sale nouă,

1) Antim Ivireanu, *Predici*, ed. P. V. Haneș, București, Minerva, 1915, p. 17—22.

2) *Ibid.*, p. 103 și urm.

filosofia tâlcurilor scrierilor religioase canonice rămâne, cel puțin, adânc identică, în esență, sa cu aceea a scrierilor religioase zise apocrife pe cari le-am analizat în paragrafele precedente. Am putea cită nenumărte pasagii întru dovedirea acestui adevăr. Dar pasagiile citate sunt, credem, suficiente pentru a ne face să vedem că ne aflăm tot în prezența aceleeași filosofii dualiste, eminantamente morală și, deci, puternic animată de suflul religiunei creștine.

4. Scrierile religioase eclecticice (1620).

Istoricii filosofiei socotesc printre începuturile filosofiei grece pe niște moralisti numiți gnōmici cari se deosebesc de moralistii de mai târziu, eticienii propriu ziși, prin aceea că morala expusă de ei nu consistă, ca a acestora, într'un corp unitar, într'o doctrină sprijinită pe o anumită teorie a cunoștinței, pe o anumită metafisică, etc., ci într'o simplă sumă de precepte culese de peste tot, adică într'un eclecticism și încă într'un eclecticism care nu eră sistematizat, care se reducea numai la crâmpie de maxime adunate din toate părțile, fie din propria lor viață, fie din tradiție, etc.

Am putea face același lucru cu privire la unul din începuturile filosofiei românești. Într'adevăr, în literatura românească din veacul al XVII-lea găsim câteva scrieri cari erau numite mai ales *Albine* pentrucă, după cum am mai spus, ele consistau în adunări de diferite fragmente alese din scrieri de seamă, cu deosebire religioase, dar și literare, filosofice, etc., în scopul de a compune o carte cât mai utilă sufletește pentru contimporani, întocmai precum albinele propriu zise adună suc florilor în scopul de a face miere, adică în scopul de a procura hrana materială necesară societăței lor, și cari, ca atare, erau firește, niște simple scrieri eclecticice nesistematice adică niște simple morale gnomice. Astfel putem cită *Darovaniea* sau *Floarea Darurilor* (1620), *Albina* (1683—1686), *Cărare spre fapte bune* (1685), *Mântuirea păcătoșilor* (1692), *Învățăături creștinești* (1700), *Pilde filosofești* (1713), etc.¹⁾.

1) V. I. Sbiera, *op. cit.*, p. 57 și urm. — Cf. bibliografia relativă la *Tilcurile scrierilor religioase canonice* din paragr. preced; I. Bianu, *Columna lui Traian*, 1883; Episcopul Ghenadie, *Analele Academiei Române*, Seria II, Tom. XII.

Să considerăm prima din aceste scrieri, adică *Darovaniea* sau *Floarea Darurilor*. Ea a fost tipărită pentru întâia oară în limba română, de către Antim Ivireanu la 1700 de pe un manuscris grecesc găsit la muntele Athos¹⁾. Dar ea circulă în manuscris românesc în Țările locuite de Români încă dela începutul veacului al XVII-lea. Căci iată ce ne spune în această privință D-nu I. Bianu: „S'a descoperit un manuscris dela 1620 în care se află 3 cărți poporane române. Aceste trei cărți sunt: *Alexandria*, *Floarea darurilor* și *Rojdanicul*. Manuscrisul este proprietatea D-lui profesor Ștefan Neagoe din Bârlad, care a binevoit a ni-l da spre a-l publica în *Columna lui Traian*. Proveniența manuscrisului o arată D-l Neagoe în următoarea notiță ce mi-a dat-o cu el: „Manuscrisul meu, jumătate în limba română și jumătate în limba slavonă, scris la 1620 de popa Ion din Sâmbetru în Transilvania, a fost proprietatea răposatului meu tată Dumitru Neagoe și l'am descoperit la anul 1860 în satul meu Micăsasa în Transilvania între hârtiile tatălui meu“. Al doilea text din manuscrisul nostru este textul tipărit la 1700 de Antim Ivireanu la Snagov sub titlul *Floarea Darurilor*. Dar cu 80 de ani înainte de facerea acestei tipărituri, cartea eră tradusă în românește, cum o găsim în manuscrisul nostru, și intrase în biblioteca de lectură a popilor, diaconilor și a tuturor cărturarilor poporului“²⁾. Prin urmare *Floarea Darurilor* circulă în manuscris pe la 1620 și ea a fost tipărită în 1700. Ea nu s'a oprit însă numai la ediția dela 1700 ci s'a mai tipărit în 1808 și 1834. Ea a avut deci o oarecare înrăurire asupra culturai neamului românesc.

Dar cine este autorul său, care îi este cuprinsul, în ce consistă filosofia acestui cuprins? În ediția din 1700 a lui Antim Ivireanu găsim o prefață a autorului dar fără ca să ne indice numele său. El ne spune numai că a făcut ca acela „care iaste într-o livadă mare și frumos înflorită, și culge vârfurile erbilor și florilor celor mai frumoase“ pentru ca să facă o cunună și că drept aceea își numește cartea sa *Floarea Darurilor*³⁾. Așa dar, nu putem spune nimic precis asupra autorului acestei cărți. Cât despre cuprinsul său, el este următorul: 1^o treizeci și cinci de capitole

1) *Floarea Darurilor*, Snagov, 1700, Prefața editorului.

2) V. *Columna lui Traian*, 1883, p. 323 și urm.

3) *Op. cit.*, Prédoslovie.

clasate astfel: 12 virtuți și 12 vicii puse față în față, anume câte o virtute și câte un viciu corespunzător, apoi din nou câte o virtute și câte un viciu corespunzător și a. m. d., iar la urmă un capitol final care tratează despre „măsurare”; 2° fiecare capitol începe cu diferite definiții ale virtuții sau viciului respectiv luate din deosebite scrieri (Biblie, Filosofie, Literatură, etc.); 3° fiecare capitol cuprinde câte o comparație a virtuții sau viciului respectiv cu câte un animal; 4° diferite sentințe sau maxime d'ale sf. părinți, filosofi ori literați; 5° câte o istorioară petrecută real de anumiți oameni de seamă cari au venit în atingere cu virtutea sau viciul în chestiune. Iată numele celor 35 de capitole: 1. pentru dragoste; 2. păcatul pizmei; 3. pentru bucurie; 4. păcatul întristării; 5. pentru pace; 6. păcatul mâniei; 7. pentru milostenie; 8. păcatul nemilostivirii; 9. pentru îndurare; 10. păcatul scumpeții; 11. pentru îndreptare; 12. păcatul înbunării; 13. pentru înțelepție; 14. păcatul nebuliei; 15. pentru dreptate; 16. păcatul strâmbătății; 17. pentru îndreptare; 18. păcatul înșelăciunii; 19. pentru adevăr; 20. păcatul minciunii; 21. pentru putere; 22. păcatul teamerii; 23. pentru bărbăția sufletului; 24. păcatul înălțării; 25. pentru întărire; 26. păcatul neîntăririi; 27. pentru socotință; 28. păcatul nesocotinței; 29. darul înțelepției smerite; 30. păcatul trufiei; 31. darul țiarei; 32. păcatul nesațiului; 33. pentru feciorie, adică curăție; 34. păcatul curviei; 35. pentru măsurare. Iată și un exemplu în care se văd realizate celelalte patru puncte. „I. Milostenia iaste, precum au zis Sf. Avgustin, să aibi în inima ta durearea pentru sărăcia altuia. II. Și poți să aseameni milostenia pre cocoșul sălbatec, pentru că deaca văd că înbătrânesc părinții lor, și văd că-și pierd lumina lor și nu pot să mai zboare, le fac un cuib și îi hrănesc înăuntru și le scot peanele toate, iară mai vârtos acelea, carele sânt înprejurul ochilor lor, și atuncea-i păzesc până ce fac aripă, și așa din fire întineresc, și le vine lumina lor. III. Platon au zis: Nu iaste nici un dar mai frumos și mai bun de cât milostenia. Solomon au zis: Ori carele va da săracului, nu să va căi, și ori carele își râde de cerșitori va veni în sărăcie. Juvenalie au zis: Să îți miluitoriu, că milostenia iaste izvodul bunătăților. Xs au zis: Iartă altora și ți se va erta și ție. IV. Pentru milostenie spun la istoriile Râmului că adusără pre un tâlhariu înaintea lui Alexandru și-l întrebă: pentru ce mergi și furi? iară el răspunsă de zise: dară tu

pentru ce furi toată lumea? ce eu pentru căci merg singur îmi zic tâlhariu, iară tu pentru căci mergi cu soții, cu oameni îți zic împărat, iară de ai fi și tu singur ca mine ți-ar zice tâlhariu ca și mie... și pre mine m-au făcut sărăcia de sânt tâlhariu, iară tu ești jefuitoriu și iaste mai mult rău în sufletul tău, iară eu de ași fi ca tine ași fi mai bun de cât tine. Iară auzind Alexandru ce zicea acesta, veni în milostenie, văzând că acela n'au fost tâlhariu pentru altă fără numai pentru sărăcie și pentru scârba sărăciei carea avea, îi ertă lui moartea și-l făcu ostaș lui, și după aceasta îl făcu căpitan și mai de cinste în curtea lui¹⁾). Astfel este cuprinsul acestui fel de scrieri eclecticice, gnomice numite *Floarea Darurilor*, *Albine*, etc. După cum vedem el se înfățișează sub un oarecare aspect sistematic. Acest aspect însă este negreșit numai tehnic sau cel mult artistic iar nu filosofic propriu zis. Totuși este în el o oarecare filosofie.

În ce consistă această filosofie? Ea consistă, negreșit, după cum am spus, într'un anumit eclecticism, adică într'o anumită culegere din diverși autori. Care este însă caracteristica specială a acestui eclecticism? Ea este în fond aceeași pe care am semnalat-o în scrierile religioase zise apocrife, căci între aceste scrieri de cari ne-am ocupat în primele două paragrafe ale acestui studiu și scrierile eclecticice de cari ne ocupăm în acest paragraf, nu este, după cum se vede, decât o deosebire dela speță la gen, cele d'întâi inspirându-se din surse aproape exclusiv religioase, iar acestea din urmă mergând de o potrivă și la un izvor religios și la unul literar și la unul filosofic, etc. Iată de altfel țelul adânc creștinesc și deci doctrina adânc dualistă și adânc morală care animă și pe *Floarea Darurilor* ca și pe *Varlaam și Ioasa* și ca și pe *Învățăturile lui Neagoe*. Mai întâi împărțirea cărței în două feluri de capitole opuse simetric, — câte o virtute și câte un viciu, — ne probează până la evidență înrăurirea dualismului creștin. Apoi din deosebitele titluri sau prefete cu cari diferiții editori au precedat această carte, reiese cu prisosință că, în ultimă analiză, nu este, într'adevăr, vorba decât de morală religiunei creștine. Iată de ex. titlul manuscrisului din 1620. „Dulce învățătură din toate capetele cărților lui Hristos și a svinților apostoli ș'a prorocilor ș'a mai marilor pătriarși, preacuvioși părinți, din carte ce se

1) *Floarea Darurilor*, Cap. VIII, p. 34—37, după editia din 1834.

chiamă *Alghinuse*, poveste, pilda postului svîntu cela marele, de folosenie sufletului“¹⁾. Iată și pasagiul final din prefata ediției din 1834 de pe care am făcut citațiile de mai sus. „Numai cîtin-du-o cu bună luare aminte (această carte intitulată *Floarea Darurilor*)... vom împlini porunca lui Dumnezeu care zice: Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, și pe aproapele tău ca însuți pe tine“²⁾. Așa dar, este vorba, în fond, de triumful preceptelor creștine, deși, în formă, se recomandă pentru acest triumf și unele mijloace de natură pur filosofică. Acest adevăr a fost de altfel relevat deja, și cu multă competență, în 1890 de către Episcopul Ghenadie al Râmnicului-Noul Severin cu prilejul studiului său asupra Albinei din 1683 a cărei structură, după cum se poate vedea din acest studiu³⁾, este identică în esența sa aceleia a *Floarei Darurilor* analizată de noi aici. Cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că, prin eclecticismul său, această filosofie apare mult mai mult ca o filosofie distinctă de religie decît aceea a scrierilor precedente, — deși, încă odată, ea rămâne eminemamente creștină în esența sa.

Iată deci încă unul din începuturile filosofiei românești: un eclecticism cu fond creștinesc. Această filosofie eclectico-creștină nu este un produs propriu zis al spiritului Românilor. Totuși, trebuie să spunem că ea a devenit atât de românească prin modul intens creștinesc în care Românii au adoptat-o, prin prefecțele și prin alcătuirile ce cărturarii acestora i-au dat în numeroasele scrieri românești în cari ea s'a manifestat, că nu puteam ca să nu o menționăm ca pe unul din începuturile filosofiei acestui popor.

5. Cronicarii. (Sfârșitul veacului al XVII-lea și începutul veacului al XVIII-lea).

Neamul românesc, ale cărui începuturi filosofice noi căutam să le prindem și să le schițăm aici, a trecut, după cum am mai spus, prin zile de restriște atât de grele, că apare aproape ca o minune faptul că el nu a fost șters ca neam între neamurile cari

1) V. I. Bianu, în *Columna lui Traian*, 1883, p. 323 și urm. — Cf. I. Sbiera, *op. cit.*, p. 68—69.

2) *Floarea Darurilor*, ediția din 1834, Înainte Cuvântare.

3) V. *Analele Academiei Române*, Seria II, Tom. XII.

formează istoria omenirii. Dar poate că mai minunat apare faptul că, în neconținută lui luptă pentru existență, el a găsit încă timp ca să-și toarne în formele culturii tragica sa istorie. Căci acest neam a trecut într'adevăr prin așa de trudnice și de neîncetate încercări că i-a lipsit cu totul liniștea trebuincioasă pentru a-și consemna în scris cultura sa. Cronicarul Miron Costin exprimă acest crud adevăr cu o plasticitate care atinge sublimul. „Sosiră asupra noastră cumplite aceste vremi de acum, de nu stăm de scrisori, ce de grije și suspinuri. Și la acest fel de scrisore, gânduri sloboduri și fără valuri trebuie să; ăra noi prăvim cumplită vreme, și cumpănă mare pământului nostru și nouă”¹⁾. Și totuși Miron Costin și cu el încă și alți mulți fii aleși ai acestui atât de obidit neam, s'au învrednicit de ne-au lăsat „scrisori” asupra acestei culturi. Cum să ne explicăm deci asemenea fapte care apar ca niște adevărate minuni? Ele pot fi, negreșit, explicate în diferite chipuri. Se poate spune de ex. că lumea nu este produsul unei întâmplări, că fiecare națiune, ca și fiecare individ, își are o misiune pe această lume dată de un Dumnezeu creator, că națiunea română își are și ea misiunea sa și că în suferințele trecutului ea nu a făcut decât să-și plămădească măreția viitorului. Și, în conformitate cu această teză, se mai poate spune că printre ceeace a scăpat efectiv de peire această națiune, în nenumăratele lovituri de moarte ce ea a primit în cursul timpului, a fost și filosofia aleșilor săi. Căci găsim, o filosofie în „scrisorile” acelor care i-au consemnat istoria, și această filosofie, deși nu alcătuește un sistem propriu zis ci se înfățișează mai numai sub formă de crâmpce răslețe, a fost, totuși, netăgăduit, unul din izvoarele de viață ale acestui neam. În tot cazul, ceeace pe noi ne interesează aici, este că cronicile, „letopisețele” sau cele d'întâi însemnări ale istoriei neamului românesc, cuprind o oarecare filosofie, și noi trebuie să cunoaștem natura acestei filosofii care este unul din începuturile filosofiei românești. Nu vom avea, firește, să trecem în revistă pe toți cronicarii, ci vom citi numai din aceia care pe lângă scrieri pur istorice au avut și scrieri cu un caracter mai mult sau mai puțin pronunțat filosofic. Astfel au fost de ex. Miron Costin, Ni-

1) Miron Costin, *Letopisețul Țerei Moldovei*, Voroava către cetitoriu, Ed. M. Kogălniceanu (ed. II-a. București, 1872), vol. I, p. 247.

culae Costin și D. Cantemir. Dacă lăsăm deci de o parte pe un cronicar de farmecul unui Ion Neculce este pentru a ne ține cât mai cu putință în domeniul strict al filosofiei.

Miron Costin (1633—1691).

Miron Costin a fost un istoric, un *cronicar*. Ar fi însă o știrbire a personalității lui, și o lacună în istoria culturii neamului românesc, dacă, noi n'am vedea în el decât un simplu înșiruitor de fapte. Miron Costin a fost încă și un teoretician al istoriei, și un filosof.

În ce consistă precis filosofia lui Miron Costin? Ea nu formează un sistem propriu zis, dar spicuind-o atât din scrierile sale pur istorice cât și din celebra sa poezie filosofică „Viața lumii” îi putem găsi elementele unitare, statornice care o animă.

„Începutul țărilor acestora și al nămului moldovenesc și muntenesc și în țările unguresci cu acestu nume *români* până astăzi, de unde sunt veniți întru aceste părți de pământ, a scrie multă vreme la cumpănă au stătuțu cugetul nostru. Să începă osteneța acesta după atâtea vécuri, de la descălecatul țărilor de întâiu, de la Trajan imperatul Rămului, cu câteva sute de ani preste mine trecute, se sperie gândul. A lăsa iarăși nescris, cu mare ocară înfundat nămul acesta de o sēmă de scriitori, este inimei durere. Biruit-au gândul să mă apucă de această osteneță, să scotă lumei la vedere felul nămului, din ce isvoră și seminție sunt locuitorii țerei noastre a Moldovei și așa și a țerei Muntenesci și a Rămânilor din țările unguresci, că tot un nămu sunt și odată descălecați. — Zice-va cineva: prietine, târziu este! Dupe șutele de ani, cum se voră pută sci istoriile adevărate de atâtea vécuri? Răspunz eu: Lăsat-au puternicul Dumnezeu iscusită oglindă minței omenesci: scrisoarea, dintru carea decă va nevoi omul, cele trecute cu multe vremi le va putea sci și le va putea oblici, și nu numai lucrurile lumei, staturile și începuturile țărilor, ce și singură lumea, cerul, pământul, că sunt zidite de cuvântul lui Dumnezeu celui puternic. Scriptura ne deschide mintea de așungem cu credință spre Dumnezeu, Duhul-cel-sfânt și nevăzut și necuprins și neajuns de mintea și de firea omenescă. Scriptura depărtate lucruri de ochii noștri ne

face de le putem vedé cu cugetul nostru. — A doua îndemnare mî-au fostu acestu Simeon Dascălu, Eustratie Logofătul și acelu mahlearu Misailu Calugêrulû: de unde au aflatu ei aceste basne că sunt moșii țerei aceștia din temnițele Rômului, dați întru ajutorul lui Laslău craiul Ungurescû? — Eû, iubite cetitorule, nicăire n'am aflatu, neci la un istoricû, neci Latinu, neci Leah, neci Unguru, — și în viața mea, Dumnezeu scie cu ce dragoste eram pururea la istorie, iată că și până la acéstă vrêștă! Eu voiû da sêma de ale mele cîte scriu! Facutu-ți-am isvodû de marî și vestiți istorici... Puternicul Dumnezeu, cinstite și iubite cetitorule, să-ți dăruescă, dupe aceste cumplite vremi a aniloru noștri, când-va și mai slobode vécuri, întru care, pre lângă alte trebî, se aibî vreme și cu cetitul cărților a face iscusită zăbavă; că nu este și mai frumôsă și mai de folosû în totă viața omulu zăbavă, decât cetitul cărților; căci cu cetitul cărților și a scripturei cunoșcemû pre Ziditorul nostru Dumnezeu; cu cetitul laudă îi facemû, pentru tôte a lui cătră noi bunătăți; cu cetitul, pentru greșelele nôstre milostivû 'l facemû; din scriptură înțelegemû minunate și vecînice faptele lui, a face fericită viața, și nemuritoare agonisescé nume. Singuru Mântuitorul nostru Domnul și Dumnezeu, Isus Hristosû ne învață, zicêndû: „Ispitiți scripturile“. Scriptura depărtate locuri de ochii noștri ne învață, cu acele trecute vremi sê pricepemû cele viitoare“¹⁾.

Aceasta este prefata cu care Miron Costin înțelege să-și înceapă istoria neamului sêu. Numai din ea chiar vedem hotărît că suntem în prezența unui teoretician al istoriei, în prezența unui filosof. Și câtă de măreață filosofie, cât de spornic isvor de înălțare sufletească nu cuprinde această simplă prefată. Miron Costin întreprinde istoria Românilor pentru că el este Român și pentru că, prin urmare, el nu poate face altfel. Însă el este departe de a face aceasta în simplu diletant. El își dă pe deplin seama că adevărata istorie este un lucru greu, că ea trebuie tratată științificește adică sprijinită pe izvoade temeinice. Dar „a lăsa nescrisû, cu mare ocară înfundatû nêmul acesta, este inimei durere“. Și astfel „biruit'aû gândul“ și Miron Costin a muncit îndelung și greu și a cules izvoade temeinice, trecând poate foarte adesea

1) Miron Costin, *Cartea pentru descălecatul de 'ntêiû*, Predosloviă, ed. M. Kogălniceanu (ed. II-a), vol. I, p. 3 și urm.

prin cele mai chinuitoare cercetări, și a întreprins ca să arate lumii, ca să zălogiască viitorului, adevărul că neamul românesc este răsad latin răsădit de Traian în întreaga Dacie, că și cei din Moldova și cei din țera Muntenescă și cei din țera Ungurească tot un neam sunt, tot Români, și tot odată descălecați, și că acest neam trebuie să aibă o misiune pe această lume. Căci entusiastul său patriotism era susținut de o putere mare, nemărginită, dumnezeiască, de credința sa creștină că istoria trebuie să fie realizarea voinței lui Dumnezeu. Această credință îl duce până la concepția, atât de nouă pe timpul său, dar atât de demonstrată astăzi, a existenței unității de neam. Viziune a vișului ce va să fie odată, în vremurile noastre, lozinca și talismanul tuturor națiunilor în care a început a se înfiripă o conștiință. Această viziune a fost probabil Evanghelia acelor care în 1859 au făurit începutul *Unirii* Românilor, căci din 1852 unii din acești făuritori, Michail Kogălniceanu, o vecinicise în slovele tiparului prin publicarea „Letopisetelor” Moldovei.

Iată deci cele d'întâi elemente ale filosofiei lui Miron Costin: patriotismul și creștinismul. Aceste elemente nu sunt la el produsul unui simplu sentiment momentan, ci ele își au tîlcul lor adânc rațional.

(Va urmă).

Marin Ștefănescu.

Noțiunea Hazardului în Faptele Istorice

Mintea omenească, neputând să-și dea seama de un fenomen în afară de condițiile producerii lui, și-a însușit această atitudine proprie în fața lucrurilor, rezumată în propoziția: *Niciun efect fără de cauză*.

Această atitudine a fost în acelaș timp un postulat. Atâta timp mai ales cât s'a crezut în simplitatea ordinii naturii, eră admis ca un principiu că natura urmează totdeauna căile cele mai ușoare și cele mai scurte pentru a duce la rezultatele obținute.

S'ar putea vedeă în asta o rămășiță a explicării antropomorfiste, care presupune în natură o alegere de mijloace asemenea aceleia făcută de om în vederea scopurilor sale. A fost deci un mare pas înainte și hotărîtor spre concepția *naturală* și obiectivă, conștiința complexității reale a fenomenelor din natură. Odată însă cu deșteptarea acestei conștiinți, s'a constatat uncori o complicare neașteptată în producerea fenomenelor. De unde până atunci totul eră conceput din punctul de vedere al necesității și nimic nu putea să scape din cercul ei de fier, progresul explicării a schimbat caracterul strict al ideii de necesitate. Necesitatea aceasta este numită *teoretică* și de aceea legile ei sunt indiscutabil universale. Această stare de spirite oglindită în deosebii de filosofia lui Spinoza. Inante de această concepție teoretică a necesității, omul a avut și o concepție *practică* a ei. Într'adevăr, mai înainte de constituirea științei, omul se simția în mijlocul naturii ca o jucărie a puterilor ei. Puterile acestea s'au con-

topit într'una singură, exterioară și de nepătruns, cum observă Boutroux ¹⁾. Eră soarta, fatum sau ananki, care e motorul tragediei grece. Ca ceva de nepătruns, omul nu putea să-i se împotrivească și de aceea el putea fi lovit fără de rațiune aparentă. Iată de ce i-am zis acesteia necesitatea practică, în deosebire de cealaltă—și de aceea echivalează propriu zis cu hazardul universal; necesitate și hazard se confundă aici. Dacă legile petrecerii fenomenelor erau în mâinile unui fatum inexorabil, acțiunea lor apărea de fapt muritorilor ca opera unui pur hazard. De aici și d's-proporția nemăsurată dintre puterea destinului și micimea umilită a omului.

Faza aceasta inițială a conștiinței omenești este cea *preștiințifică*, în care ideea determinismului nu încolțise încă; totul eră supus unei intervențiuni exterioare. În faza aceasta nimic nu putea fi explicat, căci nu se căută o reducere la cauze. Tocmai însă fiindcă domnia o stare chaotică pentru conștiință, noțiunea de hazard nu s'a format atunci, ci numai în opoziție cu noțiunea de ordine. După faza aceasta primitivă urmează o a doua fază, în care se alcătuește știința pe temeiul principiului de *determinism universal*. Aceasta este faza, pe care am numit-o și a necesității teoretice, pentru că mintea omenească luă simplitatea naturii ca un postulat și căută a priori o construcție unitară. Determinismul, socotit ca inflexibil, subordonă cu necesitate părțile existenței, totului. De aceea Boutroux răspunde: „Ar însemna să fii supus la o fatalitate absolută ca să existi numai ca parte a totului. Le drept vorbind, nimic din ce e real nu prezintă acest caracter, incompatibil cu existența: el nu se găsește decât în obiectul curat ideal al unei științe cu totul abstracte“ ²⁾. Așa dar partea, adică individul în înțeles general, poate scăpa determinismului universal. Necesitatea nu e stăpâna indiscutabilă a lucrurilor, printre care se pot produce uneori variațiuni contingente. Cum mai ales existența nu este o pânză neîntreruptă, ci în ea se suprapun mai multe lumi — dela materia fizică până la gândirea omenească — e greu de admis o dependență strictă între ele. După Boutroux: „...dacă supui la o cercetare comparativă conceptele principalelor forme ale ființei, se vede că e im-

1) De la contingence des lois de la nature, p. 131.

2) De la contingence des lois de la nature, p. 130

posibil să legi formele superioare de cele inferioare printr'o legătură de necesitate" ¹⁾). Urmează de aici că în natură pot încăpea puncte de plecare ale unor determinări speciale, nu numai în vederea marelui tot. Determinismul universal își pierde rigoarea, căci se produce din când în când un hiatus, o *lipsă de continuitate*. Acesta e punctul de vedere al unei filosofii a discontinuității, cum i-ar zice Höifding. După această filosofie legile naturii însele nu sunt definitiv universale, ci admit unele excepțiuni, — ca și legile după care se conduc oamenii în societate. Această concepție a legilor naturale le-ar apropia mai mult de legile sociale, după modelul cărora s'ar fi format și ele. Pentru a caracteriza acest punct de vedere nou asupra fenomenelor, s'a chemat filosofia aceasta o filosofie a *contingentei*, ai căreia reprezentat de seamă este Emile Boutroux.

Am văzut în scurt cum a doua fază esențială a conștiinței omenești este înlocuită în progresul explicării — cum spuneam la început — prin a treia frază și actuală, în care ideea de necesitate cauzală și principiul determinismului universal sunt confruntate mai de aproape cu realitatea, înlăturând ideea unei științe abstracte. Știința ar trebui să se formeze prin contactul neîncetat cu experiența concretă. Concretul este variat și individual, adică nu se confundă cu totul în masa *identității*; este deci excepțional.

Așa dar contingenta este un punct de vedere asupra lucrurilor și trebuie să fixăm alături de ea rolul hazardului, care și el seamănă a ceva excepțional sau în afară de rânduirea lucrurilor.

Am afirmat mai sus că nu se putea ajunge la o noțiune științifică a hazardului decât în opoziție cu ceea ce este general și similar în lucruri; de aceea ea s'a format numai după trecerea prin faza a doua, aceea a determinismului universal. După cum spune Mach: „Legea numerilor mari a lui J. Bernoulli nu se poate deduce decât din ipoteze deterministe, iar propozițiile calculului probabilităților n'au valoare decât dacă hazardele sunt *regularități acoperite* de complicațiuni" ²⁾). Cu alte cuvinte conștiința omenească n'a conceput ființa hazardului decât pe un fond

1) De la contingence, p. 132.

2) La connaissance et l'erreur, p. 178, trad. fr.

de uniformitate, ca o perspectivă a acestuia. De aceea — ca și în pictură cred — a trebuit mult timp până să se desprindă perspectiva lucrurilor și să se vadă că nu toate sunt pe același plan. Aceasta s'a întâmplat când s'a vădit complexitatea naturii — tocmai prin experiența determinismului universal.

Dar atunci se pune întrebarea: hazardul are el o existență *subiectivă* sau *obiectivă*?

Din punct de vedere determinist, răspunsul la această întrebare își găsește exprimarea cea mai limpede cu Laplace în 1814: „Trebuie să privim deci, spune el, starea de față a universului ca efectul stării sale anterioare și drept cauză a celei următoare“. Nu trebuie decât o inteligență destul de mare pentru asta și atunci încheie Laplace: „...n'îm nic n'ar fi îndoios pentru ea, iar viitorul, ca și trecutul, ar fi prezent ochilor săi“.

E prea lămurit așa dar că hazardul nu există în realitate, căci el nu este decât o etichetă, sub care ascundem neștiința noastră de târâmul cauzelor. Hazardul este ceva cu totul relativ la *starea actuală* a cunoștinței noastre.

Din acest punct de vedere înțelegem ușor și psihologia hazardului. El provoacă totdeauna un sentiment de *mirare*, de concertare în fața unei complicațiuni nebănuite a lucrurilor pe linia cauzalității. Căci după afirmația lui Mach: „Noi presupunem că există unele permanente, dar nu urmează, ca această presupunere să fie *infailibilă*. Din contra savantul trebuie să se aștepte totdeauna la o decepțiune posibilă¹⁾“. Hazardul este ceva neprevăzut încă, dar progresul cunoștințelor aduce cu sine și progresul prevederii. Experiența însăși ne învață aceasta, căci adaugă Mach: „Fiecare descoperire nouă arată lipsuri în conștiințele noastre și ne arată că există alte relațiuni neobservate până atunci. Trebuie deci ca acela, care în teorie proiescă un determinism extrem, să rămână în practică indeterminist, mai ales dacă nu vrea să renunțe la descoperirile cele mai importante“. Iată deci că știința, în faza a treia, nu tăgăduiește determinismul postulat în faza a doua, dar ține seamă dela început de complexitatea posibilă a lucrurilor în fiecare caz. De fapt, în natură nu există goluri, dar raporturile referitoare la ele n'au fost

1) La connaissance et l'erreur, p. 278.

văzute, fiindcă spiritul omenesc n'a fost destul de pregătit pentru asta în momentul dat.

Lacunele sunt deci în spiritul nostru şi sunt posibile mai ales printr-o credinţă *anticipată* în ordinea strictă a naturii, exprimată prin legi. Tot de aici mai urmează că noi creiăm indeterminismul pentru nevoile noastre de o clipă, trecătoare mereu, atâta timp cât spiritul nostru nu *se va adapta* perfect la starea corespunzătoare a faptelor, atunci când le cercetează — şi aceasta poate să se întâmple mereu. Iată de ce hazardul nu se produce în lucruri, ci rămâne *ceva subiectiv* exprimând lipsa unei adaptări adecuate între spirit şi fenomene.

Dar se mai poate susţine că hazardul există ca ceva obiectiv, adică având un caracter deosebit în ţesătura lucrurilor. Aici se aşează punctul de vedere al lui Aug. Cournot, teoreticianul hazardului.

Pentru Cournot ordinea este perspectiva *accidentalului*, care este condiţiunea sa de înţelegere pentru spiritul omenesc. Gândirea lui Cournot vede „iraţionalul la baza necesarului“, ca şi urmaşul său Tarde. De aici însă el se desparte de concepţia subiectivă a hazardului, deosebind peste tot între cauzele *esenţiale* şi cauzele *accidentale* ale fenomenelor. Accidentele au realitatea lor, chiar atunci când ele pot fi prevăzute — nu ca în concepţia subiectivă. Să ne închipuim ca şi Cournot că în spaţiul nemărginit evoluiază o cometă menită să întâlnească odată pământul. Această întâlnire va fi o cauză accidentală şi rămâne, chiar dacă astronomii ar putea să-i calculeze de-acum data întâlnirii. De ce aşă? Fiindcă *prevederea* nu schimbă caracterul întâmplător al întâlnirii. Sunt aici două *serii independente de cauze* a două fenomene deosebite; aceste serii se explică definitiv fiecare aparte în întâlnirea lor cauzală. Dar ceea ce rămâne definitiv nec explicat este însăşi întâlnirea lor. Iar hazardul arată „faptele produse din întâlnirea altor fapte aparţinând la serii independente unele de altele“. Dacă întâlnirea nu se produce între două lumi ca în exemplul de adineaori, ci numai în lumea noastră, ea este tot ceva fortuit. Pentru ca hazardul să-şi piardă caracterul său obiectiv de negare a ordinii, ar trebui ca universul să fie *un sistem închis*, în care toate părţile să lucreze la unitatea superioară a totului. Dar nu se întâmplă aşă, căci în natură sunt serii cont'nui şi independente, perfecte *solidare* pe linia lor şi

explicabile prin cauzele esențiale, — fără însă să se solidarizeze dela una la alta. Sunt cu alte cuvinte puncte de plecare *originale* și de ceea ce întâlnirile sunt accidentale. Numai o cunoștință specială a acestor puncte de plecare ar înlătură hazardul, printr'o privire sintetică a sistemului lumii. Aceasta nu se poate de loc, căci între încheieturile acestui sistem s'au introdus unele „date” primordiale, „fapte pure”, pe care rațiunea nu le ajunge și trebuie să le ia ca atare. Aceste fapte ar fi singuratic și ar rătați pe marginile înlanțuirii lucrurilor, întocmai ca o lume posibilă rătațind dincolo de marginile universului actual — în afară de orice lege închipuită.

Teoria lui Cournot se apropie de filozofia contingentii a lui Boutroux și ne dă înfățișarea unei contingente *radicale*.

Alți teoreticieni s'au îndrumat mai hotărât încă pe calea obiectivă în concepția hazardului. Astfel H. Poincaré socotește fenomenele de hazard ca datorite la cauze sau prea mici sau prea complexe; ceea ce face foarte grea cunoașterea legăturii cauzale. „Dacă am cunoaște exact, spune Poincaré, legile naturii și starea universului în momentul inițial, am putea prezice exact starea acestui univers într'un moment ulterior. Dar, când chiar legile naturale n'ar mai avea nici o taină pentru noi, n'am putea cunoaște decât *aproximativ* starea inițială”¹⁾. Starea aceasta inițială ar fi tocmai echivalentul punctelor de plecare originale, pe cari le găsim la Cournot. Iar mai departe adaugă: „Slăbiciunea noastră nu ne îngăduie să îmbrățișăm întreg universul și ne silește să-l tăiem în bucăți. Noi căutăm s'o facem cât mai puțin artificial; dar cu toate astea se întâmplă ca din timp în timp două din aceste bucăți să lucreze una asupra alteia. Efectele acestei acțiuni reciproce ne par atunci datorite hazardului”. Iată și ceea ce ar fi la Cournot independența seriilor nesolidare și lipsa lor de conlucrare la totalitatea sistemului. În concepția lui Poincaré faptele propriu zis fortuite oferă un câmp întins de probabilitate, tocmai prin complexitatea lor; iar hazardul ar fi stăpânit de *legi*. Tot astfel și Bertrand, citat de Poincaré, vorbește de *legile hazardului*.

Am văzut mai sus că hazardul ar proveni dintr'un efect de contrast, produs asupra noastră de o schimbare neașteptată în

1) Science et méthode, p. 68.

ordinea naturii. Cum ordinea naturii se exprimă prin legi, ar urma că alături de faptele conforme ordinii sunt şi alte fapte neconforme, supunându-se altor legi — legile hazardului. Două serii de legi şi-ar împărţi natura; dar ştim că hazardul rezultă tocmai din întretăierea a serii de fapte; ce-ar mai putea fi şi întretăierea a două serii de legi? Faptele de hazard se abat dela ordinea naturală tocmai fiindcă n'au legi, având totuşi cauze. Cauzele fiind mai multe, nici o lege nu poate explica conlucrarea lor într'un fapt de hazard.

Hazardul — oricum ar fi privit — este un *epizod multiplu* în acţiunea naturii; prin aceasta se deosebeşte de contingentă, care este un punct de vedere asupra lucrurilor. Acest epizod este produsul capriciului şi deci se poate găsi acolo unde nu te aştep-tai. De aceea în faza preştiinţifică totul eră hazard pentru oa-meni, adică ceva neaşteptat şi supus capriciului, — care este contrar legii. Odată cu descoperirea legilor naturii, mintea ome-nească cunoscându-le s'a obicinuit cu ele; ea şi-a creiat astfel *habitudini* în înţelegerea lucrurilor. Tot ce contrazice aceste ha-bitudini este socotit ca hazard. O habitudine fundamentală a minţii noastre este să alcătuiască în înălţuirea fenomenelor pe-rechi de cauză la efect. Dacă însă *izolarea* acestor perechi se complică dintr'odată prin intervenirea mai multor cauze apar-tinând la serii independente, — este ceva neaşteptat. Hazardele sunt tocmai aceste *insertiuni* neaşteptate în înălţuirea lucru-rilor şi deci corespund la o ordine mai complexă. Că ele sunt insertiuni se vedeşte prin aceea că nu există fapte de hazard ca atare, ci ele sunt nişte *rezultate* a serii pornite din puncte deo-sebite. Ceeace contrazice deci habitudinile noastre este ordinea complexă, în osebire de cea simplă, adică aceea a legilor. În or-dinea complexă se găsesc acele relaţiuni neobservate încă şi care pot provoca o decepţiune, cum spune Mach. Aceeaşi de-cepţiune se provoacă şi pentru Bergson prin contrastul dintre „ordinea automată” şi „ordinea voită”. Putem zice mai bine că acest contrast se vedeşte între o *ordine simplă* şi o *ordine complexă*. El provoacă o decepţiune corespunzătoare hazardului, a căruia existenţă rămâne deci subiectivă.

Punctul acesta de vedere ne înlesneşte mai mult înţelegerea hazardului în faptele istorice.

Dela început trebuie să observăm că istoria nu este numai

un domeniu particular al faptelor istorice, ci are rolul de a privi natura prin latura ei de *succesiune*. Aici revine teoria lui Cournot, care deosebește științele naturii în *științe teoretice* și *științe istorice*. Științele istorice nu privesc decât faptele în *devenire*, care este singura existență în istorie, — după Ed. Meyer¹⁾.

Istoria studiază totdeauna o evoluție, dar o evoluție are un început. Punctul său de plecare este un fapt unic, care explică după Langlois și Seignobos „formarea stărilor și începutul evoluțiilor“²⁾. Ceeace caracterizează domeniul propriu al istoriei este ceea ce a numit Xenopol *seria*. Dar o serie va să zică realitatea concretă, — așa cum s'a produs odată — în afară de raporturile abstracte și permanente, care sunt obiectul științelor teoretice. În realitatea concretă faptele de evoluție sunt datorite tocmai la acea întâlnire a seriilor independente, pe care am numit-o hazard.

De aceea reiese că terenul propriu al hazardului ar fi aceeași înfățișare de devenire, căci aici faptele se urmează vecinic altele, după îndboldul dat de faptele *unice*, care deslănțuiesc evoluțiile multiple. Dacă ținem apoi seama că în faptele istorice intervine un factor nou, acela al *voinții omenesti*, complexitatea acestui domeniu îl sustrage cu totul acțiunii legilor. El este o înflorire a particularului și a individului, care nu intră în știință, căci „nu este știință decât a generalului“.

Pentru a înțelege însă mai bine noțiunea hazardului în istorie trebuie să ne dăm seama că formarea acestui concept a urmat aici în parte o cale opusă aceleia privitoare la natură. Pe când pentru natură noțiunea hazardului a fost produsă de conștiința complexității lucrurilor, aceeași noțiune în istorie și-a micșorat mereu sfera sa de aplicare.

Într'adevăr, istoria n'a fost mult timp decât narațiune și un gen literar, aparținând mai mult imaginației.

Atunci chiar când eră socotită ca un obiect de cunoaștere, rolul ei eră să reproducă — după idealul lui Ranke — actele individuale ale oamenilor „așa cum ele au fost în realitate“.

În această concepție a istoriei particularul este singurul său

1) Histoire de l'antiquité, tome premier (trad. fr.)

2) Introduction aux études historiques, p. 212.

domeniu și istoricul trebuie să pună în lumină deosebirile dintre epoce, ca fiind singurul său obiect.

E drept că această concepție este fructul determinat al unei epoci, care s'ar putea numi *epoca eroică* a omenirii.

Înțelegem prin aceasta că acțiunea individualităților eră înconjurată de un prestigiu deosebit și le croia un rol aparte, care făcea din ele eroi impresionabili. Eră o perioadă de creștere propriu zisă și însoțită ca atare de crize. Astfel societățile omenesti trec printr'o fază *mijlocie* plină de interes istoric, tocmai fiindcă atunci se întâlnesc pe teatrul omenirii, eroii și soarta — după vorba lui Cournot. Dar faza aceasta mijlocie se cuprinde între două extreme: starea de natură și starea de rațiune a lui Cournot. În aceste faze extreme rolul individualității nu mai este așa de aparent, iar hazardul nu este singurul făuritor al istoriei. Acțiunile individuale se supun la anumite influențe *ordonatoare* și societatea opune libertății individului necesitatea alcătuirii sale. E de ajuns să cităm ca semn al acestei tendințe creiarea statistice morale, datorită lui Quételet. Pe rând s'au alcătuit istoriile speciale — limbile, arta, religiile, — unde influența hazardului se reduce cu mult. Rămâne totuși istoria politică, în care accidentele par mai numeroase — după G. Richard — fiindcă „evoluția politică este albia comună în care se varsă mai multe curențe”¹⁾.

Am văzut de atâtea ori ce înțeles are această convergență de curențe: la întretăierea lor stă hazardul. În deosebire de hazardul pur din natură există *hazardul istoric*. Acesta se impune cu atât mai mult vederii cu cât ia forma concretă a unui individ în acțiune. Tot ce este produs de o asemenea activitate poate fi punctul de plecare al unor efecte, care se propagă lărgindu-se ca undele unui râu. Putem atunci admite cu Langlois și Seignobos că nu există în istorie fapte mici și fapte mari, căci totul e ca faptul „să fi avut o acțiune hotărâtoare”¹⁾. Mai adăugăm la aceasta și părerea lui Ed. Meyer că omul nu lucrează după cauze, ci după scopuri²⁾. Urmează atunci după acești teoreticieni că în faptele omenesti să nu așteptăm aceeași proporție între cauză și efect, pe care rațiunea o cere în natură. *Cauze mici* pot produce

1) L'idée d'évolution dans la nature et l'histoire, p. 150.

2) Introduction aux études hist., p. 215. 2) Histoire de l'antiquité, p. 201

efecte mari — și sunt cunoscute exemplele referitoare la Cromwell și Cleopatra.

Ceeace trebuie să reținem din această argumentare este că într'adevăr unele cauze mici pot să fie punctul de plecare al unor efecte mari. Dar când se caută în eficacitatea acestor cauze explicarea efectelor produse se depășește măsura cuvenită, făcându-se din ele niște *entități*. Numi izolându-le prin abstracțiune de cadrul lor real, ajungi să faci din ele factori de explicare ai evoluției istorice. În realitate însă cauzele mici nu-și manifestă *eficacitatea* lor decât fiindcă sunt purtate de acțiunea cauzelor mari și generale. Ele se inserează în înlanțuirea acestora, dar nu formează substratul evoluției. E drept că omul lucrează după scopuri; dar nu e mai puțin adevărat că el lucrează după cauze. Or cât s'ar complica acestea din urmă, firul lor de evoluție tot se poate desprinde. Dacă nu le mai poți recunoaște ușor e că ele se schimbă în scopuri pentru individ.

Transformarea însă nu se poate explica decât prin acțiunea unui teatru, a unui mediu mai larg ca terenul sufletesc al individului. Acțiunea lui depășește adesea scopurile lui cele mai *conștiente* — și acesta ar fi hazardul. Dar acest plus nefiind în scopurile sale, trebuie să vină din cauze depărtate, al căror stăpân nu este individul. Scopurile lui pot suferi o metamorfoză — cum crede Wundt, — dar el rămâne prins în mersul evoluției căutând numai să înțeleagă orientarea ei. El pare a dejuca evenimentele, încrezător în „steaua” lui, pare a se introduce ca un hazard în ordinea istorică. De fapt însă există sau se creiază o *afinitate* între individ și mediul său. Când această afinitate nu există sau încetează individualitatea devine ca un joc al hazardului, în loc să fie ca hazardul, — „steaua” îi apune. Hazardul acesta în luptă nu există ca atare, ci este soarta, necesitatea, ce e scris. Necesitatea este înscrisă în acțiunea adâncă a societății, iar individul joacă rolul unui adevărat accident, al unei cauze *ocasionale*, care exprimă influențe superioare.

Un exemplu ne ajunge. Când Cezar a trecut Rubiconul, strigând: *alea jacta est*, a formulat tocmai teoria hazardului istoric. Dar acțiunea lui eră adânc motivată de starea interioară a Romei.

Acesta vedește că oamenii mari ai istoriei politice chiar, departe de a explica prin acțiunea lor transformările evoluției, o

urmează mai curând. Ei se afundă în atmosfera adâncă a mediului lor și sorb puterea, care face din ei numai puncte de plecare ale transformărilor viitoare. Ei nu sunt factori de evoluție, ci *agenții* ei, fiindcă acțiunea lor e motivată mai de departe decât ei înșiși. A vedea numai acțiunea lor, este a vedea numai valurile frământându-se la suprafață și a pierde din vedere acțiunea adâncă și tihnită a fluviului. Oamenii mari ai istoriei se găsesc și ei la întretăierea a mai multor *curenți* de evoluție. Întru această ei reprezintă *hazardul istoric* și acțiunea pare cu atât mai mare, cu cât ordinea istorică e departe de a fi așa de stabilă, ca ordinea naturii. Instabilitatea însă nu exclude determinarea cauzală, căci am văzut că faptele de hazard sunt rezultante ale mai multor cauze de direcțiuni osebite. Ceeace este vădit în istorie este existența de *raporturi cauzale* între fapte. Dar se zice că aceste raporturi cauzale nu se repetă ca în natură, adică nu totdeauna, în aceleași împrejurări, aceleași cauze vor produce aceleași efecte. Istoria *nu se repetă* deci — și indeterminismul este domeniul ei. Aceasta ar părea cu atât mai adevărat, cu cât istoria consideră individul concret, iar nu pe cel general studiat de psihologie.

Știm însă că acest individ concret este mărginit de cadrul unor condițiuni, în care lucrează. Alături de individul concret și de cel general se află astfel ceeace numește Lacombe omul *temporar* sau istoric, care are un fel de a fi comun la un grup social.

La această condițiune determinantă se poate adăuga și așa numitul *moment* istoric. Apoi faptele istorice, fără să se supună la legi propriu zise, manifestă o direcțiune fundamentală, grație căreia se pot *generaliza*. Istoria se slujește în fapt de asemenea date generale, sub care subsumă faptele particulare. De aici rezultă că și istoria găsește anumite *raporturi constante*, care n'au nimic accidental.

— Pentru a explica deci în istorie un fapt particular, nu e de ajuns să-l legi de un alt fapt particular. Atunci într'adevăr istoria ar fi un târâm de succesiune *pură* și în care hazardul ar domni fără împotrivire. Totul ar fi nou în acest punct de vedere, căci nimic n'ar avea timpul să rămână. Pe când de fapt evoluția istorică nu trece ca o himeră, ci urmele ei se sapă tot mai adânc strâmtând albia, în care se revarsă energia reacțiunilor individuale. Accidentul istoric se eliminează — după expresia lui G.

Richard — tocmai prin rezistența înlănțuită. De aceea faptele particulare se explică și aici prin raporturi constante, care le domină.

Fără a întoarce formula istoricilor — cauze mici, efecte mari, — și a zice: cauze mari, efecte mici, — realitatea este aceeași. Ea ne arată că dincolo de manifestările vizibile în evoluția istorică se găsește un *substrat* continuu de reziduuri, care e factorul constant de determinare. Trebuințele cele mai înalte ale individului sunt produse sub influența societății, care le imprimă o direcțiune. Individul se îmbibăază de influențele mediului social și suferă — după unele formule — chiar *presiunea* mediului său.

Iată deci cum individul izolat este numai o *abstracțiune*, caci toate forțele sale vii isvorăsc dintr'un mediu, care-l depășește. Aceasta e și înțelesul teoriilor mai noi — ca acelea ale lui Izoulet, Roberty, Durkheim și Simmel.

Ne dăm seama acum de ce spuneam că noțiunea hazardului în istorie și-a micșorat treptat sfera sa de aplicare.

Hazardul există în istorie — cum a arătat analiza noastră; — dar el este în funcțiune de alte forțe adânci de determinare. Dacă totuși el a părut așa de predominant în evoluția istorică, aceasta se datorește și *instabilității* mai mari a acestei evoluții. Dar aici se poate constata caracterul felurit al ei după fazele prin care trece. Fazele evoluției ar fi trei: 1) o fază primitivă de uniformitate socială; 2) o fază de dezvoltare a individualității; 3) o fază de uniformizare socială. Sensul acestei evoluții ar fi tocmai o îndrumare spre o stabilitate din ce în ce mai mare. Atunci de sigur că ceea ce are să apară ca predominant, nu va mai fi hazardul, ci acțiunea *forțelor stabile*.

Am văzut cum hazardul se produce ca un efect de *contrast*, prin contrazicerea habitudinilor noastre. Aceste habitudini s'au înrădăcinat în ce privește natura și totuși hazardul capătă ființă. Cu atât mai mult scopul său va crește într'un domeniu — ca acela al istoriei, — unde habitudinile noastre sunt de formare recentă și sunt încă instabile.

C. Sudețanu

RELAȚIUNILE DINTRE IMAGINE ȘI GÂNDIRE

Tradiția socială apropie adeseori noțiuni depărtate ca sens, creând asocieri indestructibile. Veacurile reiau rând pe rând aceste împreunări le primesc ca moșteniri indiscutabile și le consacra astfel forța lor de viață. Din când în când la răspântia vremurilor de reformă, câte un gânditor îndrăzneț desface aceia ce timpul și mediul social au legat și dă fiecărei noțiuni valoarea ei individuală. Oricine cunoaște aceste asocieri tradiționale; oricine știe că spre pildă clasicism și echilibru, genu și patologie, mulțime și inconștientă, etc., sunt conexiuni de senzuri pe care hereditatea socială ni le-a lăsat strâns împreunate. Un ascuțit „essayist” contemporan, Remy de Gourmont, într’un studiu numit „Dissociation de idées”, se muncеște să arate că din vreme în vreme, o disociare a sensurilor vechi e necesară și că în aceasta stă rolul marilor gânditori.

Chestiunea de care ne propunem să ne ocupăm, se bucură de aceeași soartă: noțiunile de imagine și gândire sunt așa de strâns legate în psihologia tradițională, încât nu fără oarecare timiditate gândirea contemporană încearcă să le disocieze, căci oricine găsește că e cel puțin paradoxal de a ne imagina o gândire scutită de cortelul imaginilor.

I.

Istoria psihologiei e unanimă în a contopi gândirea cu imaginea. Cine parcurge cu o privire oricât de trecătoare toate sis-

temele dela Platon încoace, se poate convinge ușor, că cei ce cred că o gândire poate exista fără viziunea unei imagini, sunt o infimă minoritate. Vom găsi câțiva printre mistici și câțiva printre spiritualiștii puri; restul cred cu toții în strânsa legătură dintre aceste două fenomene sufletești. Plotin e primul care vorbește de o gândire pură, curățată de orice caracter imaginativ ori senzorial, de o gândire superioară, singura care poate comunica cu divinitatea. În memoriile câtorva mistici, găsim iarăși în treacăt câteva aluziuni. Singurul filosof mai mare care crede într-o gândire pură, e Spinoza. „Tum enim res intelligitur cum ipsa pura mente extra verba et imagines percipitur“. Găsim în treacăt și la Bossuet aceleași idei: „Les deux acte d'imaginer et d'entendre encore qu'ils ne soient pas distingués se mêlent toujours ensemble“, sau la Leibnitz: „Il n'y a pas de faculté entièrement séparée“.

În secolul al XIX-lea, ideea gândirii, însoțită de imagini, câștigă cel mai mult teren. În primul rând cu Herbart. Prea era de o claritate și logică matematică această relațiune între gândire și imagine, ca să nu seducă spiritul mecanic al filosofiei herbartiene. Pentru acesta imaginile sunt între ele în aceleași raporturi ca cifrele în matematică: se pot aduna, se pot sustrage, se pot adesea chiar contopi sau elimina unele pe altele. Din această luptă între imagini, iese raționamentul ca o formă de contopire superioară acestora. Astfel gândirea, isvorită din jocul imaginilor, e clădită pe acestea.

În al doilea rând cu asociaționiștii englezi. Ca și pentru Herbart, pentru școala asociaționistă, gândirea e o asociație de imagini, grupate după legile asemănării sau ale contiguității.

Acel care a însemnat însă în istoricul problemei un punct culminant, a fost Taine. Cu el, teoria imaginilor implicate în orice act de gândire, și-a atins maximul exagerației sale, fiindcă aproape imediat după el, explicarea aceasta, uneori factice și artificială, a început să se clatine. Pentru Taine, toată viața sufletească „c'est un polipyer d'images“, orice act sufletească, e rezultatul combinării reciproce a imaginilor între ele. „Fie că e vorba de un corp, de noi înșine, de o altă ființă însufletită, fie că operația sufletească se chiamă percepție, memorie, gândire, inducție, raționament, această operație este un bloc ale cărui molecule sunt imagini unite la imagini, acestea aglutinate în grupuri par-

țiale; care se evocă mutual. Un cuplu s'a format prin agregarea câtorva molecule, la acesta s'a atașat un alt cuplu și așa mai departe, până când acest vast compus, pe care noi îl numim ideia de arbore, de mine însumi, de câine, de Petru ori de Paul, s'a stabilit ¹⁾).

După cum se vede, Taine împingeă viziunea sa psihologică până la un fel de *universalism* al imaginilor în viața sufletească. Implicate în orice act de gândire, imaginile sunt scheletul indispensabil unui act de gândire, ca și oricărui alt fenomen sufletec, — aceasta eră credința lui Taine. Ca să ne arate aceasta, Taine a îmbrățișat metoda științifică a științelor exacte. Totuși, cu tot aspectul științific, pe care l-a dat el problemei raporturilor dintre gândire și imagine, ea rămâne și după el, ca și până la el, o chestiune de metafizică generală.

Toți câți au abordat această problemă înaintea lui, au făcut-o fie dintr'o tendință spiritualistă, voind să arate că gândirea e de esență superioară, că deci nu-și furnizează datele prin simțuri; fie dintr'o tendință empiristă sau senzualistă, care vrea să arate că gândirea nu conține nimic, care să nu fi fost oferit de simțuri, astfel că problema se reducea la vechiul adagiu medieval: „Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu“. Cu Taine, problema păstrează același colorit metafizic. Între felul cum privea problema Condillac, Locke sau Lamettrie și între felul cum o privea Taine, aproape că nu e deosebire. Abia după el, trebuie să căutăm aspectul pur științific al chestiunii și acesta îl vom găsi în psihologia contemporană.

Astfel, istoricul problemei raporturilor dintre imagine și gândire cuprinde două mari faze: una filosofică până la Taine, reducându-se la duelul dintre senzualiști și intelectualiști; alta pozitivă, științifică, după el. După cum se vede, recentă e numai forma, sub care se prezintă chestiunea, fundamentul își are rădăcinile adânc împlântate în istoria filosofiei.

Îndată după Taine, conexiunea dintre imagine și gândire a început să fie mai puțin crezută. Psihologia contemporană a făcut încă odată revizuirile necesare și a găsit că o'disociare între imagine și gândire se impune.

Timidă la început, pornită doar ca o ipoteză suspectată de

1) H. Taine: De l'intelligence, vol. II, pag. 238.

tendințe metafizice și spiritualiste, problema gândirii pure, fără imagini, și-a găsit în psihologia modernă un fundament experimental și date controlate de știința pozitivă. Curentul a pornit aproape simultan în Anglia, cu Stout, care în a sa „Analitic Psihology“ vorbea și de gândirea fără imagini¹⁾, în Franța cu Binet și mai ales în Germania, unde la Würzburg, Karl Marbe, Ostw. Külpe și alții fundaseră o serie de experiențe introspective asupra gândirii. Simultaneitatea acestor cercetări, aproape necunoscute unele altora, nu pot fi decât semnificative pentru noi atitudini, pentru noi metode de investigație, menite să rupă zăgazurile vechilor cercetări insuficiente în rezultate.

Primită cu oarecare scepticism, uneori chiar cu desaprobarrea specialiștilor, problema gândirii fără imagini, rămâne încă un teren șovăitor, unde ultimul cuvânt nu s'a spus încă. Fidel punctului de vedere strict științific, care adesea identifică psihologia cu științele exacte, bătrânul Wundt, a fost printre primii de care școala dela Würzburg avea să se lovească. El încearcă să arate că experiențele școlii dela Würzburg n'au nimic din caracterele unei experiențe științifice, adică posibilitatea observatorului de a determina începutul experienței, de a-i urmări cu atenție cursul, de a o repeta în aceleași condiții, în fine de a-i varia condițiile. Ceeace făcea școala dela Würzburg, nu sunt decât aparențe de experiențe, cum spune el „*Schein experimente*“. Aceste experiențe, spune el, au aparența de a fi exacte, numai fiindcă sunt făcute într'un laborator, pe un subiect ales în mod voluntar și după un plan fixat mai dinainte; în realitate însă le lipsesc toate caracterele care disting o cercetare experimentală de o simplă experiență²⁾.

În Franța, teoria nu s'a bucurat de o primire mai afectuoasă. Bourdon, într'o dăruire de seamă asupra cărții lui Binet (*Revue philosophique*, an. 1904), își arată toate îndoielile asupra unei gândiri fără imagini.

1) Iată pasagiul la care facem aluziune: „Ce n'est pas une absurdité de supposer un mode de conscience representative qui n'est pas composé d'expériences auditives tactiles et autres dérivées des sens spéciaux et leur ressemblant; et il n'est pas absurde de supposer que de tels modes possèdent une valeur representative et une signification pour la pensée.

2) W. Wundt: „Ueber Ausfrage experimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens“ in *Philosophische Studien*.

Ribot ¹⁾ crede de asemeni că gândirea nu poate exista fără suportul ei: imaginile; dacă putem observa și cazuri de gândire pură, spune el, aceasta e o simplă iluzie: imaginile tot există, însă sub forma de imagini desfășurate în inconștient.

După cum se vede, critici propriu zise nu s'au adus. Cel mult se indică îndoeli, invitații spre prudență, temeri nejustificate. Dar dacă aceste tendințe contrare sunt indispensabile oricărei noutăți în știință, desigur nu ele vor opri teoria de a fi mai puțin adevărată.

Această primă parte a studiului nostru, va fi pur informativă, va fi o expunere exactă și obiectivă de fapte. Vom descrie pe cât se poate mai fotografic experiențele, rezultatele și concluziile la careau ajuns Binet în Franța și școala dela Würzburg în Germania, unde vom expune lucrările a patru cercetători: Karl Marbe, H. Watt, Aug. Messer și Karl Bühler.

În a doua parte, vom încerca o sinteză generală, eliminând printr-o critică științifică ceea ce ni se pare exagerat și păstrând numai ceea ce poate rezista obiecțiilor.

II.

Binet a început experiențele sale cu chestionare puse la două fete tinere, Marguerite și Armande ²⁾. Experiențele constau din următorul procedeu: Binet alegea un cuvânt inductor, pe care-l pronunță și subiectul trebuia să răspundă ce-i evocă acest cuvânt. Rezultatele la cari a ajuns psihologul francez, după o serie repetată de experiențe și în câțiva ani de-a rândul, se pot clasifica în trei categorii:

1) Unele răspunsuri indică alături de actul de gândire o imagine, însă această imagine nu corespunde deloc sensului și conținutului gândirii, de unde se poate vede că o conexiune strânsă între aceste două fenomene sufletești nu există. De pildă: Binet pronunță cuvântul discuțiune, subiectele sale în loc să evoce o imagine în legătură cu acest cuvânt, evocă o imagine cu totul străină și depărtată ca sens: un drum de țară, un cal, etc.

1) Ribot: „La vie inconsciente et les mouvements”; articolul „La pensée sans images” Paris, Alcan.

2) Etude de expérimentale de l'intelligence. Schlechter. Paris.

Se poate astfel vedea că între imagine și gândire nu e un raport de legătură necesară.

2) A doua categorie de răspunsuri cuprindea evocări de imagini parțiale. Subiectul nu vedea decât o parte a cuvântului pronunțat. De ex. la cuvântul *carte*, imaginea evocată eră o pagină sau numai câteva fraze tipărite.

3) În fine, în a treia categorie, subiectele nu asociau nici un fel de imagine. Elementul reprezentativ lipseă cu desăvârșire, astfel că subiectele nu-l puteau prinde. Aceste rezultate repetate, l-au făcut pe Binet să creadă că imaginea și gândirea nu merg împreună totdeauna, că poate deci există o gândire pură, fără imagini. Atunci fundamentul gândirii nu e imaginea, ci un sentiment, sentimentul intelectual al unui raport.

Iată concluziile lui Binet: „Tout ceci revient donc à conclure que la pensée est distincte à la fois de l'image et du mot qu'elle est autre chose, qu'elle constitue un élément différent. Mais en quoi consiste cet élément? Nous supposons qu'il est de la nature du sentiment. Ce serait un sentiment intellectuel, par conséquent assez vague dans sa nature, mais dont nous percevons la présence et dont nous percevons surtout les effets; c'est surtout par les effets qu'il se révèle à nous car la pensée n'est point un état, c'est une action, un geste; on voit la conséquence du geste beaucoup plus que le geste même.

...C'est la perception confuse et souvent émotionnelle de ce qui se prépare et se fait en nous qui constituerait la pensée. Ce sentiment se précise quand il se produit des images, des mots, des actes; les représentations, le langage intérieur et les actes sont des formes conscientes de la pensée, elles en sont la lumière, elles nous la rendent visible, elles nous en révèlent le détail, comme les touches de couleur que nous voyons se poser sur la toile quand nous surveillons de dos un peintre qui travaille, nous révèlent ses gestes. Mais elles ne viennent qu'après la pensée, elles en sont le résultat; avant d'imaginer sa pensée, avant de la parler, on la comprend, on la fait. C'est même ce sentiment qui dicte les mots et suggère les images; et à leur tour, images et mots réagissent sur ce sentiment l'amplifient, le précisent, ou le modifient par un travail de repercussion ou la cause devient l'effet et l'effet devient la cause.

...En tout cas, nous croyons avoir mis hors de doute qu'il

y a une pensée sans images, qu'il y a une pensée sans mots et que la pensée est constitué par un sentiment intellectuel. Ce sont là des constatations tout à fait simples, élémentaires, démontables, qui serviront plus tard d'assises pour les expériences et des theories nouvelles sur la pensée" ¹⁾.

În Germania, mișcarea a luat un avânt și mai bine definit. La Würzburg, în jurul unui institut de psihologie experimentală, o serie de cercetători au inaugurat de asemenea experiențe introspective asupra fenomenului de gândire. Începutul l-a făcut Karl Marbe.

Mai mult, prin aluziuni, prin aserțiuni indirecte, încercarea lui Marbe ²⁾ transpiră spiritul dominant care va preocupa și cercetările de mai târziu ale continuatorilor operei sale.

Judecata e o operație mentală autonomă și independentă. În esența ei, ea e paralelă cu imaginea și senzația, nu cauzată sau clădită pe acestea. Ea nu se formează pe trepte erarhice, ale căror ultimă formă este, ci e primordial existentă în viața sufletească, ca și celelalte funcțiuni. Acestea erau concluziile la care, puțin cam timid, ajungea Marbe la 1901.

După el, cercetările s'au precizat și s'au și mai înmulțit. Începând cu H. Watt, continuând cu August Messer și terminând cu Karl Bühler, avem toată dezvoltarea evolutivă a problemei.

Cercetările lui H. Watt au fost efectuate la institutul de psihologie experimentală din Würzburg, în vara anului 1902.

Ele erau de o simplitate, care permitea foarte ușor controlul oricui. Watt e primul care ne-a dat experiențe organizate asupra psihologiei gândirii ³⁾.

Ele constau din pronunțarea unui câvânt inductor, de obicei un substantiv, la care subiectul era invitat să găsească: 1) O noțiune subordonată; 2) Una supraordonată; 3) Să găsească totul din care substantivul dat e o parte; 4) O noțiune coordonată; 5) Să găsească o altă parte raportându-se la un tot co-

1) Binet et Simon: „Langage et pensée” în Année psych. 1908, aceleași concluzii și în: „L'etude exp. de l'intelligence”.

2) K. Marbe: Experimentelle psych. Untersuchungen über das Urteil. Leipzig, 1901.

3) H. Watt: „Exp. Beiträge zu einer theorie des Denkens” în Arch. f. ges. Psychologie, vol. IV. 1902.

mun. La darea răspunsurilor, Watt a observat că subiectul trece prin următoarele faze: *a)* Preparatia subiectului, constând dintr'o adaptare generală a organismului; privirea îndreptată către experimentator, o stare de așteptare, de concentrație, etc.; *b)* Apariția cuvântului inductor; *c)* Căutarea răspunsului, care uneori, mai ales în cazurile de asocieri automate poate lipsi; *d)* Darea răspunsului însuși, care se face uneori cu elemente reprezentative, alteori fără ele.

În descrierea fazelor gândirii, se poate observa în experiențele lui Watt, ca și în acelea ale lui Marbe, că elementul comun oricărei judecăți, e o stare de preparație, pe care el o numește: *intenție*.

În aceasta stă, după el, fundamentul gândirii, nu cum se credea înainte, în imagine, ori în senzație. În ce privește legătura gândirii cu imaginea, Watt a căpătat următoarele rezultate, analoage oarecum cu acelea ale lui Binet :-

a) Răspunsuri făcute cu ajutorul unei reprezentări;

b) Răspunsuri făcute cu fragmente de imagini și corectate de imagini verbale, și în fine

c) Răspunsuri făcute fără ajutorul nici unei imagini. Categoria a treia de răspunsuri, a fost cea mai frecventă.

Încă din aceste experiențe, se putea vedea cum imaginea și gândirea au drumuri și funcțiuni deosebite. Din cercetările de mai târziu, se va evidenția și mai bine aceste constatări. Watt a fost continuat de Aug. Messer, care și-a întins experiențele și la cazuri mai complexe de gândire¹⁾. Acesta nu numai că stabilea legături între cuvinte, dar chiar încercă și legături de raționamente între ele. Experiențele s'au făcut tot la Würzburg și printre subiectele de experiență erau și profesorii E. Dürr și O. Külpe.

Probleme erau: *a)* Să se găsească un obiect subordonat cuvântului inductor și să se stabilească o legătură între ele. De ex. la cuvântul catedrală, subiectul răspundea, gândindu-se la catedrala din Würzburg: stil rococo.

2) Să se stabilească un raport logic între două cuvinte în-

1) Aug. Messer: „Exp. psych. Untersuchungen über das Denken” în Arch. f. ges. Psychologie, 1906.

ductoare. De ex.: pozitivism — empirism; răspunsul eră: „noțiuni cari se întretae“.

3) Să se pronunțe o judecată de preferință, asupra persoanelor, lucrurilor sau stărilor desemnate de cuvântul inductor. La cuvântul cafea, subiectul răspundeă ceai, la roze — violette.

4) Să se stabilească un raport între două cuvinte evocate de cuvintele inductoare: De ex.: biserică — religie, Răsp.: „prima e subordonată celei de a doua“.

5) Să se stabilească un raport între două personalități indicate de cuvintele inductoare: Platon-Aristotel. Răsp.: Acelas raport ca între Kant și Comte.

6) Să se pronunțe o judecată asupra unui substantiv sau adjectiv, luând singur o poziție în această privință. De ex.: Nietzsche — sistematic. Răsp. De loc.

Găsim și alte experiențe încă mai complicate. De pildă: să se pronunțe o judecată asupra frazei: „Problema imortalității e ea o problemă etică? Răsp.: Da.

Să se răspundă prin unul sau mai multe cuvinte la prezentarea unei imagini, de exemplu o sculptură arhaică reprezentând pe Adam și Eva. Răsp.: Arta asiriană.

Asupra mecanismului gândirii, concluziile lui Messer merg în acelaș sens ca ale lui Marbe și Watt. Și el, ca și ceilalți doi, găsește că ceea ce e caracteristic la un act de gândire e intenția, actul de preparație, montarea gândirii, pe care el o numește: „*Einstellung des Organismus*“ și care constă dintr'o sugestie generală de a ascultă și răspunde logic, în plus, de a avea direcția specială indicată de chestiune. Această montare se capătă prin educație. Copilul începe prin a coordonă răspunsul la chestiune, pe urmă se obișnuiește și efectuiază acest proces instinctiv.

Iată deci fundamentul gândirii, găsit în această: „*Einstellung*“ și nu în datele imaginative și senzoriale. În ce privește legătura gândirii cu imaginea, Messer stabilește și el existența unor stări de conștiință lipsite de imagini: așa numitele „*Bewusstseinslagen*“. El le împarte în două categorii: a) Stări care corespund la un cuvânt care scapă, nu poate fi prins, dar cari pot fi înlocuite printr'o descriere; b) Stări cari nu corespund nici unui cuvânt, dar pot fi descrise puțin.

Și unele și altele pot fi exprimate sub formă de afirmație, de întrebare sau de dorință.

Din prima categorie, subiectul nu găsește cuvântul sau imaginea trebuincioasă și răspunde printr'o afirmație vagă : „Nu-l știu, dar știu că are un sinonim“, sau printr'o întrebare : „Nu e un om celebru?“ sau în fine printr'o dorință : „Ah! dacă ași ști cel puțin lucrurile ce-l înconjoară!“

Astfel, din experiențele lui Messer, se poate vedea mai explicit decât din acelea ale înaintașilor săi, că gândirea nu e în mod *necesar* legată de cuvânt sau imagine și că adeseori se efectuează fără concursul acestora. Concluziunile sale generale asupra gândirii sunt următoarele :

„Gândirea se desvoltă în două feluri: printr'un prim proces numit „*Entfaltung*“ și printr'un al doilea numit: *Beziehung*. Primul proces se desfășură între fenomene de acelaș fel, al doilea între fenomene diferite. În ce privește chestiunea dacă există în aceste legături un raport cauzal, trebuie s'o lăsăm pe seama metafizicei. Ea nu poate fi rezolvită decât cu reflexiile acesteia, iar Psihologia o va lăsa provizoriu fără răspuns. Reflexiile metafizice ne conduc la concluzia că legătura cauzală nu se află în sfera fenomenelor conștiente, ci într'aceia a fenomenelor cu baza inconștientă“¹⁾.

Cele mai perfecționate și mai fecunde în rezultate experiențe, sunt însă acelea făcute de către Karl Bühler²⁾. Subiectele erau tot persoane culte, astfel că li se putea pune orice fel de întrebări. De aceia și chestionarele puse au fost din cele mai grele. De ex.: „Știți D-voastră ce înțelege R. Eucken prin aperccepție mondială?“, sau: „Putem noi prinde esența propriei noastre gândiri?“ etc.

Alteori Bühler afirmă o judecată și întrebă subiectul ce simte. De ex.: „A gândi e un lucru așa de greu, încât mulți preferă să judece“. Răspunsul cu auto-descrierea procesului mental al subiectului eră: Știam dela început despre ce eră vorba, însă termenii întâi îmi scăpau. Pentru a-i prinde, repetam ceeace spuseseți și odată ajuns la scop, răspundeam *da*. Răspunsul cuprindea acum conștiința unui raport, care putea fi formulat în urmă-

, 1) A. Messer, art. cit.

2) Vezi Karl Bühler: „Tatsachen zu einer Psychologie der Denkvorgänge“ Arch. f. ges. Psych. 1907—908. În acelaș sens și „Ueber gedanken zusammenhang“, Arch. f. ges. Psych. 1908.

torii termeni: a judecă înseamnă aici a pronunța orice afirmație, numai ca să scap de chestiune; pe când a gândi înseamnă a face un efort logic. Afară de cuvintele auzite și repetate, nici o urmă de reprezentare în minte“.

Alt exemplu: „A da fiecărui al său, ar fi să dorești justiția și să crezi haosul“. Iată ce răspunde subiectul: „Întâi am avut un moment de reflexie și am fixat o suprafață înaintea mea, am avut ecoul cuvintelor auzite cu o accentuare particulară dela început până la sfârșit, am avut tendință de a da dreptate celor ce fuseseră spuse; pe urmă deodată mi-am amintit de un pasaj din Spencer relativ la critica altruismului, în care arată că acesta nu-și ajunge niciodată scopul. Ca reprezentare, n'am avut nici una, afară de cuvântul Spencer.“

Alt exemplu: „Nu printre criminali sunt oamenii cei mai răi, ci printre aceia cari nu au fost condamnați niciodată“.

Răspuns: „La început, amintiri relative din Domingo. Pe urmă, deodată gândirea următoare desbrăcată de orice element reprezentativ: nu comit nici o crimă acei care sunt destul de abili ca să scape de cod. Aceștia sunt adevărații criminali. Nici o urmă de reprezentare. Comparând gândirea cu imaginea, Bühler găsește că e imposibil ca aceste elemente iragmentare, sporadice, accidentale, să fie fundamentul gândirii. Acest fundament trebuie căutat în altă parte. Gândirea, după el, nu e nici o semi-conștiință de reprezentări, fiindcă conține ceva clar și precis, nu e nici, cum credeau neoherbartienii, Steinthal sau Lazarus, o *condensare* de imagini. Pentru a arată ce e particular în gândire, el o analizează și găsește că trei caractere îi sunt esențiale :

- 1) Conștiința unei regule (Regelbewusstsein ;
- 2) Conștiința unui raport (Beziehungsbewusstsein) ;
- 3) Conștiința unei desvoltări (Intentionen).

Afară de aceste trei caractere, restul e accesoriu. În special reprezentarea, e cu totul independentă. Adesea merg paralel, foarte des își dau ajutor mutual, totuși nu se confundă nici odată. Acestea sunt încercările experimentale făcute la Würzburg, pentru a lămurii caracteristica gândirii și a legăturii ei cu reprezentările. Toate au comun tendința de a arată că între gândire și imagine nu e un raport de legătură necesară, de conexiune

indispensabilă și inevitabilă și că deci o gândire desbrăcată de reprezentări poate să existe.

Fiindcă suntem la literatura psihologică germană, ca să fim complecți, trebuie să adăugăm în același ordine de idei pe logicianii BenoErdmann¹⁾ și Chr. Sigwart²⁾, care înainte de cercetările din Würzburg arătasera pe cale logică, posibilitatea unei gândiri pure sau, cum o numește B. Erdman: *unformuliertes Denken*.

Acestea sunt, în liniile lor schematice, faptele; astfel se prezintă materialul brut al ultimelor cercetări. Totuși se poate vedea ce departe suntem de concluziile lui Taine și ale școalei asociaționiste.

După ce am expus obiectiv datele problemei în această primă parte a studiului nostru, vom încerca în a doua parte: o cenzurare a materialului, stabilind limitările necesare și păstrând într'osinteză unitară ceea ce poate rămâne din aspectul actual al problemei. Vom încerca să dăm, dacă ne va sta prin putință și o explicare generală a fenomenului. În orice caz, urmând de aproape directivele noilor tendințe, sperăm că nu ne vom îndepărta prea mult de atitudinea contemporanilor.

III.

Nu vom critica, ca Wundt, exactitatea științifică a experiențelor făcute. În Biologie, ca în toate științele morale, elementul individual preponderează și de aceea experiența nu are caracterul universal din științele exacte.

Experiența în Psihologie n'are științific decât tendința de a fi obiectiv, efortarea către o bună credință științifică. De aceea, asupra metodei experiențelor, nu ne vom ocupa. În ce privește fondul, trebuie să declarăm încă dela început că credem în existența unei gândiri fără imagini, considerate în generalitatea cazurilor. Experiențele descrise mai sus, concluziile la cari au ajuns cercetătorii, ne sunt aproape suficiente ca argumentație. Incontestabil totuși că și logicește, disocierea între gândire și imagine și autonomia gândirii ne apare evidentă.

1) B. Erdmann: *Umriss zur Psychologie des Denkens*.

2) Chr. Sigwart: *Logik*, vol. II.

Se vorbește de mult în Psihologie de existența unui raționament inconștient. Se știe cazul unui Poincaré, care găsea soluția problemelor căutate, pe neașteptate, atunci când nici nu se gândea la rezolvarea lor; se știe cazul unui Mozart, care găsea formula muzicală ce-i trebuia în același mod.

Dacă existența unei gândiri, efectuată altfel decât prin ajutorul imaginilor, e posibilă, de ce n'am admite că există o astfel de gândire, la unele tipuri individuale, chiar sub forma raționamentului obișnuit? Dar nu numai atât. Binet a dezvoltat teza existenței unui raționament în percepție. Se servește acest raționament de imagini? Desigur că nu. Ar fi și imposibil. Iată deci o a doua formă de raționament fără imagini. De ce n'am admite că există cazuri în viață în care suntem siliți să efectuăm, fie din economie, fie din cauza naturei individuale, astfel de raționamente desbrăcate de conținutul lor imaginativ. Raționamentul e un fapt sufletească cu legile lui proprii, facultatea de a avea imagini e un alt fenomen sufletească, de asemenea cu caracterele lui proprii. Dacă am încerca o mică paralelă între aceste două fenomene sufletești, am vedea că nu numai nu coincid, dar nici nu se aseamănă, ci din contră iau câte odată poziții antagoniste.

Imaginea are aproape în totdeauna un caracter local. Ea precizează *un anume* loc în spațiu, sau un *anume* moment în timp. Funcțiunea ei e analitică, legată de atitudini și momente speciale. Nu poți vedea decât o *singură* și anume casă, o singură și anume pădure, un singur și anume om. Din contră, raționamentul e general. Mai presus de condiții, de loc și moment, el arată rapoarturile durabile și existente pretutindeni. El e sintetic și îmbrățișează un domeniu universal de fapte. Cum s'ar putea ca imaginea, cu caracterul ei fragmentar și local să servească drept bază raționamentului? Dar nu numai atât. Pe când imaginea se desfășură după o linie capricioasă, fără nici un principiu diriguitor, legată doar de hazardul asociațiilor, gândirea urmează un drum unitar, luminat totdeauna de o finalitate conducătoare.

Gândiți-vă la desfășurarea unui vis. Ce haos incoherent de imagini, prăbușite unele peste altele, mutilate, aci lente, aci precipitate, aruncate de o mână șovăitoare și încurcate într'un labirint inextricabil de fire! Gândiți-vă acum la felul sistematic în

care sunt îmbinate elementele unui raționament, la ordinea prestabilită parcă într'un tipar (*Regelbewusstsein* al lui Bühler), în care se succedează întreaga lui evoluție către un punct luminos, care e scopul director.

Poate există vre-un concurs, bazat pe afinități mutuale, pe armonii de natură între aceste fenomene psihologice? Desigur că dacă câte odată se împreună, aceasta se întâmplă fie pe baza comunității de obiect, fie pe baza principiului că toate actele sufletești se influențează reciproc, fie în fine că una din ele nepuțincoasă de a se dezvoltă singură, apelează la ajutorul celeilalte. Incontestabil că între gândire și imagine nu există o legătură cerută cu necesitate. Conexiunea dintre ele e rezultatul unei obișnuințe consacrate de timp, obișnuință contractată din nepuțința raționamentului de a se satisface singur pe sine.

Dar dacă admitem că o gândire fără imagine există, nu vom cădea în eroarea în care cad susținătorii tezei contrare, cari susțin că nu există decât o gândire cu imagini. Desigur, că în toate, atitudinea medie e cea adevărată. Nu există numai gândire fără imagini, după cum nu există numai gândire cu imagini, adică există și una și alta. Mai mult decât atât, gândirea fără imagini e un fenomen rar, condiționat de anume factori. Restul obișnuit al fenomenelor de gândire e acela al gândirii cu imagini. Și arătând cele câteva cazuri și condiții pe cari le credem capabile de a da o gândire fără imagini, vom limita implicit și rolul și extensiunea acestui fel de gândire în viața sufletească.

După noi, gândirea fără imagini are loc numai în două feluri de împrejurări: atunci când natura momentului și a conținutului sufletelesc e de așa natură încât o altfel de gândire nu e posibilă și atunci când temperamentul special al gânditorului o cere. Natura momentului sufletelesc, adică primul factor, se reduce la felul cum sunt evocate imaginile ce ar putea să însoțească un raționament. De natura lor depinde și formarea raționamentului, cu sau fără concursul lor.

În primul rând, când imaginile unui lucru sunt prea slabe ca puncte de reper, gândirea se va efectua fără ajutorul lor, sau cu frânturi alterate și foarte vagi din ele. Când mă gândesc de ex. la o localitate văzută în copilărie, de care aproape nu-mi mai aduc aminte și sunt silit să pronunț o judecată asupra ei, voi gândi cu puține imagini, dacă nu fără ele.

De asemenea, am observat că dacă pronunțăm o judecată asupra unor lucruri *prea familiare*, adică când imaginile sunt prea tari, efectuăm în mod mecanic o gândire fără imagini. Gândirea fiind sigură de existența acestor imagini și considerându-le prea iute, aproape nu le observă și lucrează în mod automat, trecând prea repede asupra lor. Deci, imaginile prea slabe, ca și imaginile prea tari, sunt motive aproape egale, cari dispensează gândirea de concursul imaginilor.

Afară de acestea, când gândirea e silită să lucreze repede, astfel ca să nu piardă un fir conductor sau n șir sistematic de idei, aproape că nu întrebuințează imagini. Am observat personal că de câte ori urmăresc un curs sau o conferință care se desfășură prea repede, sunt silit să gândesc și să pricep fără imagini. De asemenea, când se pronunță un discurs sau se citește ceva cu glas tare, pentru auditor, gândirea lucrează prin ea singură, automat, fără imagini.

E de observat ca o trăsătură comună acestor împrejurări, că dacă gândirea e silită să se accelereze dintr'o cauză oarecare, ea lasă deoparte povara imaginilor și continuă singură, mai departe drumul său. Astfel toate cazurile de accelerare a gândirii sunt indirect și cauze ale gândirii fără imagini. De asemenea, toxicele inteligenței și excitantele medicale: opiul, alcoolul, etc., etc., bănuiesc că influențează suficient asupra apariției gândirii fără imagini. Ar fi poate și util și interesant de făcut un studiu asupra corelațiilor dintre aceste excitante și apariția gândirii fără imagini. La întrebările pe cari le-am făcut câtorva persoane asupra faptului dacă au reprezentări când judecă în stare de beție, mi-au afirmat că gândirea le vine dintr'odată, cu o înțelă neobișnuită și fără prea multe reprezentări, dacă nu deloc. Desigur, afirmația e cam problematică, dată fiind neputința de a se observa suficient în stare de beție.

Iată câteva împrejurări cari pot determina o gândire fără imagini. Fiindcă suntem la capitolul care caută să cerceteze toate actele sufletești cari se pot numi gândiri fără imagini, vom încerca o ipoteză personală, care nu va părea desigur prea paradoxală și nici prea silită, accia de a apropiă *paramnezia* pe de o parte, presentimentul pe de alta, de gândirea fără imagini. Se știe de către toată lumea ce e paramnezia: sentimentul că un lucru oarecare pe care-l vezi oarecum întâia oară, l-ai mai vă

zut undeva, cum se zice „quelque chose de déjà vu“. Ai sentimentul că l-ai mai întâlnit undeva, totuși nu poți preciza printr-o imagine locală locul unde l-ai văzut.

Incontestabil că există aici un raționament. E stabilirea, e conștiința unui raport, cum spuneă Karl Bühler (Beziungsbewusstsein) între obiectul de față și un alt obiect din trecut, stabilirea unui raport de analogie, dacă nu de identitate.

Totuși, dacă există un raționament al cărui rezultat e siguranța că ai mai văzut obiectul, acest raționament nu se ajută în desfășurarea lui de nimic precis. El e general, căci n'are o imagine precisă la îndemână, care să indice vre-un loc sau moment oarecare. S'au dat diferite explicații paramneziilor: aci că e un proces perceput odată și printr'un defect mental conceput mai târziu, aci că e cazul unei dedublări de personalitate, etc.

Pentru noi, paramnezia nu e decât o gândire fără imagini. Repede efectuat în fața obiectului care dă impulsione, paramnezia e un raționament care trebuie să se formeze singur, fiindcă n'are la îndemână ajutorul unei imagini precise. Într-o lucrare separată, vom căuta să dovedim mai de aproape aceste afirmații. Aci nu le putem face decât în treacăt.

Ceeace e paramnezia pentru trecut, e *presentimentul* pentru viitor. Și aci, ca și la paramnezie, avem de a face cu un raționament fără imagini.

Cel prins de un presentiment, când are siguranța că un lucru se va întâmpla, are conștiința unui raport între momentul de față și un *moment oarecare viitor*. Îi lipsește însă imaginea care să-i precizeze acel moment. Judecata e formată, îi lipsește însă suportul imaginilor.

Afară de natura unor momente ca cele citate mai sus, care determină o gândire fără imagini, spuneam că aceasta poate fi cauzată în al doilea rând de temperamentul special al celui ce gândește. Ribot e primul care a observat că marii mistici au făcut apologia unei gândiri pure¹⁾.

Misticul are viziunea gândirii, fără să aibă viziunea imaginilor ce-o însoțesc. Iată mărturisirile unei mistice citată de Ribot; M-me de Guyon: „Le caractère de ces paroles est de se faire entendre à l'ame sans l'intermédiaire des sens extérieurs

1) Ribot: La vie inconsciente et les mouvements, Paris, Alcan.

par la pénétration directe de l'entendement", sau ale lui Cardinalul Bona: „La voie de Dieu retentit dans le silence de l'âme non a travers les oreilles du corps, ni par l'imagination, mais par la vertu toute spirituelle de l'entendement" ¹⁾). Ribot mai citează și pe celebrul Swendenborg. La mistici, raționamentul e mai mult o afacere de sentiment. E sentimentul efectuării de relație între două necunoscute. Acest sentiment singur interesează, restul, adică datele gândirii, sunt indiferente.

Ca și misticii, matematicienii de profesie au reușit probabil să aibă gândiri fără imagini. Totuși, nu se poate ști dacă și aceștia n'au viziunea cifrelor. În orice caz, acest capitol nu se poate azi elucidă așa ușor. El e întreg de făcut. Ne vor trebui mărturisirile de introspecțiune ale matematicienilor, cari vor trebui să fie și puțin psihologi, ca să știe să se observe. Altfel, pe premise logice nu putem afirma nimic. Tot așa și despre procesul mental al metafizicienilor care lucrează cu noțiuni abstracte.

În fine, o a treia categorie de temperamente înclinate către gândirea fără imagini, sunt acei pe care-i numește Binet ²⁾) tipuri înconștiente. E cunoscut cazul lui Poincare, sau al dramaturgului F. de Curel, studiat de Binet ³⁾). Ambii căpătau soluțiile căutate printr'un raționament înconștient. Dar și în viața de toate zilele, partea acestui raționament înconștient nu e mică. În calculele mărunte, în intuițiunile practice, raționamentul înconștient e un factor indispensabil.

Determinată de cele câteva momente citate mai sus și de aceste câteva specii de temperamente personale, gândirea fără imagini apare ceva mai rar în viața de toate zilele de cum apare gândirea cu imagini.

Totuși, și una și alta își dispută rolurile, și una și alta se succedează la intervale aproape proporționate pe scena conștiinței. Astfel, orice atitudine exclusivă care susține existența numai a unei din aceste două feluri de gândiri, e exagerată. Dar dacă gândirea poate exista și fără imagini, dacă raportul între ele nu e ceva necesar, atunci care e explicația conexiunii dintre ele, în

1) Ribot: Op. cit.

2) Binet: „Idées modernes sur les enfants" Flammarion.

3) Binet: F. de Curel în *Anné psychologique*.

baza cărei necesități vitale, aceste două fenomene sufletești, deosebite că natură, s'au alăturat ?

* * *

Ca să putem pricepe natura și explicarea care vom da-o gândirii fără imagini, va trebui să privim un moment istoria evolutivă a facultăților de cunoaștere. Incontestabil că în această privință, cel mai elementar mod de cunoaștere este acel imediat, modul de a cunoaște prin senzații și imagini disparate. Prezentul imediat este cunoscut prin astfel de imagini, care, odată șterse din conștiință, nu se mai pot menține și dau loc altora. E un mod de a cunoaște anarhic și incoherent, la care jocul imaginilor e determinat numai de excitația din afară.

Ceva mai târziu se constituie un mod mai complicat: acela al asociației dintre imagini. Imaginile se rechemă și se resping după asemănări sau deosebiri. Gândirea apare ceva mai târziu. Forma ei elementară nu e decât o asociație ceva mai largă și mai lesne de făcut. Ea nu poate opera decât cu ceea ce-i furnizează simțurile, adică cu imagini, fiindcă un proces biologic de adaptare strâmtă nu-i permite o desprindere mai largă de mediul ambiant.

Încetul cu încetul, procesul de adaptare devine mai variat, imaginile se înmulțesc, gândirea începe a lucra cu ele mai repede, ca cu orice lucru sigur și banal. De unde la început gândirea *dibuiă* și în această dibuire imaginea o ajută să se orienteze, acum gândirea capătă prin repetiție agilitatea și dibăcia unui instinct. Ea se înfăptuește asupra imaginilor cunoscute; trece asupra lor așa de iute, încât aproape că nu le ia în considerație. Cu timpul, acest proces, dacă îl putem numi, de *instinctivare* a gândirii, leapădă din ce în ce cortezul său imaginativ și își puizează materialul din inconștient.

Numai atunci când gândirea greșea în unul din rezultatele sale, atunci alergă la protecția imaginilor, ca să-și precizeze mai bine direcțiunea. Gândiți-vă că totdeauna când greșim, când facem o lacună de judecată și trebuie să reîncepem raționamentul dela capăt, acest raționament va fi totdeauna însoțit de imagini, fiindcă ne muncim să controlăm prin imagini veracitatea acelei gândiri.

Astfel, nu ni se pare că e hazardat să afirmăm aici că imaginile nu servesc decât ca un control al gândirii și că deci gândirea însoțită de imagini e semnul unei *neputințe* de funcționare. Aceasta ni se pare concluzia și explicarea cea mai firească, după excursul pe care l-am făcut în domeniul problemei. Cortejul de imagini ce însoțește o gândire, e stâlpu! pe care ea se menține. O gândire sigură de sine, n'ar întrebuința niciodată în desfășurarea ei imagini. Imaginea, dacă putem întrebuința comparație, e contramarca gândirei, cotorul ei de control.

Numai din neputința de a cunoaște sigur lumea exterioară, gândirea și-a anexat concursul imaginilor. Din contra, gândirea fără imagini e semnul unei independențe, deci al unei forțe și al unei victorii; e semnul unei funcțiuni care prin repetiție și exercițiu se poate satisface pe sine și găsește în ea însăși elementele dezvoltării sale.

Din acelaș motiv, trebuie să ne-o reprezentăm ca o 'ultimă și cea mai superioară funcțiune sufletească. Abia prin ea, raționamentul și-a atins autonomia lui.

Ca să vă puteți convinge de adevărul afirmativ de mai sus, n'aveți decât să constatați că totdeauna când o gândire e nesigură, numai atunci se folosește de imagini și că judecata cea mai adevărată din punctul de vedere al teoriei cunoștinței, raționamentul matematic, se servește de cele mai puține imagini.

Cu acestea ni se pare că am reușit, în cadrul restrâns al acestui studiu, să facem ceeace ne propusesem la început: disociaarea acestor două noțiuni, pe care obișnuința leneșă și timpul le legase așa de strâns împreună. Din descrierea experiențelor făcute de Binet în Franța, din cele făcute la Würzburg, din observațiile critice ce-am făcut asupra acestui material, concluzia care se impune e că gândire și imagine sunt două lucruri deosebite, cu roluri și drumuri deosebite.

Imaginea *dă un ajutor gândirii, când ca punct de plecare, când ca precizare și controlare* a acesteia. Dar numai atât. Toate aceste ajutoare isvorăsc, din neputința încă actuală, a gândirii, de a nu putea lucra singură și independentă. Totuși, în unele momente și la unele temperamente, am văzut, că ea există și sub forma ei independentă. Ar fi desigur pripit să afirmăm prea mult superioritatea acestor temperamente după faptul că gândesc fără imagini. Totuși, dacă ași avea gustul reveriilor filozo-

face în felul lui Renan, afirmația că gândirea către care se îndreaptă viitorul, e aceea fără de imagini, n'ar fi tocmai departe de concluziile noastre.

* * *

La sfârșitul acestui studiu, prin natura lui nesigur și nefixat încă, ne vine cam greu să tragem o concluzie mai generală. Încercările făcute până acum, nu sunt decât impulsivitatea către o tendință, începutul simptomatic al unei mișcări. Putem noi prevedea ce vor spune experiențele viitoare, menite să întregască acest curent? Desigur că nu. Am schițat cel mult directiva acestui curent, valoarea i-am judecat-o abia în treacăt.

Totuși, curentul acesta, bine precizat ca tendință, are valoarea unei mici revoluții în psihologie și e semnificativ în urmările ce indică, pentru toate problemele și chiar metodele psihologice actuale.

1) În primul rând, cu ocazia cercetărilor dela Würzburg, s'a evidențiat un lucru esențial în psihologie: gândirea e un fenomen primitiv și primordial în viața sufletească; el nu se formează erarhic și geometric, pe trepte speciale, dela imagine la asociație și dela aceasta la gândire, ci există ca un fenomen dat, care e tot așa de primitiv ca și senzația și imaginea.

2) S'a mai putut constată cu aceiași ocazie, un punct peste care orice experiență psihologică a viitorului nu va putea trece: respectarea elementului individual în psihologie. Vechile speranțe ale lui Taine și primele, dar eloquentele în această privință începuturi ale psihologiei lui Wundt, vechile tendințe materialiste, fiziologice, pozitivistice, etc., care au la baza lor un *substrat uniform*, au căzut. Nu numai că Psihologia, nu lucrează asupra unui substrat uniform, ca în științele exacte, dar unitatea individuală cu contingentele și spontaneitățile ei de timp și loc, e singura ei realitate. Gândirea, cu și fără imagini, tipurile de memorie, de atenție, toate depind de structura personală a individului. Astfel, psihologia se va îndrepta către o disciplină mai desbrăcată de lanțurile unui determinism riguros și în fine, dacă considerăm că această mișcare din Psihologie, făcută cu ocazia expunerii asupra gândirii, coincide și aspectul general al curentelor moderne filozofice ale unui Boutroux, Eucken sau Berg-

son, vom putea trage concluzia generală că cultura modernă se îndreaptă către un spiritualism moderat. Introspecțiunea în psihologie, respectarea clementului individual, etc., sunt suficiente probe în această privință. Aceasta e concluzia cărții lui Th. Lipps: „*Die Wege der Philosophie*“, în care ni se arată această directivă spiritualistă. Dar dacă știința a învățat să respecte drepturile superiorului sufletesc, dacă din aceasta și-a făcut un crez de modestie în fața înfinității combinațiilor individuale, în fața acestui meșter inextricabil care e omul, nu înseamnă că psihologia modernă s'a reîntors la vremurile lui Fichte, Cousin și Jouffroy, e vorba de o corectare a experienței strâmte și unilaterale în aspecte, cu intuiție directă, a materialului viu și variat al realității. Și dela acest compromis fericit, între prudența științei și fecunditatea inspirației personale, așteptăm noi cele mai bune rezultate și în ce privește chestiunea noastră aceia a raporturilor dintre gândire și celelalte probleme ale psihologiei.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Mihail D. Ralea

1) Vezi în această privință și *Kostyleff*: „La crise de la psychologie expérimentale” (Alcan, Paris, și *W. James*: *Precis de Psychologie*.

PROBLEMA CUNOȘTINȚEI

DEFINIȚIE

Ce este problema cunoștinței? Mai întâi, definiția acestui studiu pare foarte ușor de dat. Aproape toți autorii ne-ar acorda următoarele rânduri pentru a avea răspunsul la chestiunea pusă.

Omul este astfel făcut încât pentruca să știe ceea ce el trebuie să facă și pentruca, în consecință, să fie fericit, trebuie să caute a cunoaște lumea în care el trăiește. Dar cum el nu știe lămurit în ce consistă adevărata cunoștință, de oarece aceasta i se înfățișează sub mai multe forme, el își pune problema cunoștinței, întrebându-se: care din diversele forme ale cunoștinței este cea mai desăvârșită, cea mai profundă, cea mai adevărată, cea mai eficace, etc.? Cu alte cuvinte, omul este astfel făcut că el își pune problema fericirii în funcție de problema acțiunii, iar problema acțiunii în funcție de problema cunoștinței. Ceea ce a făcut pe filosofi ca să reducă filosofia mai ales la următoarele întrebări: Ce putem ști despre lume? Ce trebuie să facem? Ceea ce înseamnă că problema cunoștinței este baza însăși a vieții omenești.

Să ne considerăm pe fiecare din noi, adică să plecăm dela ceea ce ne este dat ca cel mai cunoscut. Ce observăm? Constatăm un subiect care se chiamă eu, simț intern, percepție internă sau conștiință, și care este o existență ce se simte existând prin următoarele elemente: senzația, care este prima prezentare înaintea conștiinței a ceva care este un non-eu și care se numește obiect¹⁾;

1) De obicei senzația este considerată ca foarte greu de definit, ea fiind prima stare de conștiință, starea cea mai elementară. Ca antecedente ale senzației se disting: 1° obiectul; 2° excitația sau condiția fizico-chimică a senzației dela capătul periferic al nervilor; 3° impresia nervoasă sau

afecția sau sensibilitatea, care este starea pe care o ia conștiința când ea, sub forma de tendință, adică sub forma de conștiință îndreptată într-o anumită direcție, întâlnește în cursul său senzația ca fiind ea însăși o tendință, o proprietate sau calitate a unui non-eu sau obiect, și care se numește plăcere când cele două tendințe se armonizează și se atrag, iar durere când cele două tendințe vin în conflict și se resping; tendința, apetitia sau înclinația, care după cum am văzut, este conștiința însăși îndreptată deja într-o anumită direcție când se înfățișează senzația; actul reflex sau acea reacțiune a conștiinței care, în prezența afecțiunii, se petrece atât de imediat și repede conform tendinței sale, încât ia o formă intermediară între conștiință și inconștient; instinctul sau conștiința care, în prezența afecțiunii, reacționează imediat ca și actul reflex, conform tendinței sale, dar într'un oarecare timp, și care, ca atare, poate fi considerat ca o sumă înălțuită de mai multe acte reflexe, și mai apropiat decât acestea de conștiința propriu zisă; atenția sau conștiința concentrată pentru a cunoaște natura, tendința sau proprietatea obiectului considerat ca o cauză a senzațiilor; cauzalitatea, care este prima lege în virtutea și conform căreia conștiința caută să cunoască natura intimă sau tendința substratului senzațiilor zis obiect; cunoștința, adică asociația, comparația sau raportul stabilit de conștiință între obiect și senzațiile sale prin ajutorul unuia din elementele conștiinței; sentimentul sau forma pe care conștiința, ca afecție, o ia în urma dobândirii unei cunoștințe și care când este calmă și durează mai mult se cheamă sentiment propriu zis, iar când este sguduitoare și de scurtă durată se zice

procesul fiziologic dintre nervi și creier; 4^o înfățișat vine însăși senzația.

Pentru lămurirea termenilor cari urmează, se pot consulta cărțile clasice de filosofie, precum și atât marile dicționare ca: J. M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 1901; R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin, Mittler & Sohn, 3 Aufl. 1910; R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, 1879; A. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1842 -- 1852; ed. III, 1885; A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, în *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Paris, Armand Colin, 1902 și anii urm.; la *Grande Encyclopédie*, etc.; cât și micile dicționare filosofice ca acelea ale lui A. Bertrand sau E. Goblott din Franța; ale lui Kirchner Michaelis sau Schmidt din Germania; al lui Fleming din Anglia; al lui Ranzoli din Italia, etc.

emoțiune¹⁾; dorința sau conștiința în pregătirea sa de a reacționa în urma sentimentului dobândit; apercepția sau forma pe care o ia conștiința când ea stabilește un echilibru între sentiment și cunoștință, adică asimilarea cunoștinței; voința sau conștiința care reacționează conform echilibrului dintre cunoștință și sentiment și care cuprinde: 1° deliberarea; 2° hotărârea; 3° execuția reacțiunii; libertatea care este conștiința sub forma voinței realizată în toată plinătatea ei; deprinderea care este conștiința sub forma unei voințe atât de repetate încât reacționează cu repeziciunea și sub forma inconștientă a unui act reflex sau instinct, adică fără să se mai vadă cum trece prin deliberare și hotărâre, deși bazându-se continuu pe deliberarea și hotărârea primitivă; — pasiunea care este conștiința sub forma unei voințe în care echilibrul d'între sentiment și cunoștință s'a rupt printr'o creștere continuă a sentimentului.

Or, care din aceste diverse elemente ne apare ca alcătuind elementul esențial? Factorul principal, în raporturile acestea d'între om și lume, pare a fi conștiința omului în tendința sa de a fi o voință liberă, adică de a cunoaște lumea înconjurătoare pentru a reacționa sau a se conduce pe lume în cunoștință de cauză, și a-și găsi astfel fericirea, iar nu numai ca animalele, aproape exclusiv, prin acte reflexe și instinct. Acest adevăr îl simțim fiecare din noi și el este confirmat de întreaga istorie a gândirii omenesci, încât nu are nevoie de o demonstrație specială. Intr'adevăr, care om normal ar putea să afirme că nu vrea să se conducă pe lume în cunoștință de cauză, pentru a fi cât mai fericit? Dar în același timp, și prin chiar aceasta, omul întâmpină greutăți pe care poate animalul nu le are. Omul se găsește în prezența unei varietăți de cunoștință și el nu știe precis care din ele îi este cea mai bună călăuză în viață. Cunoștința se înfățișează mai întâi sub următoarele două tipice forme: 1° cunoștința directă sau imediată, care se mai chiamă și cunoștință prin simțuri, cunoștință prin experiență, cunoștința empirică, percepție, intuiție; 2° cunoștința indirectă sau mediată, care se mai numește și cunoștință prin rațiunea propriu zisă sau discursivă, cunoștința prin gândirea propriu zisă sau discursivă, cunoștința prin înțelegere.

1) După gradul de impunere al cunoștinței ca adevăr, sentimentul este: nesiguranță, îndoială, credință relativă, siguranță sau certitudine sau convingere sau credință absolută.

cunoștința prin conștiința propriu zisă sau discursivă, cunoștința prin reflexiune mediată, cunoștința reflexivă mediată, cunoștința rațională, raționament, cunoștința prin judecată, concept, noțiune, sau idee, etc. Fiecare din acestea la rândul lor se înfățișează sub diferite alte aspecte. Cunoștința directă, imediată, empirică, percepția sau intuiția este de două feluri: 1° sensibilă sau externă; 2° intelectuală sau internă. Cea sensibilă sau externă se dobândește prin simțurile externe sau prin experiența externă, numită și conștiința spontană. Cea intelectuală sau internă se obține printr'un simț intern sau printr'o experiență internă, care se mai chiamă și conștiința pură, conștiința reflexivă imediată, reflexiunea imediată, gândire pură, rațiune pură. Cunoștința directă, externă, căreia i se mai zice și percepție propriu zisă sau percepție externă, cunoștința obicinuită sau vulgară, cunoștința contingentă, intuiție sensibilă, recunoaștere, este de două feluri: 1° percepție externă simplă sau primitivă; 2° percepția complexă sau dobândită (*acquire*). Percepția externă simplă sau primitivă este asocierea, comparația sau raportul stabilit de conștiință între un obiect și senzațiile sau prezentările sale prin ajutorul unor senzații trecute numite imagini sau reprezentări. Ex. avem senzațiile sau prezentările de formă, culoare, etc. ale unui obiect. Dacă am mai avut asemeni senzații, adică dacă avem actualmente imagini sau reprezentări d'ale acestor senzații date, putem zice: «aceste senzații sunt ale obiectului pe care l'am mai văzut ieri, acum o săptămână, etc». Aceasta este percepția sub forma ei cea mai elementară, percepție numită primitivă și care, după cum vedem, se obține grație; 1° unor senzații date prin simțurile externe sau prin conștiința spontană; 2° unor reprezentări sau senzații deja avute și păstrate de conștiință sub forma ei numită memorie, conștiință reprezentativă; 3° principiilor de gândire, ca principiul identității, al non-contradicției, al terțiului exclus, al indiscernabilelor, etc. — Dar omul nu rămâne la această percepție primitivă care aproape nu-i spune nimic, ci el și-o completează prin alte percepții și mai ales prin expresia sa limbistică, ajungând astfel la ceea ce se chiamă percepție dobândită. Percepția dobândită sau complexă este o asociere de mai multe percepții simple. Ex. dacă obiectul pe care îl văd acum, l'am mai văzut și ieri și altădată, și nu numai în aceeași situație ci în mai multe alte situații, și i s'a fost dat și un nume, numele de

carte, alb, etc., zicem «acest obiect este o carte; această carte este albă», etc. Percepția complexă se obține grație acelorași elemente ca și percepțiile simple dar și grație limbajului, care, în forma sa cea mai rudimentară, este tocmai expresiunea unei percepțiuni dobândite. Dar acest grad de cunoștință pare că nu este totdeauna cu puțință și, chiar când este cu puțință, pare că nu ne mulțumește pe deplin. Astfel noi ne întrebăm încă: obiectul ce am în față este cu adevărat o carte; ce este o carte; de ce este o carte aici; cine a adus-o și cu ce scop? Răspunsurile la asemenea întrebări, se pare că nu le mai putem da complet printr'o experiență externă sau percepție externă, sau intuiție sensibilă, ci 1^o printr'o percepție internă, printr'o experiență internă sau intuiție intelectuală; și 2^o printr'o concepție sau raționament.

În ce consistă deci precis intuiția intelectuală, cum se obține ea; ce este raționamentul? Care, dintre intuiție, fie cea sensibilă fie încă și mai ales cea intelectuală, și raționament reprezintă adevărul? Și care dintre aceste diverse forme ale cunoștinței este cea mai profundă, care este cunoștința filosofică prin excelență? Odată cu punerea acestei chestiuni, se pune și problema cunoștinței sigure, evidente, sau problema adevărului și problema filosofiei. Adevărul este cunoștința găsită legitimă de criteriile stabilite de problema cunoștinței¹⁾. Iar cunoștința filosofică este acea formă a adevărului pe care aceleași criterii au declarat-o ca cea mai cuprinzătoare dintre toate celelalte. Sau, poate, mai precis, filosofia este încercarea de a rezolvă problemele pe cari le pun, dar nu le rezolvă, celelalte ramuri ale studiului omenesc. Așa de ex., Biologia studiază fenomenele vieții, fără să dea un răspuns la chestiunea însăși a naturii intime a vieții. Filosofia merge mai departe și încearcă să dea o soluție și acestei probleme. Și așa este cu toate celelalte științe. Fiecare știință își are filosofia ei, și fiecare filosofie specială se sintetizează într'o filosofie generală.

Astfel, problema cunoștinței apare ca fiind baza însăși a vieții omenești, și anume studiul acelui raport d'între intuiție și raționament dela care pornește cunoștința și cu cunoștința ac-

1) Cunoștința sigură, evidentă, adevărul, cunoștința legitimă etc. sunt termeni sinonimi. Sentimentul corespunzător adevărului sau evidentei este siguranța, certitudinea, convingerea sau credința absolută.

țiunea și cu acțiunea fericirea omului; sau, deoarece intuiția este rezultatul experienței și în același timp obiectul unei anumite părți a Psihologiei, iar raționamentul este rezultatul rațiunii aplicată la experiență și în același timp obiectul întregii Logici, Problema cunoștinței apare ca fiind studiul raportului între simțuri și rațiune¹⁾, între experiență și rațiune, între experiență și Logică, între Psihologie și Logică. Și s'ar mai putea spune că problema cunoștinței este o introducere la Logică, și anume studiul determinării valorii Logicii față de experiență sau intuiție, etc. Și toate aceste definiții înseamnă vădit unul și același lucru²⁾.

* * *

La prima înfățișare a chestiunii, aproape toți autorii se-ar acordă rândurile de mai sus pentru a ajunge la o definiție a Problemei cunoștinței. Dar când voim să găsim metoda prin care să deslegăm această problemă și când, prin urmare, privim mai de aproape definiția stabilită, atunci întâmpinăm greutăți din ce în ce mai mari, și în deosebi cu privire: 1° la denumirea însăși a chestiunii studiate; 2° la divisiunea acestui studiu; 3° la soluțiile căutate cu privire la: a) forma legitimă a cunoștinței; b) principiul lumii la care ne duce această cunoștință; c) valoarea acestei cunoștințe.

Iată câteva din deosebirile relative la numirea Problemei cunoștinței în cursul general al Istoriei sale. Consultând istoria filosofiei, de care istoria problemei cunoștinței este strâns legată,

1) Mai ales rațiunea discursivă.

2) Istoriceste considerată, problema cunoștinței începe prin a fi studiul raportului între simțurile externe și rațiune, atât rațiunea pură sau simțul intern cât și rațiunea discursivă sau propriu zisă. Ea devine mai apoi studiul raportului între intuiție și raționament, între experiență și rațiune, (rațiunea discursivă), între psihologie și logică, etc. Așa de ex. în filosofia Eleaților sau aceea a noulor Ionieni (Heraclit), Problema cunoștinței se pune cu privire la raportul între simțuri (simțurile externe) și rațiune. În filosofia socratică această problemă este mai ales aceea a legăturii dintre intuiție și raționament. Stoicienii sunt preocupați de precizarea experienței interne față de experiența externă. Filosofia de mai târziu studiază relațiunile experienței cu rațiunea (cf. Kant). În zilele noastre Problema cunoștinței este mai cu seamă aceea a stabilirii valorii intuiției față de raționament sau a valorii Logicii față de Psihologie etc. Cf. pragmatismul, intuiționismul bergsonian, psihologismul unui Jerusalem, logicismul unui Husserl, etc.

suntem conduși să credem că această Problemă a fost cuprinsă mai întâi în studiul *Retoricei* întemeiată de Empedocle în sec. V a Chr, apoi în acel al *Dialecticei* profesată de Zenon Eleatul tot în sec. V a. Chr.¹⁾; și ceva mai târziu în cel al *Eristicei* despre care Protagoras a și scris o carte²⁾. În sfârșit, știm că ea a fost examinată treptat în ceea ce Platon numia *Dialectica*³⁾; Aristotel, *Analitica*⁴⁾; Epicur, *Canonica*⁵⁾; discipolii lui Aristotel, în discuțiile cu Stoicienii, *Logica*⁶⁾; Emanuel Kant, *Critica*⁷⁾; Reinhold, *Teoria cunoștinței*⁸⁾; Fichte, *Doctrina Științei*⁹⁾; Neo-scolastici contemporani, unii *Problema cunoștinței*, alții *Criteriologie*, etc.¹⁰⁾. Neo-kantienii contemporani, unii *Problema cunoștinței*, alții *Teoria cunoștinței*, etc.¹¹⁾.

Dar deosebiri apar și mai expresive, când considerăm această chestiune într-o anumită epocă și nu numai în denumirea ei și în obiectul și mai ales în soluțiile sale. Într'adevăr, examinând de ex. problema cunoștinței din timpul nostru, vedem că ea se înfățișează sub diferite aspecte, determinate de următoarele considerații: 1^o de numirea sa; 2^o de divisiunea obiectului său; 3^o de răspunsul la întrebarea că ce formă a cunoș-

1) Cf. Diogene Laerțiu, *Despre viața filozofilor*, cartea IX, cap. V, § 25.

2) *Ibid.*, cap. VIII, § 55.

3) Cf. Dialogurile lui Platon ca: *Teetet*, *Sofistul*, *Parmenide*, *Republica* etc.

4) Aristotel, *Analiticele*; cf. *Metafisica*, II, 1, 995 b, etc.

5) Diogene Laerțiu, cartea X, § 30.

6) Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1855, 1-er Band, p. 535.

7) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781.

8) Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, 1789, II-e Aufl. 1796, p. 195, 321 și urm.

9) Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, 1794.

10) E. Peillaube, *Programme d'études sur le Problème de la connaissance*, în *Revue de Philosophie*, 8, 5. Claverie, *Chronique de philosophie critériologique*, în *Revue Thomiste*, Janvier, Février 1910. Mercies. *Critériologie*, Louvain, 1911. R. Jeanniére, *Criteriologia vel critica cognitiois certae*, Paris, Beauchesne, 1912.

11) E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, 2 Bände, Berlin, Bruno Cassirer, 1906—1907. B. Kern, *Das Erkenntnisproblem*, II e Auflage, Berlin, 1911. R. Eisler, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Leipzig, Barth, 1907. A. Messer, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Leipzig, Dürr, 1909.

tinței ne dă o icoană mai fidelă despre lume; 4° de răspunsul la întrebarea că la ce principiu al lumii ne duce această cunoștință; 5° de răspunsul la întrebarea că în ce măsură această cunoștință ne face să cunoaștem principiul lumii. Ast-fel: 1° unii îi zic problema cunoștinței, alții doctrina științei, unii teoria cunoștinței, alții critica cunoștinței, etc.; 2° unii o divid în: a) Teoria cunoștinței sau Critica cunoștinței; b) Logica; alții o împart în: a) Teoria cunoștinței; b) Critica cunoștinței; c) Logica etc.; 3° unii admit ca fundamentală cunoștința empirică sau intuitivă și se zic empiriști, intuiționiști, pragmatişti, anti-intelectualiști, psihologiști, mistici, etc.; alții se declară partizani ai cunoștinței raționale sau logice și se numesc raționaliști, intelectualiști, logiciști, etc.; iar alții adoptă o tesă intermediară empirio-raționalistă, etc.; 4° unii sunt realiști și afirmă existența unei substanțe, în afară de noi, ca substrat al fenomenelor; alții sunt moniști materialiști, și după ei substratul fenomenelor consistă în materie; alții sunt idealiști, și profesează că ceea ce există nu este așa zisa materie exterioară ci ideile; unii sunt moniști spiritualiști, alții dualiști și admit, după cum sunt dualiști sau moniști, fie alături de materie fie negând materia, existența sufletului ca substrat al stărilor de conștiință; alții sunt fenomeniști, și după ei lumea consistă numai în niște procese, acte sau fenomene; unii sunt teiști și cred în existența unui Dumnezeu; alții sunt ateii și pentru ei totul se reduce la natură, etc.; 5° unii sunt sceptici și tăgăduiesc posibilitatea adevărului; alții sunt dogmatici și afirmă că omul poate să ajungă a fi în posesia adevărului; iar alții cei mai numeroși, sunt relativiști sau probabiliști și adoptă o tesă critică, intermediară între scepticism și dogmatism; etc.

Așa de ex. Eisler, silindu-se să ne arate legitimitatea empirio-raționalismului, a criticismului și a ideal-realismului, ne spune că problema cunoștinței este o Doctrină a științei și că ea cuprinde: 1) Teoria cunoștinței care este tot una cu Critica cunoștinței; 2) Logica; și că Teoria sau critica cunoștinței se ocupă cu izvoarele, cu posibilitatea, cu limitele, cu discuția principiilor cunoștinței; pe când Logica este o știință normativă, știința justeii gândiri; că ea se sprijină pe psihologie, dar că ea trece dincolo de aceasta, pentru că ea nu se mărginește, ca Psihologia, să descrie gândirea așa cum este în realitate, la un moment dat,

ci să determine ceea ce teoreticește constituie gândirea justă, ideală, de totdeauna¹⁾.

Jerusalem, pentru a susține psihologismul, și, prin el, teismul²⁾, și într-o anumită măsură dogmatismul, zice că atunci când este vorba de problema cunoștinței, trebuie să facem deosebirea între *Teoria cunoștinței* și *Critica cunoștinței*. Teoria presupune ca posibilă dobândirea cunoștinței și caută să-i determine elementele și procesele sale; Critica merge mai departe și se întreabă chiar dacă cunoștința este posibilă și până unde ne duce ea. Să nu confundăm deci Teoria cu Critica. În Teorie noi nu putem face decât psihologia cunoștinței. Și făcând aceasta nu putem decât să vedem cum Logica își are rădăcinile sale în Psihologie, cum intuiția este baza raționamentului, etc.³⁾.

Este drept că unii, și poate cei mai mulți, nu țin atât la numirea și la divisiunea cât la soluția Problemei cunoștinței. Dar nu este mai puțin adevărat, că chiar aceștia concep această Problemă, din felurite puncte de vedere; unii sunt psihologiști, empiriști, intuiționiști, pragmatisti, anti-intelectualiști, etc., și după ei răspunsul la Problema cunoștinței ni-l dă mai ales intuiția intelectuală, căci raționamentul nu este decât una din treptele sau unul din fragmentele acesteia⁴⁾; 2^o alții îmbrățișează logicismul, raționalismul, intelectualismul, etc., și cred că soluția căutată se găsește în raționament, pentru că ceea ce se numește

1) R. Eisler, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Leipzig, Barth, 1907. Cf. *Handwörterbuch der Philosophie*, Berlin, Mittler und Sohn, cuvintele *Erkenntnislehre*, *Logik*, *Wissenschaftslehre*, cf. A. Riehl, *Logik und Erkenntnistheorie* în *Die Kultur der Gegenwart*, von Hinneberg, Berlin, Teubner, 1907.

2) W. Jerusalem, *Die Urteilsfunktion*, Wien und Leipzig, 1895, p. 263 și urm.

3) Jerusalem, *Der kritische Idealismus und die reine Logik*, Wien und Leipzig, 1905, p. 21, 54, 64, 69, 95 și urm. Cf. O. Ewald, *Erkenntnis-kritik und Erkenntnistheorie*, Wien und Leipzig, 1910. Ewald, prin distincția între Critica și Teoria cunoștinței, profesează un empirio-raționalism cu tendință anti-pshologistă.

4) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1889; *Matière et Mémoire*, Paris, Alcan, 1896; *Introduction à la Métaphysique*, articol în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903; *L'évolution créatrice*, XVI-e éd. Paris, Alcan, 1914. Schiller, *Studies in Humanism*, 1907. Jerusalem, op. cit. Giovanni Papini, *Introduzione al Pragmatismo*, 1907.

intuiție intelectuală nu este decât un raționament confus¹⁾; 3^o unii, cei mai numeroși, sunt empirio-raționaliști și adoptă o teză intermediară, de conciliere, empirio-raționalistă²⁾. Și nu este numai atât: în fiecare din aceste clase sunt osebite nuanțe³⁾.

Așa de ex. iată psihologismul. Psihologiștii zic că logica este un simplu capitol al Psihologiei, și ei reduc problema cunoștinței la demonstrarea acestei tесе. Și anume: Se știe că Psihologia este studiul sufletului sau, mai precis, al celor trei facultăți esențiale ale conștiinței: Sensibilitatea, Inteligența și Voința. Or, fiecare din aceste trei părți ale Psihologiei mai poate fi studiată și în chip special, în afară de studiul pur psihologic, de câte o disciplină zisă normativă care are în vedere exclusiv regulile sau normele funcționării facultății respective. Ast-fel, avem: Estetica sau studiul regulilor sensibilității; Logica sau studiul legilor Inteligenței; Morala sau studiul normelor voinței. Dar aceste discipline speciale, zic psihologiștii, rămân în fond niște capitole ale Psihologiei, și încă niște capitole derivate. Încît originea regulilor logice este psihologică. Și așa fiind,

1) Louis Couturat, *L'Algèbre de la Logique*, Paris, Gauthier-Villars, în *Scientia* No. 24. *Les Principes des Mathématiques*, Paris, Alcan, 1905; *La Logique et la Philosophie contemporaine*, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1906; *Logistique et intuition*, în *Revue de Métaphysique*, 1913; cf. *De l'Infini mathématique*, 1896; *La Logique de Leibniz*, 1902. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle 1900 și urm. B. Russel, *Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900; *Essai sur les fondements de la géométrie*, 1901; *The Principles of Mathematics*, 1903; *Philosophical Essays*, 1910; *Importance philosophique de la Logistique*, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1911. Bernardino Varisco, *La Conoscenza*, Pavia, 1904; *Paralipomeni alla conoscenza*, Pavia, 1905.

2) Emile Boutroux, *De l'idée de loi naturelle*, Paris, 2-e éd. 1901; *De la contingence des lois de la nature*, VII-e éd. Paris, Alcan, 1913. — André Lalande, *La Dissolution opposée à l'Evolution*, Paris, Alcan, 1899; *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Paris, Armand Colin, 1901 și urm. — Bradley, *The Principles of Logic*, 1883. — J. M. Baldwin, *Thoughts and Things*, London, 1908. — Benno Erdmann, *Logik*, II Aufl., 1907. — R. Eisler, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1907. Benedetto Croce, *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*, 1905, ed. II 1909. F. Enriques, *Problemi della scienza*, 1906.

3) Autorii cari nu țin seamă de această nuanțare și încearcă o clasificare mai restrânsă, se isbesc de mari greutăți, cf. P. Hermant et Van de Wye, *Les Principales Théories de la Logique contemporaine*, Paris, Alcan, 1909.

resultă că : 1° legile logice nu pot avea acea autoritate necesară, inexorabilă pe care li-o atribue unii logicieni, pentru că orice element psihologic este o parte a experienței, adică a realității așa cum această realitate există efectiv, supusă relativității și contingenței; 2° regulile logice au chiar o autoritate inferioară intuiției, de oarece pe când gândirea discursivă, adică obiectul Logicei, este un mijloc indirect de a cunoaște, gândirea pură sau intuiția este un mijloc direct de a cunoaște¹⁾

Ca o nuanță mai accentuată a psihologismului este pragmatismul. Pentru pragmatisti, partizani ai faptei, dela grecescul «pragma», și deci adversari ai simplei teorii a ideilor, soluția problemei cunoștinței consistă în a susține că o cunoștință este adevărată nu în măsura în care ne-o declară ca adevărată Logica, ci numai în cazul când ea este o intuiție, o posibilitate, de a se realiza într'un fapt și a alcătui o izbândă. Un om care raționează admirabil logicește dar care nu are intuiția răușitei în întreprinderile lui, zic pragmatistii, nu este un om care posedă adevărul, pe când un altul, care, deși neconformându-se Logicei, totuși răușește prin intuiția sa în acțiunile lui, este în posesia adevărului²⁾.

O altă nuanță a anti-intelectualismului este intuiționismul cu tendințe mistice, așa de ex. cum el este profesat de Henri Bergson. Acesta, nu se oprește la utilitarismul pragmatismului, ci se lasă dus de intuiția intelectuală până la estetism, și dincolo de el, până la purul absolut. Și pentru el toată problema cunoștinței stă în a determina un atare mers. Bergson nu a scris o carte specială de Problema cunoștinței; dar ca orice cugător de seamă, el își întemeiază sistemul său pe o problemă a cunoștinței. De altfel, adesea această chestiune nu se studiază cel mai adânc atât în cărțile speciale de Problema cunoștinței cât în

1) Ierusalem, *Der kritische Idealismus und die reine Logik*, Wien und Leipzig, Braumüller, 1905, cf. Th. Ziehen, *Erkenntnistheorie*, Jena, Fischer, 1913.

2) W. James, *Pragmatism*, 1907, cf. Schiller, *Studies in Humanism*, 1907; G. Papini, *Introduzione al Pragmatismo*, 1907.

Ierusalem, care a tradus pe James în limba germană, pare a fi conceput psihologismul ca identic cu pragmatismul, mai ales în ultimul timp. cf. în Congresul Internațional de filosofie dela Heidelberg, 1908, comunicarea lui Ierusalem despre *pragmatism*: *Compte rendu in Revue de Métaphysique et de Morale*, 1908.

doctrinile marilor gânditori, ca sistemele unui Platon, Aristotel, Sf. Augustin, Sf. Toma, Descartes, Kant, etc. Care este deci concepția lui Bergson? Mai întâi el numește această problemă atât cu expresiunea de *Teoria cunoștinței* cât și cu aceea de *Critica cunoștinței*¹⁾. Ceeace înseamnă probabil că, pentru el, fie că zicem Teoria cunoștinței fie că spunem Critica cunoștinței este, în fond, unul și același lucru. În ceea ce privește divisiunea acestui studiu, el nu intră în amănuntele sale, ci trece deadreptul la soluția căutată. Această soluție, el o vede: 1. într'un intuiționism cu tendință mistică; 2. într'un neo-vitalism înclinat spre spiritualism; 3. într'un dogmatism intermediar între dogmatismul propriu zis și probabilism. Întrebându-ne în ce consistă lumea, zice Bergson, constatăm că ea este o continuă *devenire*. Dar în ce consistă precis această devenire? Este ea ceea ce ne spune Logica, adică inteligența propriu zisă sau gândirea discursivă, ideile sau conceptele? Nu, căci ideile sau conceptele nu sunt decât niște senzori statice, prinse d'în afara devenirii. Trebuie deci să căutăm un alt mijloc care să ne ducă în însuși lăuntrul devenirii²⁾. Care este acest mijloc? Poate că l'am găsi renunțând la unitatea factice pe care înțelegerea o impune d'în afara naturei. Să ne concentrăm, prin urmare, în ceea ce noi avem ca mai desprins de exterior și ca mai puțin pătruns de intelectualitate³⁾. Făcând aceasta, ajungem la o intuiție supra-intelectuală, care ne face să vedem realitatea nu în manifestările ei exterioare, ca ideile logice, ci în natura ei intimă de spirit creator: elanul vital, spiritul creator, iată principiul lumii. Această intuiție supra-intelectuală nu ne duce, poate, chiar la cunoașterea integrală a absolutului, a principiului lumii, dar ea ne face totuși să rețrăim într'o anumită măsură acest absolut, despre care idelle nu ne dau decât imagini fragmentare⁴⁾.

1) Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, XVI éd., Paris, Alcan, 1914, Introduction, p. VI.

2) *Ibid* p. 1--217.

3) p. 217--218

4) p. 387. Cf. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1889; *Matière et Mémoire*, Paris, Alcan, 1896; articolul *Introduction à la Métaphysique*, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903. Ca discipoli ai lui Bergson sunt: Le Roy, Luquet, Delsaert, etc. Cf. E. Le Roy, *Science et Philosophie* în *Revue de Métaphysique*

Dar împotriva tezei psihologiste se ridică logiciștii pentru cari a rezolva problema cunoștinței înseamnă a arăta că Logica departe de a fi un capitol al Psihologiei este însăși legea sau norma acesteia. Partea din Psihologie care se ocupă cu studiul inteligenței și care studiază atât intuiția cât și raționamentul, zic logiciștii, examinează într'adevăr aceste operații sau mijloace de a cunoaște așa cum ele au loc în realitate, adică psihologicește. Însă Logica, al cărei obiect sunt normele gândirii propriu zise, nu și procesul intuiției pur psihologice, are în vedere nu gândirea reală, empirică, așa cum ea s'a desfășurat la un moment dat, ci gândirea ideală așa cum ea *trebuie* să se realizeze în totdeauna. Și astfel fiind, regulile gândirii studiate de Logică nu pot avea o origine empirică, psihologică, ci o origine pur rațională. Aceste reguli nu sunt deduse din primele procese psihologice, ci ne naștem cu ele, așa încât ele sunt idealul însuși, normele înșile ale oricărui proces psihologic. Logica devine astfel nu studiul actului contingent al gândirii ci studiul regulilor necesare, juste ale gândirii, sau studiul justei gândiri. Încât Logica, departe de a fi un capitol al Psihologiei, este însăși puterea legiuitoare a acesteia ¹⁾.

O precizare și în același timp o generalizare a logicismului o aflăm în Logistică. Acest cuvânt, propus la Congresul internațional de Filosofie dela Geneva, în Septembrie 1914, de către Itelson, Lalande și Couturat ²⁾, este numele unei concepții nouă despre Logică în care raționalismul este susținut prin însăși apropierea sa de intuiționism, sau, mai precis, prin unificarea Logicei cu Matematica ³⁾. Problema cunoștinței după partizanii

1899; *Une philosophie nouvelle*, Henri Bergson, Paris, Alcan, 2-e ed. 1912; H. G. Luquet, *Idées générales de Psychologie*, Paris, Alcan, 1906; *Éléments de Logique formelle*, Paris, Alcan, 1938; Dwelshauvers, *La synthèse mentale*, Paris, Alcan, 1908.

1) Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1900—1901. Cf. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1902. Pentru discuția dintre psihologiști și logiciști cf. și Palagyi, *Der Streit der Psychologisten und Formalisten*, 1902; Uphues, *Zur krisis in der Logik*, 1903.

2) Cf. Louis Couturat, *Compte rendu du deuxième Congrès de Philosophie*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Paris, Armand Colin, 1910, cuvântul *Logistique*, p. 181.

3) Uneori, mai rar, Logistica susține și punctul de vedere pragmatist, cf. Vailati.

Logisticii, consistă într-o matematisare a Logicei sau într-o logisare a Matematicii astfel ca să ajungem la o concepție despre Logică prin care să rezolvăm aproape orice problemă. De fapt această Logică nouă există de mult, dar ea nu a luat o extindere mai caracteristică decât în ultimul timp. Așa de ex. ideea unei Logistici o găsim în *Ars Magna* a lui Lulle (1235—1315). Apoi ea este exprimată în *De arte combinatoria* a lui Leibniz în sec. XVII. Toată viața sa, Leibniz a fost frământat de ideea de a constitui o Logică sub formă de algebră, care să explice toate științele prin combinații de formule. Și anume, el voia să stabilească un număr determinat de noțiuni primitive, pentru ca apoi prin combinația lor să deslege orice problemă științifică. Această preocupare era probabil în spiritul filosofiei sale de a concilia toate elementele, contrarii¹⁾. În sec. XVIII această teză este reluată de Euler²⁾ și de Lambert³⁾, pe când Kant o critică⁴⁾. În sfârșit, cu începutul sec. XIX, grație unor matematici ca Abel și Cauchy și unor logicieni ca Boole și Jevons, apropierea între matematică și logică ajunge la unificare, și Logistica este fixată, deși nu încă exprimată prin acest cuvânt. În acest timp, mai întâi Boole și apoi Schröder, îi dau numele de *Algebra Logicei*. Mai târziu Peano și Russel o numesc *Logistică*. Or, ce este Logistica, în fond, decât o încercare ca, prin contopirea Logicei cu Matematica, să resolve problema raportului dintre intuiție și raționament; adică ce este Logistica decât o introducere, în sens de reformă, în sens de extindere prin matematică, a Logicei clasice? Într-adevăr, Couturat, de ex., prin Logistică, se silește, în ultima analiză, să ne arate că intuiția și raționamentul sunt spețe ale aceluiași gen, că intuiția precede raționamentul ca o anticipație a concludiei acestuia, după cum raționamentul complextează intuiția ca un criteriu al ei⁵⁾, că legile Logicei sunt necesare, precum susțin raționalistii, dar apropiate, într-o anumită

1) Louis Couturat, *La Logique de Leibniz*, 1902.

2) Euler, *Lettres*, 1768-1772. V. figurarea de cercuri, a raporturilor dintre noțiuni și judecăți, cari se găsesc în cărțile de logică.

3) Lambert, *Neues Organon*, 1764.

4) Kant, *Nova Dilucidatio*, 1775.

5) Louis Couturat, *Logistique et intuition*, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1913.

măsură, de contingentă, prin marea lor număr cerut de realitatea psihologică ¹⁾).

Față de aceste tese opuse, majoritatea celorlalți filosofi iau o atitudine intermediară, de conciliere, empirio-raționalistă. Pentru ei, soluția ce trebuie să dăm problemei cunoștinței stă în concilierea pe care putem să o stabilim între experiență și rațiune, între psihologie și logică, etc. Așa, de ex. Emile Boutroux constată că spiritul omenesc poartă în el principiile logice pure; dar cum materia, care i se oferă nu-i pare exact conformă cu aceste principii, el încearcă de a adapta logica la lucruri, astfel ca să înțeleagă aceste lucruri într'un chip cât mai aproape cu putință de perfecta inteligibilitate ²⁾. În cât Boutroux rezolvă Problema cunoștinței printr'o concepție empirio-raționalistă despre Logică.

Pentru Benno Erdmann, care profesează fenomenismul și probabilismul, există o știință a tuturor celorlalte științe, care se poate numi Doctrina științei și care cuprinde: 1^o Metafizica sau Teoria cunoștinței; 2^o Logica. Logica este știința ipoteselor pe cari se întemeiază judecățile în general valabile asupra percepțiilor simțurilor. Ca atare Logica, pentru el, nu este nici subordonată nici supraordinată, ci coordonată față de Psihologie. Într'adevăr, pe de o parte Psihologia studiază judecata așa cum este, pe când Logica examinează judecata așa cum ea trebuie să fie. Dar pe de altă parte, Logica nu se poate scuti de Psihologie: *Ceeace trebuie să fie*, adică Logica, își are aplicația sa în

1) Couturat, *La Logique et la Philosophie contemporaine*, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1906. cf. celelalte scrieri ale lui Couturat citate mai sus.

Pentru o înțelegere mai generală a Logisticii, v. și Lucas de Pesloüan, *Les systèmes logiques et la logistique*, Paris, Rivière, Bibliothèque de philosophie expérimentale, 1909. M. Winter, *La méthode dans la philosophie des mathématiques*, Paris, Alcan, 1911. L. Brunschvicg, *Les Etapes de la philosophie mathématique*, Paris, Alcan, 1912. Pentru o cunoaștere mai specială, v. G. Cantor, Hilbert, Vailati, Padoa, Mac Coll, Whitehead, etc. Contra Logisticii, cf. Henri Poincaré, în deosebi *Science et Méthode*, Paris, Flammarion, 1912.

2) Emile Boutroux, *De l'idée de loi naturelle*, Paris, Société Française d'imprimerie, 2 éd. 1901, p. 16.

eeace este, adică în Psihologie.) Prin urmare Benno Erdmann rezolvă Problema cunoștinței încercând să concilieze psihologismul cu logicismul.

Orice operație pentru dobândirea cunoștinței, zice André Lalande, cuprinde o materie empirică și implică o direcțiune logică. Dacă ar fi altfel, nu s'ar descoperi un dat de fapt care să verifice o ipotesă de matematică pură sau de logică. Logica nu presupune o lume de idei pure plus o lume sensibilă; ci ea presupune o mișcare prin care se merge dela ceea ce este singular (sensibil, empiric), și care nu poate niciodată să fie eliminat, la ceea ce este universal (idee, inteligibil, rațional), și fără de care nimic n'ar putea să fie nici chiar perceput. Și cred că s'ar putea spune același lucru de orice cunoștință sensibilă: pentru a atinge ceea ce este singular, ar trebui să extragem tot elementul universal pe care simțul comun l'a introdus în percepția cea mai banală: și atunci, la limită, n'ar mai rămâne nimic. Materia cunoștinței dispăre dacă voim s'o considerăm a parte. Și invers, ceea ce este universal se reduce la nimic dacă nu-l exprimăm în relațiune cu ceea ce este individual. Cu alte cuvinte: orice gândire presupune ceva real; dar nu există inteligibilitate în afară de gândire²⁾.

Și cam în același spirit se exprimă mai toate doctrinele empirio-raționaliste, fie că unele caută să păstreze cât mai strict empirio-raționalismul³⁾, fie că altele înclină spre empirism⁴⁾, iar unele spre raționalism⁵⁾.

Apare deci din ce în ce mai lămurit, că cu cât căutăm să

1) Benno Erdmann, *Logik*, vol. I, ed II, 1907, p. 15. 16 și urm.

2) *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Tom XI, Paris, Armand, Colin. 1911, în discuția comunicării lui Russel, *Le réalisme analytique*, p. 77 și urm. Asupra dualismului în general al lui Lalande, V. *La Dissolution opposée à l'Évolution*, Paris, Alcan, 1899. Cf. diverse observații din *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, precum și articole ca: *Pragmatisme et Pragmaticisme*, în *Revue Philosophique*, 1906; *Le mouvement logique*, în *Revue Philosophique*, 1907; *Pragmatisme, Humanisme et Vérité*, în *Revue Philosophique* 1908; *Sur une fausse exigence de la raison*, în *Revue de Métaphysique*, 1907, etc.

3) Eisler, op. cit.

4) J. M. Baldwin, op. cit.

5) Bradley, op. cit.

o precisăm, cu atât definiția problemei cunoștinței este mai greu de formulat. Ceeace a și făcut pe unii autori să declare fie că nici nu există o problemă a cunoștinței, fie că o asemeni problemă este insolubilă ¹⁾.

* * *

Trebue oare să spunem că este imposibil să dăm o definiție problemei cunoștinței? După cum am văzut că este exagerat să credem, cu prima înfățișare, că o asemeni definiție este ușor de dat, tot astfel putem să vedem că nu este mai puțin exagerat ca după o oarecare adâncire a acestei chestiuni să afirmăm că o atare definiție este imposibil de formulat. Adevărul întreg, adică adevărul cât mai întreg, atât cât poate să-l prindă ființa omenească într'un anumit moment, nu este nici numai la începutul, nici numai la mijlocul, ci și la începutul și la mijlocul și la capătul drumului străduințelor noastre de a cunoaște. Să ne continuăm deci adâncirea, și poate că vom găsi că definiția problemei cunoștinței nu este nici așa ușoară, cum pare la prima înfățișare; dar nici așa de imposibilă, cum apare în cursul examinării noastre; ci grea, dar totuși posibilă; cu puțință, dar totuși cu greutate. Și anume, studiind mai cu atenție cele ce preced, noi putem să dăm o definiție a sensului general, deși nu o definiție a amănuntelor, problemei cunoștinței. Noi putem de ex. să spunem că Problema cunoștinței, care mai este numită și Teoria și Critica și Doctrina cunoștinței, este studiul valorii rațiunii față de simțuri, sau o Introducere la Logică făcută cu scopul de a determina valoarea Logicei față de experiență sau intuiție, etc. O asemeni definiție reiese destul de lămurit din ceea ce precede, și numai o rea voință ne poate contesta această.

Dar să urmărim examenul. Am văzut cum unii autori declară fie că nici nu există o problemă a cunoștinței, fie că o atare problemă este insolubilă. Or, dacă îi studiem mai deaproape, vedem că ei de fapt nu fac altceva decât ca pe deoparte să ne arate imposibilitatea unei definiții precise a problemei cunoș-

1) Hegel, *Enzyklopädie*, 1817. Leonard Nelson, *Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem*, Göttingen, 1938; *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*, Göttingen, 1911. Theodor Ziehen, *Erkenntnistheorie*. Iena, 1913.

tinței, iar pe de altă să dea ei înșiși o soluție sensului general al acestei probleme¹⁾.

Ceeace ne dovedește tocmai că există o problemă a cunoștinței inerentă ființei noastre omenești; că noi ne silim să dăm o soluție cât mai radicală acestei probleme, mergând chiar până la negarea ei, dar că nu putem să o deslegăm decât parțial; că, prin urmare, adevărul asupra definiției Problemei cunoștinței rămâne același: noi dăm o definiție a sensului general dar nu și a amănuntelor acestei probleme.

Că acesta este adevărul asupra definiției Problemei cunoștinței ne-o arată și întreaga istorie a filosofiei și a acestei probleme. Chiar în timpul când Logica nu era încă bine fixată, când încă ea nu exista ca expresie²⁾, dar când totuși exista obiectul Logicei, adică raționamentul, problema cunoștinței nu era altceva decât studiul care încerca să dea diferite soluții rolului rațiunii față de simțuri sau rolului raționamentului față de intuiție, etc. Așa de ex. Heraclit și Parmenide spun că simțurile sunt înșelătoare și că trebuie să ne adresăm rațiunii pentru a găsi adevărul³⁾. Platon ne arată că noi ne ridicăm dela raționament la intuiție⁴⁾, și prin aceasta el ne explică chipul în care noi ne dobândim cunoștințele noastre; Aristotel susține, contra lui Platon, că raționamentul presupune intuiția⁵⁾. Epicur, în Canonul său, se ocupă în fond de aceeași chestiune, punând-o mai ales sub forma raportului dintre simțuri și rațiune, dintre experiență și raționament⁶⁾. Cât despre Stoicieni, se știe că Logica se ivește tocmai în discuțiile lor cu discipolii lui Aristotel asupra problemei cunoștinței⁷⁾, și am putea spune că toată silința

1) cf. Hegel, Nelson, Ziehen, citați mai sus. Astfel, Hegel rezolvă problema cunoștinței în sens empirio-raționalist, Nelson susține o formă a intuiționismului, Ziehen profesează empirismul.

2) Cuvântul Logică apare în discuțiile dintre discipolii lui Aristotel și Stoicieni, adică cel mult prin sec. II a. Chr. cf. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1855, I-er Band, p. 535 și urm. În tot cazul, acest cuvânt se găsește lămurit abia prin sec. I a. chr., de ex. la Cicerone în formula: *Logicam artem disserendi et vera ac falsa dijudicandi voco* (*De Oratore*, II, XXII; *De Fato*, I; *De Finibus*, I, 7).

3) Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII; Diogene Laertiu, IX.

4) Platon, *Republica*, VI — VII.

5) Aristotel, *Analiticele Posterioare*, II, 19.

6) Diogene Laertiu, X, 30 și urm.

7) cf. Prantl, op. cit.

lor în aceste discuții era să stabilească raportul ce există între experiența externă și experiența internă, să dea un caracter ipotetic raționamentului, etc. Incât sub orice aspect am considera-o, Problema cunoștinței apare sau ca un studiu al raportului între simțuri și rațiune, sau ca o Introducere la Logică, și anume ca un studiu al determinării valorii Logiceii față de intuiție sau experiență, etc.

Este drept că definiția stabilită nu este decât aceea a sensului general, nu și aceea a amănuntelor problemei cunoștinței. Este drept că în această din urmă direcție am merge, poate, în ultimă analiză, numai până la a stabili că Problema cunoștinței este în strânse raporturi cu Logică și că aceste raporturi sunt mai cu seamă următoarele: sau zicem că Problema cunoștinței este o Introducere la Logică, sau spunem că Logica este una din concluziile Problemei cunoștinței; dar prin aceasta logica nu este atât o parte propriu zisă cât o concluzie a Problemei cunoștinței; în Logică nu poate fi vorba atât de o problemă cât de metode hotărâte de către o Problemă, în dobândirea cunoștințelor noastre; Logica nu discută atât cât ea aplică doctrina, — empiristă, raționalistă sau empirio-raționalistă, — elaborată de Teoria și de Critica Problemei cunoștinței; și prin aceasta ne explicăm și expresiunile *Teoria*, *Critica* sau *Doctrina* cu cari unii denumesc încă *Problema cunoștinței*; ele ni se par tot atât de legitime și una ca și alta; căci este vădit că în Problema cunoștinței, fiind vorba de o problemă, se face o teorie pentru a se ajunge la o soluție și se face o critică a soluțiilor găsite neacceptabile, și în sfârșit se stabilește o doctrină prin soluția dată; noi vom zice deci fie Problema sau Teoria fie Critica sau Doctrina cunoștinței, și vom înțelege: studiul raportului între rațiune și simțuri sau studiul valorii Logiceii, sau Introducerea la logică făcută cu scopul de a determina valoarea Logiceii față de experiență sau intuiție.—Este drept, deci, că prin stabilirea acestor raporturi, nu am rezolvat propriu zis și chestiunea definiției amănuntelor problemei cunoștinței; că încă vor fi autori cari să mențină de ex. deosebirea între Teoria și Critica cunoștinței sau care să împartă Problema cunoștinței în Teoria cunoștinței pe deoparte și în logică pe de altă parte, etc. Dar nu este mai puțin adevărat, că am ajuns totuși la o anumită definiție. Deși, încă odată, această definiție este numai a sensului general al Proble-

mei cunoștinței, și ca atare ea nu posedă precisiunea pe care am fi dorit-o. Dar poate că așa este însăși natura noastră : de a ne strădui să cunoaștem lumea tot mai precis și de a nu putea s-o cunoaștem decât tot mai simbolic. Și ce poate fi mai important pentru noi decât de a ne cunoaște mai întâi tocmai propria noastră natură, propriul nostru fel de a fi ? Căci poate că numai astfel avem răspunsul cel mai satisfăcător la marile întrebări : Ce putem ști despre lume ? Ce trebuie să facem ?

Așa dar, încă odată, și în resumat, Problema cunoștinței pare a fi, sub una din formele sale primitive, studiul raportului între simțuri și rațiune, sau, sub una din formele sale mai recente o introducere la Logică făcută cu scopul de a determina valoarea logicei față de experiență sau intuiție.

Odată definiția stabilită, putem să facem un pas mai departe spre a găsi soluția problemei cuprinsă în ea. Dar pentru aceasta, trebuie să ne punem o nouă chestiune: aceea a metodei în problema cunoștinței.

* * *

Care este metoda în Problema cunoștinței ? Trebuie să recunoaștem că deocamdată suntem de parte de a ne găsi în fața unei unități de vedere. Mai întâi, consultând autorii contemporani, specialiști în problema cunoștinței, s'ar părea că există următoarele trei tipice și ireductibile metode : 1. empirismul ¹⁾; 2. raționalismul ²⁾; 3. empirio-rationalis-

1) Cf. pe lângă autori citați mai sus ca empiriști : Franz Brentano, *Psychologie vom empirische Standpunkt*, I, 1874.—E Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig: 1935.—Th Lipps, *Grundzüge der Logik*, 1893; *Psychologische Studien*, 2-e Aufl, 1905; *Vom Fühlen, Wollen und Denken*, 2-e Aufl 1907; *Leitfaden der Psychologie*, 3. Aufl. 1909.—A. Stöhr, *Leitfaden der Logik in psychologischer Darstellung*, 1905; *Lehrbuch der Logik*, 1910.—G. Heymans, *Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens*, 1890—1894 2-e Aufl. 1906; *Einführung in die Metaphysik*, 1905.—H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, 1897; *Einleitung in die Philosophie*, 1903.—K. Heim, *Psychologismus oder Antipsychologismus*, 1902.

2) Cf. idem, ca raționaliști : H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* Berlin 1903. W. Windelband, *Ueber das Gewissheit der Erkenntnis* 1873; *Logik*, in *Die Philosophie im Beginne des 20 Jahrhunderts*, 2 B-de, II-e Aufl. 1907.—P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften*, 1910.—O. Külpe, *Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft* 1911; *Einleitung in die Philosophie*, 5-e Aufl., 1910.—H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896—1902; *Der Wege zur Erkenntnistheorie*, in *Kantstudien*. Bd. XIV, 1909.—J. Cohn, *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens*, Leipzig, Engelmann, 1908.

mul ¹⁾. Dar întrebându-ne care din aceste metode opuse este cea legitimă, întâmpinăm mari greutăți pentru a avea un răspuns hotărât. Aceste greutăți survin pe măsură ce adâncim chestiunea.

1) Cf. pe lângă autorii citați mai sus ca empirio-raționaliști: A. Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, Paris, Alcan, 1911.—V. Brochard, *De l'Erreur*, Paris, Alcan, 2-e éd 1897.—Louis Liard, *Logique*, Paris, Masson; *Définitions géométriques et définitions empiriques*, Paris, Alcan, 2-e éd. 1888; *La science positive et la Métaphysique*, Paris, Alcan, 1879.—Rabier, *Logique*, Paris, Hachette.—Henri Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, Flammarion 1905; *Science et Hypothèse*, Paris, Flammarion.—G. Milhaud, *Le Rationnel*, Paris, Alcan, 1898; *La Certitude logique*, 3-e éd. 1912; *Etudes sur la pensée scientifique*, Paris, Société française d'imprimerie, 1906.—Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la religion*, Paris, Alcan, 1912, Introduction.—Chr. Sigwart, *Logik*, 2 Bände, II-e Aufl., Berlin, 1889—1893.—W. Wundt, *Logik*, 2 Bände III-e Aufl., Stuttgart, Enke, 1906; *System der Philosophie*, 2 B-de, Leipzig, Engelmann, 1907.—W. Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik*, Bonn, Weber, 1878; *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, Berlin, Gaertner, 1894; *Psychologismus und Normcharakter der Logik*, 1901, in *Archiv für systematische Philosophie*, VII.—R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, 1909.—Harald Höffding, *La base psychologique des jugements logiques*, in *Revue Philosophique*, vol. 52, 1901; *Philosophische Probleme*, 1903; *Histoire de la Philosophie moderne*, vol. I, trad. franc. Paris, Alcan, 1908, Introduction; *Philosophie de la religion*, trad. franc. Paris, Alcan, 1908; *Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience*, trad. franc. Paris, Alcan, IV-e éd. 1909.—J. Volkelt, *Erfahrung und Denken*, 1886.—A. Meinong, *Ueber Annahmen*, 1902; *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, 1904.—G. Störing, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Leipzig, Engelmann, 1909.—E. Dürr, *Erkenntnistheorie*, Leipzig, Meyer, 1910.—M. Scheller, *Die transcendente und die psychologische Methode*, Leipzig, 1900.

Problema cunoștinței în filosofia românească se caracterizează mai cu seamă printr'o nuanță empirio-raționalistă. Cf. Titu Maiorescu, *Logica*, ed. VI, București, 1913.—I. Găvănescu, *Elemente de Psihologie*, București, Carol Göbl, 1912.—C. Rădulescu-Motru, *Valoarea silogismului*, în *Studii Filosofice*, vol. I, București, 1907; *Puterea suflotească*, București, 1908; *Elemente de Metafizică*, București, 1912.

Cu tendință empiristă sunt: Vasile Conta, *Teoria Fatalismului*, în *Convorbiri Literare*, 1875—1876; și în franc, la Paris, Baillière, 1877, cap. III. P. P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, București, 1910 și urm. În *Critica Apriorismului*, București, Göbl, 1892, D-l P. P. Negulescu profesează un empirism radical.

Cu tendință raționalistă sunt: D-nii I. Petrovici: *Teoria Națiunilor*, în *Studii Filosofice*, București, 1910—1911, Mihail Rădulescu, *Analiza cunoașterii omenești*, Iași, 1912.

Între cele trei tipice metode sunt o mulțime de nuanțe, și atât de fine că aproape nu putem ști de exemplu unde sfârșește empirio-raționalismul și unde începe purul raționalism. Și așa fiind, se naște întrebarea dacă cea mai potrivită metodă nu ar fi aceea care ar începe prin a studia însăși istoria problemei cunoștinței cu scopul sau de a găsi vre-un fir călăuzitor în diversitatea soluțiilor date, sau de a renunța la orice încercare de a mai rezolvă această problemă. Și apoi se știe că atunci când o ramură de studiu nu-și are bine fixate natura și limitele sale, ea este precedată de istoricul său ca de un fel de introducere care să-i hotărască această natură și aceste limite, — în timp ce o știință lămurită nu face apel decât foarte rar și în foarte mică măsură la istoricul său. Așa de ex. se știe că un filosof recurge mult mai mult la Istoria Filosofiei decât un matematic la Istoria Matematicilor. Faptul este firesc. Cine se găsește într'un domeniu oarecum cunoscut, se interesează numai de explorarea directă a domeniului însuși; pe când acela care se află la începutul cercetărilor sale, are nevoie la fiecare pas de părerile înaintașilor săi. Dar oare problema cunoștinței sau filosofia sunt la începutul existenței lor? Nu, dar și una și alta sunt prin chiar natura lor, ca și o știință la începutul său, opuse unei îngrădiri mai rigide. Cunoștința omenească, privită în generalitatea sa, este într'un neîncetat progres. Cine poate spune că la un moment dat știe totul și că în momentul de apoi nu va mai învăța nimic? Cât despre filosofie, ea este, după cum am spus, studiul problemelor pe care celelalte științe le pun continuu dar fără ca ele înșile să le resolve. Încât metoda cea mai potrivită în Problema cunoștinței, pare a fi aceea care ar începe cu istoria acestei probleme.

Această metodă a și fost de altfel preconizată mai de mult de Leibniz, Victor Cousin, A. Fouillée, etc., și acum în ultimul timp de mai mulți teoreticieni ai cunoștinței, ca G. Milhaud, E. Cassirer, A. Rey¹⁾, etc., — dar nu cu toată stăruința necesară a unui principiu care să ne arate explicit că ne aflăm în

1) G. Milhaud, *Etudes sur la pensée scientifique*, Paris, Société française d'imprimerie, 1906. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, 2 Bände, Berlin, B. Cassirer, 1906 — 1907. A. Rey, *La possibilité d'une méthode positive dans la théorie de la connaissance*, în „Scientia” No. 12, 1909.

prezența unui eclectism și totuși a unui sistem filosofic care depășește simplul eclectism. Unii din ei par a rămâne la eclectism, iar alții par a nici nu trece prin acesta. Noi o spunem categoric: Metoda noastră este un eclectism și totuși un sistem filosofic care are un principiu și care ca atare depășește simplul eclectism. — Iată, într'adevăr ceea ce ne spune nouă istoria problemei cunoștinței¹⁾ Ea ne arată: 1) că aproape nu a fost filosof care, voind să resolve această problemă, să nu fi fost constrâns de a pleca dela un dualism între simțuri și rațiune, sau între sensibil și inteligibil, sau între realitate și ideal, etc.; 2) că mai toți filosofi, care au căutat să explice cunoștința, au plecat dela acest dualism, în dogmatici, având adică credința că omul are posibilitatea de a pătrunde ultima taină a lumii; 3) că, astfel, văzând că acest dualism, prin opoziția termenilor săi, mărginește cunoștința, pentru că ceea ce ne spune de ex. simțurile nu este adesea de cât în parte confirmat de rațiune și invers, — și aceasta neconținut, — teoreticienii cunoștinței au considerat acest dualism ca legitim, numai în măsura în care el nu contrazice tendința noastră dogmatică, și l-au rezolvat, unii subordonând experiența la rațiune, alții reducând rațiunea la un produs al experienței, iar unii conciliând cei doi termeni opuși; 4) că orice soluție dată problemei cunoștinței este forma uneia din cele trei tipice soluții de mai sus.

Resultă deci că metoda noastră ne duce la un fir călăuzitor în diversitatea soluțiilor date problemei cunoștinței. Acest fir este raportul de opoziție între dualismul primordial dat și tendința noastră dogmatică. Ce sens s'a dat acestui fir în cursul istoriei sale, și la ce rezultat ne-a dus acest sens? S'a subordonat tendinței noastre dogmatice dualismul și s'a ajuns la o diversitate de soluții din care nu știm precis care este cea legitimă. Dar n'am putea da acestui fir un alt sens? N'am putea de ex să subordonăm tendința noastră dogmatică la dualismul dat? Și făcând aceasta, n'am ajunge oare, dimpotrivă, nu la o opoziție, ci la o armonie între felurile soluții date problemei cunoștinței, și ca atare la legitimitatea oricărei soluții, în gradul

1. Noi am încercat aplicarea acestei metode la o perioadă limitată din istoria filosofiei, și anume la filosofia contemporană de sub înrăurirea kantismului, cf. Marin Ștefănescu, *Le Dualisme Logique*, Paris, Alcan, 1915. Acum este vorba de a extinde această aplicație la întreaga istorie a gândirii omenesci.

în care aceasta se armonizează cu toate celelalte? Ce ar fi în cazul acesta intuiția, și ce ar fi raționamentul? S'a zis că intuiția ar fi cunoștința sintetică a unui obiect, iar raționamentul cunoștința analitică a aceluiaș obiect. N'am putea spune că ne găsim în prezența a două puncte de vedere cari se completează reciproc? Și n'am putea spune acelaș lucru despre toate formele de cunoștințe cari par a se opune? Credința nu este ea oare o anticipație a științei, și știința nu este ea oare o mergere spre confirmarea credinței? De sigur, cu chipul acesta dogmatismul nostru este contrazis; multe din cunoștințele noastre sunt relative, căci, încă odată, dacă este adevărat că simțurile și rațiunea se completează continuu reciproc, nu mai poate fi vorba de o cunoștință absolută. Dar nu cumva caracteristica noastră, a oamenilor, este tocmai de a avea cunoștințe relative cari nu se apropie decât treptat de absolut? Nu cumva dualismul ne este dat tocmai ca să ne arate că tendința noastră dogmatică este pe deoparte un îndemn la progres iar pe de altă parte o ispită la care trebuie să resistăm? Și oare n'am putea spune acelaș lucru despre orice manifestare a vieții noastre, despre toate raporturile noastre d'între oameni? Progresul omenirii nu iese el din armonia tuturor, din completarea fiecăruia din noi prin alții? Poate că este presumțios să spunem că ceea ce exprimăm noi represintă adevărul și că ceea ce rostesc alții nu este adevărat. Poate că adevărul trebuie să iasă din o completare reciprocă, el trebuind să fie o armonie, el trebuind să ducă la o armonie. Dacă de ex. am apropia un ateu de un teist, dar ambii suflete pătrunse de adevăr, frumos și bine, poate că întru sfârșit am ajunge să vedem că neînțelegerea lor a fost aparentă. Și tot așa cu un socialist față de un naționalist; și așa mai departe. Căci, deși sub mai multe aspecte, adevărul este unul și acelaș în esența sa, și el ese cu atât mai întreg cu cât îi armonisăm aspectele.

Se pare deci că pentru a deslegă cât mai mulțumitor cu putință problema cunoștinței, trebuie: 1° să studiem istoria acestei probleme; 2° să extragem din cât mai multe soluții caracteristice o soluție cât mai unitară, cât mai larg armonică. Și o asemenea concepție, care iese dintr'un fir călăuzitor nu este un simplu eclectism. Eclectismul nu are un principiu propriu zis, ci stă într'o simplă alegere. Concepția noastră s'ar putea chema o filosofie a armoniei universale. Ea consistă în fond în a ne

spune cum unul din termenii dualismului dat, — elementul ideal, — se realizează progresiv sub o multiplicitate de forme, în celalt termen, în elementul numit realitate. Și poate că într'adevăr, aceasta este tot procesul lumii noastre: realizarea unui ideal tot mai pur într'o realitate tot mai întinsă. Și de aceea poate că tot ceea ce gândim și facem noi trebuie să fie o tot mai desăvârșită armonie.

Această armonie ne-o arată admirabil însăși istoria problemei cunoștinței. Primii filosofi, un Thales, Anaximandru, Anaximene, au văzut adevărul mai ales în datele simțurilor externe, ca văzul, etc., pe când urmașii lor, Eleații și Heraclit, s'au adresat în deosebi rațiunei. Și nici unii nici alții nu erau greșiți în chip integral. Platon a arătat că rațiunea completează simțurile pentru a ajunge la o intuiție intelectuală; iar Aristotel a demonstrat că rațiunea se sprijine pe intuiția intelectuală pentru a completa simțurile. Plotin, la rândul său, și-a dat seama de necesitatea pe care noi o avem de a merge și mai departe decât simțurile obicinuite și de cât rațiunea și decât însăși intuiția intelectuală, până la o intuiție mistică, supra-intelectuală. Dar tesa lui Plotin avea nevoie de un sprijin. Acest sprijin ni-l dă creștinismul în credință. Și credința nu vine în conflict cu știința, deși unii filosofi ai scolasticei au sacrificat știința, iar unii savanți ai renașterii au jertfit credința. Intemeetorii filosofiei și ai științei moderne, un Bacon, un Descartes, un Newton, s'au străduit să ne explice lumea examinând-o tocmai în limitele pe care le-o dedeau pe de o parte știința, iar pe de altă parte credința. Și dacă am merge mai departe în examinarea noastră, am vedea cum partizanii exclusivi ai științei se întâlnesc cu partizanii exclusivi ai credinței. Și asemeni întâlniri le constatăm chiar la aceiași indivizi: ex. Locke, Condillac, Kant, Stuart Mill, Renouvier, etc.

Iată care ar fi soluția problemei cunoștinței: a prinde unitatea spiritului care s'a realizat, căutând să se întreacă pe sine însăși, în diversele forme exprimate de gânditorii aleși ai omenirii. Astfel, noi admitem orice formă a cunoștinței omenești, pe care un cugetător ar lua-o ca punct de plecare pentru a considera lumea, dar cu condiția ca această formă să alcătuiască un punct de vedere care să fie în armonie cu toate celelalte puncte de vedere posibile. Așa de ex. intuiția unui mistic este, pentru noi, tot atât de legitimă ca și raționamentul unui pozitivist, și invers,

dacă această intuiție și acest raționament se iau ca două puncte de vedere din care se privește aceeași lume, și cari, ca atare, se completează reciproc. Și așa credem că trebuie să fie cu toate formele cunoștinței omenești: fiecare din ele este legitimă în măsura în care se armonizează cu toate celelalte.

Marin Ștefănescu

ȘEDINȚELE SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

— Ședințele au loc Joia la sediul Societății, în Pasagiul Român No. 22 —

Ședința dela 29 Noembrie 1918

D. C. Rădulescu-Motru, Președintele Societății Române de Filosofie, deschide ședința anunțând reluarea activității după doi ani de întrerupere din cauza războiului.

D. Marin Ștefănescu, secretarul Societății Române de Filosofie, roagă pe d-nii membrii ca în ședința viitoare să-și anunțe comunicările.

Ședința dela 13 Decembrie 1918

Anunțarea comunicărilor.

Ședința dela 20 Decembrie 1918

Comunicarea d-lui Mircea Florian :

Ideea Democrației și prefacerile timpului nostru

Democrația este un ideal care se impune realității istorice a societății, cu puterea însăși a unui fundament al moralei.

Ședința dela 10 Ianuarie 1918

Comunicarea d-lui Marin Ștefănescu :

Raporturile între Religie și Patriotism la Români

Neamul românesc se caracterizează, între altele, prin a fi un suflet în care există o intimitate, o armonie între religie și patriotism. Această caracteristică o constatăm cu toată lămurirea posibilă în începuturile filosofiei românești. Consultând pe un Miron Costin, Dumitru Cantemir, Eufrosin Poteca, Heliade Rădulescu, Nicolae Bălcescu, găsim că ei erau animați de ideea că Româniți țin să-și aibă unitatea lor națională, pentru că ei țin să împlinescă, din toată puterea ființei lor, cele dumnezeiești pe această lume, să fie pildă a cinstei, a cuvîntei printre celelalte neamuri.

Este drept că această caracteristică părea a fi slăbit în ultimul timp odată cu introducerea pozitivismului și a materialismului în cultura românească din veacul al XIX-lea. Cu toate acestea, războiul pentru desrobirea neamurilor ne-a arătat cu prisosință că ea a alcătuit în chip adânc fondul sufletului poporului românesc : dela general până la soldat.

Mă gândesc la vitejia generalului Ștefan Ștefănescu, apărătorul Pre-

dealului și la eroismul colonelului State Teodoru pe muntele Susai. Câtă credință, în sensul primilor filosofi români, nu am observat la acești bravi. Unul, colonelul Teodoru, a căzut pe câmpul de onoare. Dar generalul Ștefănescu trăiește și ne poate da mărturie. Cât despre exemplele credinței neîntrecuților soldați în luptă, ele sunt neînchipuit de numeroase. Vizitând cu d. Colonel I. Manolescu biserica lui Ștefan-cel-Mare dela Borzești, am citit bilețele scrise de acești soldați în trecerea lor spre front. În ele se oglindesc sufletele pe cât de profund românești pe atât de adânc creștine.

Este necesar ca, mai ales acum când după atâtea jertfe am dobândit unitatea națională, să cunoaștem mai deaproape această comoară a spiritului românesc, pentru a o pune în valoare, pentru ca astfel să desăvârșim opera strămoșilor noștri: de a fi streață a civilizației împotriva barbariei.

Sedința dela 31 Ianuarie 1919

Comunicarea D-lui C. Rădulescu-Motru

Simțul Realității

La prima analiză, simțul realității apare ca fiind adaptarea gândirii la datele lumii externe. Dar cu cât adâncim cheștiunea, cu atât vedem că simțul realității devine adaptarea lumii externe la gândire. Astfel, în ultimă analiză ne găsim în prezența următoarei antinomii: 1) realitatea este șirul de fenomene prins de un simț; 2) realitatea este produsul unei abstracțiuni. Cum se conciliază termenii acestei antinomii? Prin faptul că: 1) simțul care prinde realitatea nu este un simț specific extern, ca vederea, auzul, etc. ci sintesa tuturor simțurilor, adică abstracțiunea însăși; 2) abstracțiunea care produce realitatea nu este orice abstracțiune, ci sinteza, unitatea sufletului nostru, simțul intern, experiența internă. Aceasta se explică și prin suprapunerile funcțiilor fiziologice. Această îndoită caracteristică ne spune că simțul realității este pe de o parte o intuiție, o premisă pe care se sprijină raționamentul, iar pe de altă parte un raționament propriu zis. Dar adesea el este luat încomplet — și anume, fie ca o intuiție fie ca un raționament, — și ca atare el duce la non-sensuri. Așa de ex. un bolnav care crede că are stomacul de cristal, nu poate fi convins de contrariu prin nici un raționament, de oarece el își reazimă tocmai toate raționamentele sale pe intuiția sa fundamentală care este simțul său despre realitate. Invers, sunt oameni normali, dar cari neadâncind cheștiunea, reduc simțul realității la raționament și îl confundă cu oportunismul. Or, oportunismul este numai un calcul, un raționament care nu reușește să se impună, decât pentru o clipă, pe când adevăratul simț al realității mai este încă și o intuiție, o premisă, și el se impune profund.

Simțul desăvârșit al realității, reiese deci din armonisarea intuiției cu raționamentul. Despre acei oameni spunem noi că au simțul realității și izbutesc în viață, așa cum *trebuie*, cari au putința armonizării între intuiție și raționament.

Ședința dela 28 Februarie 1919

Comunicarea D-lui Virgil I. Barbat :

Doctrina lui Monroe sau Imperialismul American

Cercetând condițiile în care s'a dezvoltat pacifismul, atât de puternic al Americanilor de astăzi, se ajunge la conclusia că el este un epifenomen datorit împrejurărilor locale și mai ales situației geografice a țării; ceva care nu are nici un raport intim cu politica externă, de fapt, a Statelor-Unite. Pacifismul acolo n'a fost, cu toate aparențele contrarii, decât o armă mai mult în serviciul expansiunii naționale a marelui republici.

Și o cercetare mai amănunțită a faptelor ne mai arată că doctrina pacifistă, utilă statului în America, ar putea fi vătămătoare popoarelor din Europa, ea ducând în acest din urmă continent la slăbirea impulsului național, adică făcând tocmai contrariul de ceea ce avusese loc peste ocean.

Ședința dela 28 Martie 1919

Comunicarea d-lui Șerban Ionescu

Teoria Ideilor-Forțe după Fouillée

Ideile, după Fouillée, nu sunt niște imagini ale obiectelor, ci niște idealuri și ca atare niște forțe cari conduc obiectele. Originea acestei doctrine se găsește pe deoparte în idealismul lui Platon, iar pe de altă parte în vitalismul lui Leibniz.

Această teorie este cu deosebire interesantă prin aplicarea sa la cazurile morbide: ca cele de hipnotism, sugestie, catalepsie, etc.

Factorii principali pentru exteriorizarea unei idei sunt în funcție de claritatea ideii, de forma ce ea îmbracă de mediul înconjurător, de fondul ancestral al subiectului, etc. În cât pentru ca o idee să-și atingă țelul său, trebuie ca cel ce o exprimă să fie seama de toți acești factori.

Ședința dela 15 Mai 1919

Comunicarea d-lui V. Gh. Ispir

Experiența religioasă în război

Credința religioasă în existența unui absolut mai presus de puterile pe cari ni le dă știința, a fost confirmată în război prin experiența acelor cari au luat parte la luptă. Așa de ex. în teribila luptă dela Turtucaia, am avut intuiția că există real o energie supranaturală către care, m'ăși fi dus în clipa în care unul din ploaia de proiectile m'ar fi lovit mortal. Atunci am exclamat: Ia tine vin Doamne! — Și experiența mea nu a fost o experiență izolată. Aceeași intuiție au avut-o și alții. Ceea ce dovedește legitimitatea ei. Or, dacă este astfel, atunci rezultă că absolutul pe care îl pune credința religioasă nu este o simplă ipotesă, ci o forță adânc reală, o forță cu mult mai presus de puterile naturii date de știință. El este forța supremă la care ne adresăm în momentele noastre supreme și pe care o simțim, ca atare. Toate puterile științifice dispăruseră în momentul

tragic dela Turtucaia. Dar forța religioasă, ea singură, rămăsese și ea eră tot sprijinul. Ea eră absolutul necunoscut, dar existând mai real decă realitatea; ea eră Dumnezeu.

Ședința dela 11 Iunie 1919

Comunicarea D-lui C. Sudețanu :

Direcțiunea obiectivă în Sociologie și Metoda lui Durkheim.

Durkheim și-a propus să precizeze condițiunile metodei obiective în Sociologie și să constituie aceasta ca știință.—După această metodă, fenomenele sociale sunt privite numai în partea lor exterioară și fixă, așa cum se manifestă în grupurile și instituțiile sociale. Prin aceasta se exclude tot ce este subiectiv în formarea fenomenelor sociale, punct de vedere susținut de Tarde.—Fenomenele sociale în metoda obiectivă, exercită o constrângere imediată asupra individului.

Analizând principiile acestei metode, trebuie să-i combatem tendința exagerată de a considera pe individ numai în rolul pasiv de a se conforma societății, tăgăduindu-i astfel orice rol activ. Viața socială pare mai de grabă a fi o intensificare a vieții sufletești individuale, căci individul și societatea se găsesc pe aceeași scară, la trepte deosebite, sunt adică de aceeași natură.

Ședința dela 19 Iunie 1919

Comunicarea D-lui I. Dimitrescu

Metodologia

Metodele științifice ni se înfățișează în general sub următoarele două aspecte sau sub forma următorului dualism : 1° o metodă raționalistă, care s'a numit naturală și după care știința studiază legile generale și necesare ale obiectului său ; 2° o metodă empirică, zisă istorică, după care știința trebuie să aibă în vedere caracteristicile individuale ale obiectului său. În cât atunci când ne punem problema metodei într'o anumită disciplină, trebuie să ne întrebăm înainte de toate care din aceste două tipice metode se aplică disciplinei considerate. Așa de ex. ne întrebăm, care este metoda în Economia Politică ? După unui această metodă este inductivă, după alții ea consistă în deducție.

Într'o viitoare comunicare vom trata chestiunea specială a metodei în Economia Politică.

Ședința dela 26 Iunie 1919.

Comunicarea d-lui V. Ghidionescu :

Crisa Morală

Admițând cu Tolstoi că omul se ridică dela animal la grupul social, ca familia, națiunea, etc., și dela grupul social la înfrățirea generală care este morala însăși, trebuie să conchidem că ne aflăm într'o crisă

ori de câte ori omul nu s'a înălțat până la această ultimă fasă. Cu alte cuvinte, oricât de bine ar fi organizată omenirea economic și social, ea este expusă la criză dacă nu este animată de suflul moral.

Dar faptul odată constatat, se pune chestiunea de a ști cum putem da o soluție crizei morale. Răspunsul pare a ni-l da filosofia lui Secrétan, adică o filosofie religioasă. Morala își are rădăcinile în Religie. Biserica este chemată să joace un mare rol în desăvârșirea progresului omeniei, căci ea nu vine ca o distrugătoare ci ca o complectare morală a stărilor economice și sociale : ea este armonia însăși a diferitelor stadii ce definesc pe om. Ea este tocmai simbolul de viitor, idealul formelor trecute ale umanității : în ea, aceste forme nu numai că se păstrează, dar își iau și conștiința progresului lor.

Marea chestiune însă este cum trebuie cultivată biserica pentru ca ea să-și împlinească acest rol. Iată la ceea ce va trebui ca să răspundem într-o comunicare viitoare.

Sedința dela 3 Iulie 1919

Comunicarea d-lui T. Maidanik :

Socialismul și Civilizația

Două sunt problemele care se pun când cercetăm chestiunea scopului vieții : în cotro și cum ? La prima întrebare ne răspunde obiectivarea individualității omenești, în cursul istoriei, care a culminat întotdeauna în spre o spiritualizare a vieții omenești. La a doua, Socialismul, care ne dă mijloacele de a ajunge la această viață spirituală.

O viață spirituală presupune o dezrobire a omului de dependența naturală mai imediată, care covârșește pe om în special prin condiționarea economică. În societatea capitalistă de azi, libertatea există însă limitată de legile hazardului și astfel viața spirituală, care implică o organizare conștientă, nu poate lua naștere. Socialismul prin desființarea proprietății private și socializarea mijloacelor de producție, dă posibilitatea unei organizări colective și ordonate a muncii, și prin această la o înlăturare a hazardului (din societatea omenească¹). Viața spirituală devine posibilă și astfel putem spune că Socialismul este scopul culturii și civilizației omenești.

Socialismul nu exclude naționalismul, ci din contră, este desăvârșirea absolută a acestuia, bineînțeles însă atunci, când naționalismul înseamnă prosperarea economică și culturală a națiunilor, din punct de vedere al culturii și civilizației omenești în general.

1. Socialismul astfel înțeles nu poate fi aplicabil timpului nostru. El nu se poate realiza decât la capătul culturii omenești, adică peste mii de ani, când toți oamenii vor avea în cel mai înalt grad conștiința datoriei. În actuala stare socialismul ar fi întreruperea evoluției care ne duce înspre adevăratul socialism propovăduit de un Christos. — N. R.

MIȘCAREA FILOSOFICĂ.

Împrejurările războiului ne împiedică să putem vorbi de o mișcare filosofică propriu zisă. Sperăm ca în numărul viitor să avem posibilitatea de a reveni asupra acestei chestiuni.

Deocamdată, ne mulțumim a constata apariția marelui lucrări a lui Edmond Goblot : *Traité de Logique*, Paris, Armand Colin, 1918,—în care autorul, analizând ultimele concepții despre Logică, reia pe larg argumentele doctrinei sale empirio-raționaliste schițată în opera sa anterioară : *Essai sur la classification des sciences*, Paris, Alcan, 1898.

În literatura română trebuie să semnalăm ca o operă importantă *Arhiva pentru știința și reforma socială*, București 1919, de sub direcția d-lui Dimitrie Gusti, care își propune să contribuie la întregirea culturii românești prin gruparea specialiștilor din diferitele ramuri științifice.

În literatura română trebuiesc încurajate și publicațiile de popularizarea filosofiei, cu condiția, negreșit, ca ele să păstreze spiritul, — nu zicem și litera — scrupulozității științifice. Având ceva mai multă îngrijire, cartea d-lui I. Brucăr : *Încercări și Studii*, București, 1919, care este însoțită și de o prefață a d-lui C. Rădulescu-Motru, s'ar citi cu un deosebit interes nu numai de lumea generală, dornică de filosofie, dar chiar și de filosofii specialiști. Dacă ar fi ceva mai dezvoltate, broșurile cuprinse în *Colecția cărților galbene*, București, 1919, ca *William James* de D. Ioanățescu și *Glossa spiritului cărturăresc*, cu tendințe pragmatiste, de C. Beldie, ar prezenta, deasemenea, același deosebit interes. Dar să sperăm că aceste începuturi vor fi preludiul unei tot mai largi și tot mai desăvârșite popularizări a filosofiei în literatura românească. Știm că D-l C. Beldie, editorul *Cărților Galbene*, are pricepere în acest sens, și credem că, atunci când împrejurările vor fi mai prielnice, D-sa va aduce servicii literaturii noastre, întreprinzând o popularizare a culturii în general și a filosofiei în special.

TABLA DE MATERII

	<u>Pagina</u>
Marin Ștefănescu : Istoria Filosofiei Românești	1— 26
Mircea Djuvara : Dreptul Națiunilor	27— 38
Eugeniu Speranția : Considerații asupra Magiei	39— 55
<i>Supliment</i> : Comunicările dela Societatea Română de Filosofie.	
Dr. G. Marin cu : Despre Metodele Psihologiei	57— 61
C. Rădulescu-Motru : Viața sufletească obiect al Psihologiei	62— 73
Marin Ștefanescu : Istoria Filosofiei Românești	74—110
Marin Ștefănescu : Istoria Filosofiei Românești	113—127
C. Sudețeanu : Noțiunea hazardului în faptele istorice	128—139
M. D. Ralea : Relațiunile dintre imagine și gândire	140—160
<i>Supliment</i> : Comunicările dela Societatea Română / de Filosofie.	
Marin Ștefănescu : Problema cunoștinței	161—186
<i>Supliment</i> : Comunicările dela Societatea Română / de Filosofie.	
<i>Mișcarea Filosofică.</i>	

ERRATA

Pagina 162, în notă,	rândul 12,	să se citească:	<i>Schmidt</i>
" 166 " " 10 " 3 " " "			<i>Mercier</i>
" 170 " " " " 5 " " "			<i>psychologismul</i>
" 180 " " 1 " 3 " " "			<i>und</i>
" " " " " 4 " " "			<i>Wollen</i>
" " " " " 5 " " "			<i>Logik</i>
" " " " " 7 " " "			<i>Gesetze und Elemente</i>
" " " " 2 " 7—8 " " "			<i>Zwei Wege de.</i>
" 181 " " 1 " 40 " " "			<i>Noțiunilor</i>

ȘEDINȚELE SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE*(4 Martie—16 Iunie 1915)***Ședința dela 4 Martie 1915**

Ședința are loc în sala Fundațiunei Universitare Carol I, orele 5 $\frac{1}{2}$ p. m. La ordinea zilei:

1. Expunerea D-lui Profesor C. Rădulescu-Motru, asupra activității din trecut a Societății.
2. Alegerea Comitetului.
3. Regulamentarea discuțiunilor pentru viitor.
4. Regulamentarea aparițiunei Revistei „Studii Filosofice”.
5. Fixarea programului pentru ședințele viitoare.

D-l C. Rădulescu-Motru. Iniințată din anul 1910, luna Februarie, Societatea română de filosofie nu și-a putut ține ședințele sale în mod regulat din cauza lipsei unui local convenabil. În primul an s'au ținut ședințele într-o sală a Atheneului Român, la care însă a trebuit să se renunțe, sala fiind defectuos încălzită în timpul iernei. În urmă Societatea m'a delegat pe mine ca să cer o audiență la M. S. Regele Carol I, pentru a interesa pe M. S. la mișcarea filosofică din țară și a interveni în acelaș timp ca să se pună la dispoziția Societății o sală din noua clădire care urma să se adauge la Fundațiunea Universitară. Am cerut și obținut în acest scop, două audiențe la M. S. Regele Carol I, în anul 1912 și 1913. În amândouă aceste audiențe M. S., a ascultat cu cea mai mare bună voință pe delegatul Societății și a promis înalta sa ocrotire pentru mișcarea filosofică. A sfătuit totuși ca Societatea română de filosofie să intre în legătură cu Asociațiunea Științifică, de sub direcțiunea D-lui Dr. C. Istrati, pentru ca astfel organizarea științifică să fie mai puternică și ca M. S. știind pe toți oamenii de știință reuiniți la un loc, să poată asista la ședințele lor cari se vor ține în noul mare și frumos amfiteatru al Fundațiunei Universitare. Dacă însă Societatea de filosofie nu va găsi un profit în alipirea sa la Asociațiunea Științelor, M. S. a adăugat că înalta-i ocrotire rămâne acordată societății și sub forma de societate separată. Sfatul defunctului Mare Rege a fost urmat întocmai. După ce delegatul Societății a intrat în tratări cu D-l Dr. Istrati, întreaga Societate a fost reprezentată la congresul Asociațiunei Științelor, din Septembrie 1912, prin mai mulți membrii cari au făcut comunicări și conferințe. Acest contact cu Asociațiunea Științelor se păstrează încă, dar cum el se prezintă numai în cazuri de congrese, este bine, negreșit, ca Societatea de filosofie să-și continue și activitatea sa separată.

Aceia cari se ocupă cu filosofia în țara Românească, nu au din afară o încurajare; prin urmare, trebuie să-și solidarizeze forțele lor proprii. În oficialitatea noastră chiar sunt multe persoane care nu înțeleg rolul pe care îl are filosofia în cultura generală a unui popor, iar dintre acelea care îl înțeleg sunt iarăși multe persoane care cred că noi Românii nu trebuie să ne ocupăm de filosofie, din modestie. Contra unora și altora protestează munca noastră, a aceloră cari suntem și membrii Societății de filosofie, și mai presus de toate convingerile noastre. Deși nu ni se face o încurajare, totuși scrieri bune de filosofie nu ne lipsesc, sau, în tot cazul, avem și în filosofie tot așa de bune scrieri ca și în celelalte ramuri privilegiate ale științei. Așa dar fiindcă oficialitatea nu ne dă nici un sprijin, rămâne să ne sporim noi înși-ne eforturile și să reluăm vechile noastre întruniri, în care să discutăm toate chestiunile filosofice, dela ordinea zilei. Vom avea destule chestiuni de discutat, fiindcă în momentele de față la ordinea zilei predomină chestiunile filosofice.

Aduc la cunoștința Societății că D-nu Director al Fundațiunii Universitare D-l Tzigara Samurcaș, după ce a luat înalta aprobare a M. S. Regelui Ferdinand, s'a grăbit să ne pună la dispoziție, pentru ședințele obișnuite ale Societății, sala Bibliotecii celei vechi, iar pentru ședințele extraordinare, în care se vor ține conferințe publice, amfiteatrul cel mare din fața Palatului Regal. Cu chipul acesta, se realizează prima parte din promisiunea pe care ne-a făcut-o defunctul Marele nostru Rege Carol I, și să sperăm că într'un viitor cât mai apropiat să se realizeze și cealaltă parte a promisiunii, adică să vedem pe Suveran asistând la ședințele noastre publice din marele Amfiteatru al Fundațiunii Universitare. Propun ca Societatea să aducă prin o adresă specială mulțumiri D-lui Director al Fundațiunii Universitare Carol I.

Se supune adunării propunerea D-lui C. Rădulescu-Motru, și se aprobă.

Asupra celorlalte puncte dela ordinea zilei, Societatea, după o discuțiune la care iau parte toți membrii prezenți, ajunge la următoarele hotărâri:

I. Comitetul prevăzut de Statute se va reduce pe viitor la două persoane și anume: un Președinte și un Secretar. Președintele va putea să delege atribuțiunea sa de a prezida ședințele Societății și unei alte persoane dintre cele prezente la ședințele Societății. Se alege ca Președinte D-nu C. Rădulescu-Motru și ca Secretar D-nu Marin Ștefănescu. D-nu Secretar va avea și administrațiunea fondurilor Societății.

II. În ședințele Societății, membrul care va face comunicarea, asupra căreia se discută, va avea la dispoziție 30—45 minute, iar membrii cari iau parte la discuție maximum câte 15 minute. Pentru ca membrii să ia cunoștință la timp, conferențiarul va prezenta secretarului comunicarea sa spre tipărire cu cel puțin 5 zile înainte de ședință.

III. D-nul Președinte și D-nul Secretar vor îngriji de publicarea Revistei „Studii Filosofice”. Se stabilește că se pot publica și articole în limba streină.

IV. Atât pentru bunul lor mers cât și pentru posibilitatea publicării lor în Revista „Studii Filosofice”, discuțiunile vor urma în chipul următor: 1) Președintele va da cuvântul aceloră cari s'au înscris pentru obiecțiuni formulându-le în scris înainte de deschiderea ședinței; 2) după terminarea acestora, președintele va întreba dacă este cineva cărui comunicarea sau discuțiunile ce au avut loc i-au sugerat vr'o obiecțiune, și îl va înscris pentru cuvânt în ordinea în care el se va numi; dănsul va trebui să-și formuleze obiecțiunile în scris pentru sfârșitul ședinței; 3) conferențiarul va trebui, imediat după ridicarea ședinței, să redacteze împreună cu secretarul răspunsurile la obiecțiunile ce i s'au făcut.

V. Pentru înscrierile ca membri, înscrierile comunicărilor, plata cotizațiilor etc., se va adresa D-lui Secretar.

Adresa Secretarului: Marin Ștefănescu, Strada Buzești No. 19, București. Cotizația anuală este de 20 lei.

Ședința dela 11 Martie 1915

Comunicarea D-lui H. Sanielevici

**Rasele omenești din punctul de vedere biologic,
psihiologic și sociologic.**

Coordonarea științifică a observațiilor psihologice cari formează fondul criticei literare, ar trebui s'o facă psihologia „diferențială”, care însă deocamdată, nu are la activul ei, decât descrieri și clasificări arbitrare. Cheia psihologiei „diferențiale” es e, după credința mea, psihologia de rasă, indisolubil legată de biologia mamiferului om, care biologie, la rândul ei, se află într'o absolută atârănare de biologia celorlalte mamifere. Biologia fiind încă în faza descriptivă, antropologia, psihologia de rasă, și psihologia „diferențială” nu pot fi de at tot în această fază. Ca să traducem întreaga problemă într'un exemplu: când vom ști cari împrejurări exterioare, prin mijlocirea cărui proces fiziologic, au produs părul alb al ursului alb, al vulpei polare, al iepurelui alpin, etc., deci și părul blond al lui *homo europaeus*, vom afla ușor raportul dintre acest păr blond și temperamentul germanic, raport care va lumina măcar în parte și psihologia oamenilor blonzi din sânul popoarelor brune. Și în sociologie, factorul de rasă este cel mai însemnat. Și aici, stabilirea biologiei mamiferului om, va avea o înrăurire hotărâtoare.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Ședința dela 1 April 1915

Comunicarea D-lui C. Antoniadă

Imperialismul culturii germane.

Există o *doctrină a germanismului* care susține că Germanii sunt meniți ca să impună lumii cultura lor.

Dar această doctrină pare a fi pe cât de arbitrară pe atât de irealizabilă pentru că: 1^o *spiritul german* este lipsit de măsura necesară producerei unei doctrine legitime: el sau este prea jos sau voeste să fie prea sus; 2^o cultura, consistând mai ales în bunuri spirituale, proprii unui anumit suflet, nu se poate impune decât în măsura în care izbutește a deveni o valoare universală; or, *culturii germane* îi lipsește tocmai o asemenea valoare. (Ideile emise de conferențiar se găsesc publicate în *Noua Revistă Română*, pe Martie 1915).

Ședința dela 8 April 1915

Comunicarea D-lui Marin Ștefănescu:

Dualismul logic

Există un studiu, zis al *Problemei cunoștinței*, care este una din cele mai esențiale ramuri ale Filosofiei și care, spre deosebire de celelalte studii, nu se ocupă atât direct de dobândirea însăși a cunoștinței unui anumit obiect, cât de cunoștința în sine, a oricărui obiect, întrebându-se: de unde vine ea și până unde merge ea.

Baza acestui studiu este alcătuită de un dualism, cum este de ex. acela între Sensibilitate și Rațiune, care s'a numit de curând *dualism logic*, pentru că el nu apare clar, decât atunci când trecem dela psihologie la logică, și care pare a fi o problemă insolubilă: de unde vine adevărata cunoștință? din datele simțurilor (văzul, auzul, etc.), adică din intuiție, din experiență, sau din logica rațiunii?

Unii filosofi spun că știința isvorește din datele simțurilor; alții susțin că ea isvorește din logica rațiunii: alții, în sfârșit, se silesc să arate că știința este rezultatul ambelor elemente, adică și al sensibilității și al rațiunii. Unde este deci adevărul? Noi creдем că el se află de partea ultimei teze. Dar mai credem că această teză nu este încă pe deplin lămurită în filozofia contemporană, filozofie înrăurită de doctrina lui Kant, și că, prin urmare, datorită noastră este tocmai de a-i da preciziunea necesară.

Așa de ex. Kant, care a dat o lovitură de moarte primelor două concepțiuni, care a fost, ca și noi, partizan al ultimei teze și care a avut mai ales ca atare o influență covârșitoare asupra filozofiei contemporane, imaginează, pentru a deslegă problema dualismului logic, un al treilea termen, cuprins în inteligență, ca intermediar între sensibilitate și rațiune. Teza noastră este absolut anti-kantiană în privința acestui termen intermediar. Noi credem că dualismul logic trebuie considerat în toată realitatea și deci în toată forța sa, și că, prin urmare, știința nu isvorește din un acord natural al termenilor acestui dualism, după cum credeă Kant, ci din un acord ca rezultat al unei lupte: din triumful rațiunii asupra sensibilității. Căci mai ales astfel se explică, în chipul cel mai satisfăcător cu putință, îndoiul caracter de necesitate și relativitate al științei umane. Și mai ales astfel se explică de ce omul are un sens pe lume, de ce există științe normative (Estetica, Logica, Morala), de ce omul iubește sau trebuie să iubească *idealul* în sine și pentru sine, cu sacrificiul vieții sensibile.

Adică, admitând simpla teză a lui Kant, săpăm o prăpastie între relativitatea și necesitatea științei, și ajungem mai cu seamă la niște științe normative închise în cadrele unei discipline rigide; pe când admitând teza noastră, pornim dela însăși știința omenească, necesară și în același timp relativă, și ajungem mai ales la niște științe normative, în cari frumosul, binele și adevărul sunt nu numai obiecte de respect ci și de iubire. Ceeace pare tocmai a ne arăta superioritatea tezei noastre. Căci istoria ne spune că operele consacrate ca mari au eșit pururi, într-adevăr, din o supra-disciplină, adică nu numai din simplul respect, ci încă și mai cu seamă din entuziasmul de ideal.

Sedinta dela 21 April 1915.

Comunicarea D-lui Mircea Florian:

Noțiunea de timp la H. Bergson

Noțiunea de timp e centrul filozofiei lui Bergson; de rezistența aceea atârână și soarta „sistemului” întreg, care e simptomatic pentru filozofia contemporană. După ce stabilim locul pe care îl ocupă Bergson în filozofia franceză, dela Descartes și până azi, arătând că eroarea fundamentală a filozofiei franceze, cu puține excepții, e de a fi făcut din analiza faptelor „interioare” și nemijlocite punctul de plecare absolut sigur al filozofiei, trecem la caracteristica generală a filozofiei lui B.: creaționism și estetism.

Creația se înfățișază sub trei forme: durată, mișcare și evoluție. În istoricul primei forme (durată), care ne interesează în deosebi, expun legătura strânsă dintre noțiunile de timp la Bergson și Guyau, dovedind influența celui de al doilea asupra lui B.

Trecând la noțiunea de timp a lui Bergson, constatăm că el vrea să

curețe timpul de orice spațialitate, pentru a da peste *durata pură și calitativă*. El sprijine aceasta pe deosebirea radicală dintre multiplicitatea de existență (spațiul) și multiplicitatea de întrepătrundere de calități, în cari nu există nici un fel de distincție (durata). Obiecțiile noastre sunt: a) Durata și spațiul nu pot fi opuse pe temeiul celor două multiplicități, cari sunt simple construcții dialectice, fără nimic dat pozitiv. B. confundă „a fi distinct” cu „a fi separat”, care nu se potrivește decât la spațiu. b) O altă confuzie a lui B. e aceea între analiza logică, care distinge și analiza naturală, care separă lucrurile. c) Această confuzie duce la mari neclarități, când e aplicată la îndoitul înțeles al spațiului, înțeles ce trece deseori neobservat: 1) spațiul ca *întindere* și 2) spațiul ca *coexistență* de întinderi. Înă gresala cea mai mare, de altfel destul de răspândită azi, e necunoașterea *intemportalului*, ca element integrant al timpului. Totuși putem face și noi deosebirea dintre *timpul* pur și *simp'lu*, care are numai două elemente: „mai înainte” (prius) și „mai târziu” (posterius) și *durată*, care e timpul omenesce și istoric, și care numără trei elemente: trecut, prezent și viitor. B. confundă aceste două înțelesuri, făcând chiar pe al doilea primordial, când acesta se sprijine de fapt pe cel dintâiu.

La a doua formă, mișcarea, Bergson dorind să asigure mișcarea, o separă radical de condiția esențială a existenței ei: spațiul din pricina unei gresite noțiuni despre spațiu ce-o are în comun aproape cu toată lumea. Nu noțiunea de timp trebuie reformată, ci aceea de spațiu.

A treia formă e evoluția, care scapă lui B. că e o relație între punctul de plecare și punctul de ajungere al unei serii de schimbări și că, numai privind din punctul final, o serie închisă și terminată de schimbări poate fi numită evoluție.

În sfârșit, filozofia lui B. e stăpânită de două curenți diametral opuse de gândire: curentul *individualist*, cu care începe, și cel *panteist*, cu care sfârșește. Acestea se anulează reciproc și despică filozofia lui B. în două blocuri eterogene.

Sedința dela 5 Mai 1915.

Comunicarea D-lui Traian Lalescu:

Personalitatea artistică a lui H. Poincaré

Această lucrare este o încercare de studiu asupra intuiției științifice, lămurită pe un exemplu concret și celebru, personalitatea lui Poincaré.

Ideea centrală este următoarea: Intuiția este agentul perfecționării de *simțire*, care constituie un factor principal de creațiune intelectuală în toate domeniile, atât în artă cât și în știință.

Intuiția științifică este analoagă cu intuiția artistică; analogia merge până acolo încât personalități științifice au prezentat temperamente pronunțate de artist; de pildă Poincaré.

Aceste idei intră în contradicție cu opinia vulgară, cum reiese de exemplu în paradoxul D-rului Toulouse.

De aceea se naște poate nevoia de a se încerca o clasificare a activității intelectuale umane pe alte baze decât cele obișnuite. luându-se ca element specific de clasificare, nu natura specială a cercetărilor, ci modul de activitate al intelectului. Urmează o încercare de clasificare în acest sens, care atinge în treacăt problema geniului și explică paradoxul Doctorului Toulouse.

Studiul conține detalii biografice asupra vieții și activității științifice a lui Poincaré și a fost publicat în „Convorbiri Literare”.

Sedința dela 19 Mai 1915

Comunicarea D-soarei Alice Steriad :

Despre locul Psihologiei în sistemul Filosofiei

Psihologia contemporană insistă asupra caracterului ei științific și refuză confuzia cu psihologismul. Vom încerca să arătăm că psihologismul (și prin el : metafisica) e inherent punctului de vedere și metodelor psihologiei actuale. Punerea unor anumite probleme, ca aceea a genezei și evoluției conceptelor științifice o o probă evidentă pentru confuzia ce domnește asupra drepturilor și limitelor psihologiei. Aceste trebuiesc fixate—și numai de logică, în ultima instanță.

Problema limitelor, precum a legăturii și trecerii între diferitele discipline filosofice e o problemă pur sistematică. Psihologia, ca verigă în acest lanț e ultima, nu e prima. Ea e încoronare, nu bază.

Sedința dela 2 Iunie 1915

Comunicarea D-lui Mihail Dragomirescu :

O încercare de clasificare a științelor.

Obiectul fizic (pur intelectual).	Forme (garanții ale existenței fi- zice).	Spațiul ; — (Geometria plană " spațiu " descrip- tivă).	Timpul ; — (Aritmetica Algebra Analiza).	Cauzalitatea (Mecanica ratio- nală " aplicată " astro-fi- zico-chi- mică).
	Forțe (revelări ale existenței fi- zice).	Fenomene astro-fizico- chimice ; — (Astronomia Fizica Chimia).	Fen. biolo- gice ; — (Anatomia Fiziologia Chimia biologică).	Fen. sociologice (Sociologia statică Sociologia dina- mică Statistica).
	Concrete (rezultate ale existenței fi- zice).	Concrete anorganice ; (Mineralogia Geologia Geografia fizică).	Concr. organice ; (Botanica, Zoologia, Antropologia).	Conc. supero- ganice (Etnologia, etno- grafia antropo-geo- grafia).

Obiectul psihic (afectiv-intelectual-conștient).	Forme (garanții ale existenței conștiente).	<i>Identitatea ;</i> (Logica formală Logica aplicată Logica concretă-sofistică).	<i>Unitatea ;</i> (Estetica formală " aplicată " concretă-	<i>Finalitatea</i> Etica (morală) formală (morală) aplicată (morală) concretă (cazistica).
	Forțe (revelări ale existenței conștiente).	<i>Fenom. intelectuale ;</i> (Psihologia percepției " memoriei " imaginației).	<i>Fen. afective ;</i> (Psihologia plăcerii-durerei-indiferenței elementare Psihologia emoțiilor " pasiunilor).	<i>Fen. voluntare</i> (Psihologia instinctului " obiceiurilor " acțiunii voluntare).
	Concrete (rezultate ale existenței conștiente).	<i>Conceptiuni științifice ;</i> (Psihologia intelectualității aplicate la obiectul fizic la obiectul psihic " " psico-fizic).	<i>Conceptiuni artistice ;</i> (Psihologia afectivității aplicate la obiectul fizic la obiectul psihic " " psico-fizic).	<i>(Conceptiuni energetice (practice).</i> Psihologia voinței aplicate la obiectul psihic la obiectul psihic psihofizic).
Obiectul psihico-fizic (afectiv-intelectual-energetic).	Forme (garanții ale existenței energetice).	<i>Cauzalitatea analitică ; —</i> (Gnosologia).	<i>Cauzalitatea sintetică ; —</i> (Technologia).	<i>Cauzalitatea concretă</i> (Pragmatica).
	Forțe (revelări ale existenței energetice).	<i>Fenomene istorice în legătură cu inteligența omenească</i> (Istoria concepțiilor științifice).	<i>Fen. ist. în legătură cu afectivitatea umană</i> (Istoria concepțiilor artistice).	<i>Fen. ist. în legătură cu voința umană</i> (Istoria faptelor omenești).
	Concrete (rezultate ale existenței energetice).	<i>Știința</i> ↓ Filozofia științifică	<i>Arta</i> ↓ Mistica	<i>Dreptul</i> ↓ Religia

Ședința dela 16 Iunie 1915

Programul activității viitoare a Societății

În ultima ședință, înainte de vacanțiunea de vară, a fost pusă la ordinea zilei chestiunea: *Dacă în împrejurările actuale nu este de dorit o lărgire a programului de activitate a societății, în scopul de a se pune membrii societății într'un contact mai direct cu publicul prin ținere de conferințe și publicare de studii cu subiecte de actualitate.*

Iau parte la discuțiune toți membri cari asistă la ședință, sub președenția d-lui prof. Rădulescu-Motru.

Se cade de acord, ca societatea să continue și pe viitor a avea câte o ședință pe fiecare lună cel puțin, în care membri să facă în toată libertatea comunicări asupra ori și cărui subiect filosofic. Aceste comunicări, dinpreună cu discuțiile la care ele dau naștere, se vor publica în revista Societății. Membrii cari vor face comunicări sunt rugați însă, ca pe viitor să prezinte secretarului, înainte de ședință cu cinci zile, un rezumat mai detaliat pentru ca ceilalți membrii care iau parte la discuțiune să poată fi bine lămurii asupra subiectului.

Iu afară de ședințele destinate comunicărilor, societatea decide să-și lărgiască programul activității sale în două alte direcțiuni:

1. Ea va ține câte o ședință pe lună, în care se va discuta exclusiv terminologia filosofică; 2. Va organiza conferințe publice, în care membrii societății, sau persoane competente în ale filosofiei, vor vorbi publicului românesc despre marile probleme filosofice dela ordinea zilei.

Fixarea terminologiei filosofice formează pretutindeni în țările culte obiectul unor preocupări constante, fiindcă ea interesează deopotrivă școala și pe publicii. O terminologie instabilă împiedică progresul filosofiei, dacă nu aduce chiar discreditul filosofiei. Terminii filosofici vor fi aduși în discuțiunea societății în ordine alfabetică, luându-se de model lucrările celorlalte societăți de filosofie, și în special societatea franceză de filosofie din Paris.

Conferințele publice au de scop să propage gândirea filosofică în publicul nostru, punându-l pe acesta în curent cu marile probleme filosofice care se desbat astăzi în Europa, și pregătindu-i spiritul pentru urmărirea lor. Ca un rezultat al acestor conferințe publice, societatea speră să obțină și o mai bună direcție în cultura națională românească. Superficialitatea pe care o constată ori și ce observator nepărtinitor în manifestările sufletești ale poporului românesc cu ocazia împrejurărilor extraordinare de astăzi, nu sunt datorite atât firei poporului românesc, cât sunt datorite educațiunii greșite pe care a primit-o poporul românesc dela conducătorii săi. Românii, mai mult decât orice alt popor din Europa, sunt astăzi cu derăvâșire surprinși de evenimentele tragice ale zilei. Obişnuți cu frazeologia spirituală a bulevardelor din occident, pe care au luat o drept ultimul cuvânt al civilizații, Românii, puși în fața groaznicului război european, nu mai recunosc lumea din jurul lor. De fapt ei n'au cunoscut-o nici odată bine această lume, fiindcă atențiunea lor a fost îndreptată totdeauna spre lucrurile neserioase și trecătoare. Românii au învățat dela popoarele apusene numai aceace se poate prinde cu ochiul, în fugă, iar nu aceace se pătrunde de rațiune, pe îndelete. Acum toată li se par lor „de necrezut“, fiindcă niciodată n'au „crezut“ ei serios în ceva. Societatea speră să contribuie la o îndreptare a educațiunii naționale, dirijând atențiunea publicului românesc spre eternele probleme filosofice, din conflictul cărora ies frământări sociale și politice mai grave, decât obişnuitele frământări românești de până acum, și dela care gândirea poporului românesc nu se va mai putea sustrage precum a făcut-o până acum.

Conferințele publice se vor ține în amfiteatrul cel mare al Fundațiunii universitare Carol I, așa precum cră și dorința primului și neuitatului nostru Rege Carol I.

Activitatea Societății va fi reluată cu începere dela Octombre 1915.

ȘEDINȚELE SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

(13 Octombrie 1915—2 Martie 1916)

Ședința dela 13 Octombrie 1915

BCU C Comunicarea D-lui Eugeniu Speranția

Considerații Filosofice asupra Magiei.

(A se vedea articolul cu acest titlu în „Studii Filosofice”, vol. VIII, Fasc. I).

Ședința dela 27 Octombrie 1915

Comunicarea D-lui Prof. N. Basilescu

Patrie și Patriotism

Ideia de Stat s'a născut în mintea omului din necesitatea pe care oamenii au simțit-o de a trăi în Societate: ea este o idee pur politică, — convențională; omul poate printr'o nouă convențiune a rupe legătura politică cu Statul căruia el aparține și a contracta o nouă legătură cu un nou Stat; schimbarea de naționalitate este un principiu de Drept.

Din contră, ideia de Patrie rezultă din legătura naturală și intimă între om și pământul în care el s'a născut; faptul nașterii pe acest pământ este indelebil, legătura între om și acest pământ este irevocabilă.

Din această diferență rezultă o deosebire capitală între cele două concepte: un cetățean se poate revoltă în contra Statului său, și faptul lui va fi considerat ca bun sau rău, după efectul lui: revolta lui izbutește, el va fi un erou, revolta lui nu izbutește, el va fi pedepsit; faptul va fi o crimă de incivism, adică o crimă politică.

Din contra, revolta unui om în contra Patriei sale va fi întotdeauna pedepsită, pentrucă ea constituie în toate ipotezele o crimă de paricid, mai mult încă, pentrucă ea este o impietate.

Cu toate acestea, începând cu stoicienii și sfârșind cu pacifiștii, socialiștii și anarhiștii contemporani, ideia de patrie a fost combătută, ea fiind

o simplă convențiune inventată de cei bogați pentru a-și asigura propriile lor posesiuni. Patriotii, adică acei oameni cari își pun tot sufletul lor în amorul de patrie și toată viața lor în jertfirea pentru patrie, au fost dați oprobiului public și deșunțați ca învrăjbitorii popoarelor și urzitorii măcelurilor oamenilor. Socialiștii, anarhiștii etc. propovăduiră înfrățirea și pacea universală prin ideile de patrie universală și de dezarmare generală. Ei cerură rezolvarea conflictelor dintre națiuni prin tribunale internaționale.

Dar tocmai când lumea era cel mai puternic sub farmeocul acestei concepțiuni, fascinată de speranța unei păci perpetue, se deslănțu războiul cel mai crud, cel mai implacabil pe care l-a înregistrat istoria. Țări vesele, adevărate paradise terestre, sunt astăzi pustii: focul și fierul au ras de pe suprafața pământului tot ceea ce natura și omul făcuseră pentru înfrumusețarea lui. De ce astfel? Pentru că ideea de patrie și-a reclamat dreptul său divin la viață. Într-adevăr, din mijlocul acestor ruine și țipete sfâșietoare, din mijlocul acestor sute de mii de jertfe omenești, ale războiului actual, o singură realitate apare măreantă, vecinic aceeași, eternă ca și lumea: este ideea de patrie, este amorul de patrie, este patriotismul. La apelul patriei, utopiștii de ieri, — pacifiștii, socialiștii, anarhiștii, — toți aceia cari visau o pace pe petruță și o patrie universală au alergat sub drapelul național, făcând din piepturile lor un zid împotriva dușmanilor patriei lor și declarând solemn că a călca solul patriei este a atenta la cel mai sfânt altar pe care orice om îl poartă în sufletul său, este a viola religionea adâncă, nestrămutată, eternă pe care orice om o hrănește pentru pământul în care a născut zina.

Sedința dela 3 Noembrie 1915

Comunicarea D-lui Prof. N. Basilescu

Națiune și Ideal Național

În perioada preistorică omul trăiește, ca și animalele, în stare de natură, fără nici o legătură socială; însăși familia nu întrece trebuințele naturale, ea se formează și se dizolvă în măsura acestor trebuințe. Un singur concept licărește în mintea acestui om primitiv: este conceptul Dumnezeului pe care el și-l formează din lumea externă, din groaza ce puterea misterioasă a naturii îi inspiră. Religionea este în această perioadă superstițiune.

Trecând însă în perioada istorică, din starea de natură în starea socială, acest concept se precizează, religionea devine o dogmă, un complex de principii raționale, ea este prima lui lege. Această lege va presidi la întocmirea ordinii sociale ce omul întemeiază; ea îi va da forma, va stabili limitele și regulile după care omul se va comporta în noua viață: religia va fonda familia. În orice locuință a unui Grec sau a unui Roman arde un foc sacru, acesta este zeul familiei.

Familia însă prin generațiune se extinde și se multiplică. Prin emancipatiune fiul de familie merge să aprindă aiurea un nou foc sacru, de obicei cu tăciuni luați dela focul sacru al tatălui său de familie, și să fondeze o nouă familie. Nimic însă nu se opune ca aceste familii decurgând din o origină comună să se grupeze la rândul lor într'un cult nou, un cult comu al acestor familii. Așa s'a și întâmplat. Familiile descinzând din o origină comună au format de ex. fratria la Greci, curia la Romani etc., care își aveau zeii lor, cultul lor propriu. Dar asociațiunea continuă a se mări: mai multe fratрии, mai multe curii se grupează împreună spre a forma un trib, mai multe triburi se grupează spre a forma Statul.

Vatra pe care arde focul sacru al familiei, al fratriei sau curiei, al tribului sau al Statului este imutabilă și eternă. Prin ea omul se leagă pentru vecie de pământul pe care ea este așezată.

Statul nu este așa dar în ultimă analiză decât o confederațiune de mai multe triburi, de mai multe frații sau curii, de mai multe familii, toate unite și topite în cultul aceluiași zea comun. Religionea presidând deci la întocmirea și organizarea Statului precum presedase la întocmirea și organizarea familiei va imprima și Statului caracterul religios.

Familia și Statul sunt în sensul Greco-Roman concepțiuni religioase și civile.

La început de sigur, familia civilă corespunde familiei naturale. Statul politic corespunde Statului natural, ambele fondate pe legătura de sânge. Cu timpul însă, deviațiunea devine din ce în ce mai sensibilă; familia civilă fondată pe agnațiune singură, domină. Filiațiunea, dreptul de succesiune, raporturile dintre tatăi de familie și membrii familiei, sunt determinate exclusiv de legea civilă.

Dar vocea sângelui nu se stinge. Legătura naturală dintre oameni este atât de puternică, încât cognatiunea, încetul cu încetul își rejă locul său în sânul familiei și familia naturală sfârșește prin a domina familia civilă.

Cristianismul a dat ultima lovitură organizației artificiale a familiei greco-romane. De aci înainte familia naturală, bazată pe legătura de sânge va rămâne singură în ființă.

Inchis deci în limitele unei mici cetăți, ai cărei membri erau toți la început descendenți din aceeași familie, Statul antic deși fondat pe o bază artificială, pe ideea religioasă, este și el un Stat natural. Membrii lui sunt toți frați de același sânge: Statul antic nu este decât o familie religioasă, civilă și naturală mai mare, în care însă caracterul natural nu este pronunțat.

Legătura naturală dintre Greci de ex., izvorită din originea lor comună și întreținută prin civilizația lor comună, produs al geniului lor comun, s'a menținut în tot decursul robiei lor, s'a menținut în tot timpul evului mediu, și tocmai după 2000 și mai bine de ani conștiința națională, degajată de vâlurile ce o acoperiau, a operat în toate sufletele grece, redeşterând în ele ideea națională. Ea luptă din toate puterile spre a aduce sub sceptrul național pe toți Grecii din Europa, din insule și chiar din Asia mică, dacă va fi posibil. Acesta este idealul lor național. Atunci numai dar, când granițele Statului politic vor concorda cu granițele Statului natural, adică va cuprinde în el toate țările locuite de Greci, acest ideal va fi îndeplinit.

Principiul modern așa dar este concordanța Statului politic cu concordanța Statului natural, adică a ideii de Stat civil cu a ideii de națiune.

Dar de ce să căutăm așa de departe aplicațiunea acestui etern principiu: că popoarele nu-și pot îndeplini misiunea decât atunci, când sunt un singur suflet în un singur corp, adică un Stat național, și nu ne-am arunca ochii asupra propriei noastre istorii? Împrejurul României sunt încă țări locuite de Români supuse la jug străin. Idealul național român nu va fi desăvârșit decât atunci, când limitele Statului politic român vor concorda cu limitele Statului național român, decât atunci când toți Românii vor fi sub un singur sceptru, sub o singură lege. Nu este vorba de un viitor mai bun, ci de însăși existența noastră ca națiune.

Sedinta dela 11 Noembrie 1915

Comunicarea D-lui Mircea Djuvara

Dreptul Națiunilor

(A se vedea articolul cu acest titlu în „Studii Filosofice“, vol. VIII, Fase. I).

Sedința dela 18 Noembrie 1915

Discuțiuni asupra constituirii unui *Dicționar Românesc de Filosofie*.

Sedința dela 2 Decembrie 1915

Comunicarea D-lui Marin Ștefănescu

Asupra Caracteristicii Filosofiei românești

(A se vedea articolele intitulate *Istoria Filosofiei Românești* din „Studii Filosofice“, vol. VIII).

Sedința dela 9 Decembrie 1915

Comunicarea D-lui Prof. Dr. G. Marinescu

Despre Metoadele Psihologiei.

(A se vedea articolul cu acest titlu în „Studii Filosofice“, vol. VIII, Fasc. II).

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Sedința dela 16 Decembrie 1915

Comunicarea D-lui Prof. C. Rădulescu-Motru

Viața sufletească obiect al Psihologiei

(A se vedea articolul cu acest titlu în „Studii Filosofice“, Vol. VIII, Fasc. II).

Sedința dela 13 Ianuarie 1916

Comunicarea D-lui Gh. Tașcă

Echilibrul între cele trei concepte: politic, juridic și economic, pe care se sprijină societatea

Orice societate este așezată pe trei fundamente: unul juridic, altul politic și al treilea economic.

Când există concordanță între aceste trei puncte de vedere, din cari poate fi privită societatea, atunci există echilibru social, societatea prosperează.

De îndată ce concordanța dispăre, echilibrul stărilor sociale se strică și societatea suferă.

Să examinăm starea lucrurilor în cele două state: Germania și Franța, cari reprezintă două curente politice deosebite și să vedem ce consecințe putem trage.

Poporul german, cu tot curentul veacului, în care trăim, a rămas încă la sistemul politic al despotismului luminat

Să vedem dacă la acest punct de vedere politic, corespunde punctul de vedere juridic și cel economic.

Despotismul politic derivă din chiar ideea pe care poporul german și-o făcea despre stat și atribuțiunile lui, din punct de vedere juridic.

Statul, în conceptul germanic, este o ficțiune de drept, deosebită de colectivitatea indivizilor, și superioară ei, având dreptul de a cere totul și căruia totul trebuie să îi fie sacrificat.

Ideea a-cesta de stat, ca construcție juridică, a fost construită de marii juristi ai secolilor XVII și XVIII; *Savigny* însă este acela care li-a dat o așa de mare strălucire în cât ea a trecut granițele secolului al XIX-lea, ba, și pe acelea ale secolului al XX-lea.

Pe această concepție juridică s'a alăturat, mai târziu, după 1870, — sub raportul economic, doctrina „*interventionismului de stat*”, care a luat naștere, s'a dezvoltat și trăiește, în Germania.

Eră natural ca Statul germanic esit dintr-o concepție așa de absolutistă și intrupat în persoana *Cancelarului de fer*, să accepte cu entuziasm, teoria economică a socialismului de stat, ca mod de a rezolva chestiunile la ordinea zilei, teorie ce cadra așa de bine cu conceptul absolutist și care precedea și ea, tot dela punctul de vedere despotic, ca și conceptul politic și cel juridic pe care era clădiuă.

Democrației din lumea întreagă, nu îi convenea însă despotismul ca doctrină politică.

Popoarele au considerat, în totdeauna, ca o revendicare de mare preț, aceea de a-și face ferizirea singure și așa cum o înțeleg ele.

După 1789, statele ce fuseseră influențate de ideile marelui revoluții, aveau un ideal politic cu totul diferit de acel al Prusiei și acest ideal a și fost realizat în constituțiunile tuturor statelor cu regim reprezentativ.

Din nenorocire, acest punct de vedere politic nu cadra cu ideea juridică nici cu cea economică.

Pe terenul juridic Franța a continuat să privească statul ca o ficțiune deosebită de colectivitatea indivizilor și superioară ei.

Iar pe terenul economic a adoptat *socialismul de stat*.

De aci disordnanța, de aci desechilibrul care a cauzat un mare rău idoloilor democratice.

Ecceace ne propunem, c să arătăm că se poate găsi o concepție juridică despre stat și o doctrină economică, care să cadreze perfect cu doctrina politică democratică și că se poate stabili concordanță între cele trei puncte de vedere: politic, juridic, economic.

Conceptul nou juridic, este „*realitatea*” în materie de personalitate juridică, iar noua doctrină economică, ce cadrează cu acest concept juridic este doctrina: *solidarității sociale*.

Sediința dela 20 Ianuarie 1916

Comunicarea D-lui Vladimir Ghidionescu

Obiectul Pedagogiei moderne, după o nouă clasificare

Aparenta face să se creadă că obiectul pedagogiei este cu mult mai ușor de definit decât obiectul altor științe. Totuși, evoluția științei educației a dat loc, în vremea noastră, la nedreptăți și discuții foarte interesante. Unii văd în pedagogia modernă un lucru de disciplină, cari își dispută întâia, tatea. Ei critică extensiunea conținutului pedagogiei, care pare că nu mai este de definit.

Alții din potrivă, o reduce la două, trei discipline principale, dacă nu chiar și la una singură. De ex. Herbartianii o sprijină pe filosofie, adică și mai precis, pe psihologie și etică. Filosofii, în genere, o reduce la istoria filosofiei, sau și mai precis, la istoria pedagogiei. Sociologii o reduce la pedagogia socială etc.

Dar însăși istoria pedagogiei ne arată, că conținutul ei a variat în raport cu evoluția culturii generale și a diferitelor științe dela o ep. că dată.

O clasificare științifică a pedagogiei se impune. Ea a și fost încercată în diferite țări. (Rein, Meumann, Natorp, Fouillée, Cellerier, Degas, Claparède, Joteyko, Pizzoli, etc).

Dar clasificările uoară sunt, sau prea complicate și lipsite de un criteriu logic în grupările disciplinelor ce constituie pedagogia, sau sunt prea simpliste și cu totul incomplete.

O clasificare care să ție socoteală de întreaga realitate a evoluției pedagogiei moderne și care să redea, bine definite și într-o legătură logică totalitatea ramurilor care o conțin, ar fi următoarea: Un arbore, ale cărui rădăcini ar forma I. *Pedologia*. Ea este compusă din patru ramuri: 1) *Biologia și Antropometria infantilă*, fondate pe biologia generală și antropologie; 2) *Psihologia infantilă*, fondată pe psihologia generală; 3) *Psihologia comparată*, fundată pe psihologia socială și animală; 4) *Patologia și psihopatologia infantilă*, fondată pe patologia generală și psihiatrică.

II. *Pedagogia experimentală*, formată din patru ramuri dispuse pe cele două părți ale trunchiului arborelui: 1) *Psihologia pedagogică*, fondată pe psihologia experimentală. 2) *Didactica generală și specială*, fondată pe psihologia pedagogică și metodologie (din grupa următoare a pedagogiei filosofice). 3) *Pedagogia patologică*, fondată pe patologia și psihopatologia infantilă. 4) *Higiiena școlară*, fondată pe igiena generală.

III. *Pedagogia filosofică* este constituită din alte 4 ramuri ce se găsesc în vârful arborelui: 1) *Istoria pedagogiei*, fondată pe istoria filosofiei și istoria culturii. 2) *Pedagogia socială*, fondată, pe sociologie, științe de stat și economice. 3) *Teleologia*, fondată pe disciplinele normative ale filosofiei (Etica, filosof. religiunii, estetica, logica). 4) *Metodologia*, fondată pe logică și estetică.

Pedologia elaborează materialele cu privire la obiectul pedagogiei: adică studiul trupesc și sufletesc al copilului, dintr-o pluralitate de puncte de vedere. *Pedagogia filosofică* elaborează conținutul cultural și normele sau scopurile către cari trebuie să țințească întreaga activitate pedagogică; iar *Pedagogia experimentală* lucrează sintezele de aplicațiuni practice, pe temelul rezultatelor căpătate în celelalte două grupe de ramificații.

Originalitatea pedagogiei moderne este, de a fi dat studiului copilului și acestor aplicațiuni practice ale pedagogiei, pe temelul metodelor obiective de observații și experimentări, un loc și un rol precis. În chipul acesta, ea se ferește de primejdiiile speculațiunilor cari au alterat-o în alte epoci; iar prin legătura ce o păstrează cu disciplinele filosofice, pedagogia modernă științifică, devine o punte de trecere între filosofia teoretică și filosofia aplicată. Cu toate că ea este tribută atâtor discipline, obiectul ei a devenit în vremea noastră de sine stătător.

Sedința dela 27 Ianuarie 1916

Comunicarea D-lui I. Brucăr

Metafizica lui Lotze

Lotze clădește filosofia sa idealistă pe baze științifice. El pornește de la critica filosofiei kantiene care vrea să știe *cum* cunoaștem lucrurile înainte de a ști *ce* cunoaștem. Lotze spune că trebuie să cunoaștem în primul

rând existențele. Pentru aceasta, trebuie să pornim dela știință, care cunoaște lucrurile privindu-le sub raporturile lor. Se pune atunci imediat următoarea întrebare: de ce un fenomen *A* intră în relațiune cu un altul *B* și nu cu fenomenul *C*. Pentru că *A* și *B* să intre în relațiune, trebuie să fi existat înainte. În acest caz, nu relațiunea arată existența lucrurilor. Dar nu-i mai puțin adevărat că fără relațiune, noi nu cunoaștem existențele. S'ar putea totuși spune că existența lucrurilor stă în posibilitatea unor relațiuni. Admițându-se aceasta, nu se explică de ce *A* intră în o anumite relațiune cu excluderea altor posibilități de relațiune. Dar, pentru ca *A* să intre într'o anumite relațiune, trebuie să fi fost înainte într'o altă relațiune care să-i dea posibilitatea să intre într'o relațiune. Deci, existența e oricând o relațiune. Mai mult, pentru ca *A* să intre într'o anumite relațiune, trebuie să aibe conștiința existenței altor lucruri, din care înlătură unul câte unul, spre a intra cu *B*, în relațiuni de cauză la efect. Deci *A* se interesează de *B*. Pentru a înțelege această interesare, trebuie să admitem existența unei substanțe *M*. (căci altminteri nu vom putea lămurii niciodată de ce două lucruri ce nu merg împreună, merg totuși împreună). *A*, *B*, *C*, sunt porțiuni ale lui *M*. și orice schimbare a lui *M* se repercutează asupra lui *A*, *B*, *C*. și orice schimbare a lucrurilor *A*, *B*, *C* (*a*, *b*, etc.) se repercutează asupra lui *M*. Dar din cauză că *a* e perceput de noi ca o stare a lui *A*; *b* ca o stare a lui *B* avem aparență că *A* ar lucra asupra lui *B*, când de fapt ele nu reprezintă decât modificări ale lui *M*. asupra sa însăși: adică anumite stări anterioare ale lui *M* aduc stări următoare în lăuntrul lui *M* și sunt prin *M* consecințele ei consecutive.

BC Sedința dela 10 Februarie 1916

Comunicarea D-lui V. G. Ispir

Baza psihologică a religiunii

Până acum s'a vorbit de religiune mai mult din punct de vedere *teologic* ori *filosofic*. S'a căutat revelația divină, distingându-se ea atare o religie adevărată și celelalte false. Se discută religia din punct de vedere *supranatural*, se caută mai mult voința lui Dumnezeu, decât voința omului. Filosofi mergând poate mai departe decât teologii, cântau în religie punctul de vedere al verității raționale, valoarea absolută a lucrurilor, cercetându-se chestiunile mai mult pe terenul metafisic.

Nu din punctul de vedere al adevărului ori al valorii ei vom cerceta noi religia, ci din punctul de vedere al *realității*. Înainte de orice părere a noastră, și înainte de orice drept al nostru de evaluare al religiunilor, *religia e un fapt, e o realitate*, pe care experiența noastră zilnică o înfățișează la fiecare pas. În ce consistă această realitate, care sunt cauzele care o produc și unde se tinde prin producerea ei, iată chestiunile, la cari *psihologia religioasă* se încearcă să răspundă. Religia înainte de orice e un *fapt*. Ea se întâmplă în realitatea socială, ea este o manifestare constantă a sufletului omenească. Nu-i vorba deci nici de superstiție nici de revelație, ci de *faptele înși-le*.

Cercetarea psihologică a religiunii este într-un tot nouă. Lessing, Herder în epoca modernă au dat primele îmbolduri; dar i-a fost rezervat Americii să ne dea seria întrecăgă a savanților: William James, George A. Coe, Edwin Starbuck, G. Stanley Hall, James Leuba, E. A. Ames, I. King etc.

Este meritul acestei școli, de a ne fi luminat pe deplin că este un nonsens a încerca o filosofie a religiunii, fără ca mai întâiu să cunoaștem acele tendințe și procese mentale, cu care noua psihologie se ocupă în deosebi, e meritul ei de a ne arăta un vast material nou, care trebuie cercetat sub orice motiv.

Religia desigur e o manifestare sufletească. Pentru ca să o definim însă, trebuie să cercetăm diferitele ei aspecte.

Sacrificiul, rugăciunea, convertirea, meditația religioasă, comunitatea mistică, jurământul, confesiunea, toate alcătuiesc o serie de fenomene religioase.

O anumită identificare cu *absolutul* e încă un fenomen religios. Această atitudine se observă mai ales în societățile civilizate. Aci intervine certitudinea religioasă: am deplină încredere în ceea ce cred. *Credo quia absurdum*.

Diferitele credințe și datine ale diferitelor popoare ne lămuresc adânc asupra sexului religiunii.

Religia denotă un complex de stări sufletești: frică, teamă, respect, superstiție, pietate, fiecare din aceste atitudini preponderând după gradul de cultură, în care se află omul.

Care sunt însă elementele esențiale ale religiunii?

Interesant este că din cercetările psihologice mai noi, reiese că nu poate fi vorba de o singură esență a religiunii, ci de mai multe caractere ale ei. Există frica religioasă, iubirea religioasă, teama religioasă, bucuria religioasă, și așa mai departe, care alcătuiesc ceea ce se zice *sentiment religios*. Dar acest sentiment n'are o natură psihologică specifică, ci depinde de felul specific al obiectului, la care se adresează.

Aci vine marea problemă a *supranaturalului*, dacă religia este, ori nu este o relație către supranatural.

Studiul societăților primitive, mai ales ale Melanescenilor, Australianilor și Polinesenilor ne-a adus tuturor studenților de religione, convingerea că începuturile religioase sunt totdeauna în legătură cu credința în *ceva* mai pre sus și în afară de puterile omului și a societății, i.e. credința în *acea putere supranaturală*, care e deasupra puterii omului și în afară de procesele comune ale naturii, care se perpetuează în atmosfera vieții și se alipește tot atât de bine persoanelor ca și lucrurilor. E *acea "mână"* de care ne vorbește Episcopul Cairnbroa, *acea energie, electricitate spirituală*.

„Religia Melanescenilor” consistă în credința hotărâtă, că există o putere supranaturală, care aparține regiunii invizibilului, iar în ceea ce privește practica în întrebuințarea mijloacelor de a transforma această putere spre folosul propriu*. Misticismul e hotărât în religione. La început religia mai este în strânsă legătură cu ceea ce se zice *lepoz, sucer, tabu*, calificative, care implică *ordinea socială*.

Astfel cercetând fundațiunile religiunii, găsim că consistă în o *deosebită atitudine sufletească*, în o *anumită credință* și din o *practică morală distinctă*.

Religia nu-i nici drept, nici morală, dar niciodată nu-i în afară de ele. Ea sintetizează cele mai înalte însușiri ale sufletului omului, și totdeauna spre binele societății. *Spre mai bine e tendința ei*. Religia este raportul între om și puterea infinită, *Supranaturală*, raport, care pornește din un sentiment de *umilință*, și care se manifestă într'un mod *aprobat de societate*.

Sedinta dela 17 Februarie 1916

Comunicarea D-lui C. Sudețeanu

Noțiunea hazardului în faptele istorice

(A se vedea articolul cu acest titlu în „Studii filozofice”, vol. VIII, Fasc. III).

Studii Filosofice

REVISTA SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

PUBLICAȚIE TRIMESTRIALĂ

DIRECTOR :

C. RĂDULESCU-MOTRU

PROFESOR LA UNIVERSITATEA
DIN BUCUREȘTI

Secretar de Redacție :

MARIN ȘTEFĂNESCU

ASISTENT DE LOGICĂ
LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

CUPRINSUL :

Marin Ștefănescu . . . *Istoria Filosofiei Românești în raport
cu Dualismul Logic.*

Mircea Djuvara *Dreptul Națiunilor.*

Eugeniu Sperantia . . . *Considerații Filosofice asupra Magiei.*

Supliment : *Comunicările dela Societatea Română
de Filosofie.*

BUCUREȘTI

TIPOGRAFIA PROFESIONALĂ, DIMITRIE C. IONESCU

9. — Strada Câmpineanu. — 9

1915

PREȚUL LEI 1.50

Studii Filosofice

REVISTA SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

DIRECTOR :

C. RADULESCU-MOTRU

PROFESOR LA UNIVERSITATEA
DIN BUCUREȘTI

Secretar de redacție :

MARIN ȘTEFANESCU

ASISTENT DE LOGICĂ
LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

Apare trimestrial, în 4 fascicule pe an.

și formând la sfârșitul anului un volum de

aproximativ 300 pagini.

Abonamentul este de lei 6 anual

REDACTIA ȘI ADMINISTRAȚIA

53, BULEVARDUL FERDINAND, 53

BUCUREȘTI

== A se vedea la sfârșit volumele apărute ==

STUDII FILOSOFICE



VOLUMUL VIII

Studii Filosofice

REVISTA SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

PUBLICAȚIE TRIMESTRIALĂ

DIRECTOR :

C. RĂDULESCU-MOTRU

PROFESOR LA UNIVERSITATEA
DIN BUCUREȘTI

Secretar de Redacție :

MARIN ȘTEFĂNESCU

ASISTENT DE LOGICĂ
LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

BCU Cluj / Central University Library Cluj

VOLUMUL VIII

BUCUREȘTI

TIPOGRAFIA PROFESIONALĂ, DIMITRIE C. IONESCU

9. — Strada Câmpineanu. — 9

1915—1916