

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

SOCIETATEA GERMANO-ROMÂNĂ
DE FILOSOFIE

UNIVERSITATEA „TITU MAIORESCU”
Institutul de Studii,
Cercetare, Dezvoltare
și Inovare „Titu Maiorescu”
Facultatea de Psihologie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI

FILOSOFICO-PSIHOLOGICE



Anul **X**

Nr. **1**

ianuarie–iunie 2018

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

SOCIETATEA GERMANO-ROMÂNĂ
DE FILOSOFIE

UNIVERSITATEA „TITU MAIORESCU”
Institutul de Studii,
Cercetare, Dezvoltare
și Inovare „Titu Maiorescu”
Facultatea de Psihologie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL

Redactor șef: C.S. dr. Victor Emanuel GICA

Secretar de redacție: C.S. gr. III dr. Bogdan DANCIU

Membri: Prof. univ. dr. Grigore NICOLA; Prof. univ. dr. Viorel Iulian TĂNASE;
Prof. univ. dr. Irina HOLDEVICI; Prof. univ. dr. Dumitru CRISTEA;
Prof. univ. dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU; C.S. gr. I dr. Viorel VIZUREANU;
C.S. gr. I dr. Dragoș POPESCU; Prof. univ. dr. Titi PARASCHIV;
Prof. univ. dr. Petru CRAIOVAN; Prof. univ. dr. Margareta DINCĂ;
Prof. univ. dr. Teodor Vidam; C.S. gr. I dr. Mona MAMULEA;
C.S. gr. I dr. Marius DOBRE; C.S. gr. I dr. Claudiu BACIU

Redactori: C.S. gr. I dr. Camelia POPA; C.S. gr. II dr. Ștefan-Dominic GEORGESCU;
C.S. Ovidiu G. GRAMA

COMITETUL CONSULTATIV

Președinte: Prof. univ. dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Germania)

Membri: Prof. univ. dr. Ulrich HOYER (Münster, Germania);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Germania);
Acad. Alexandru BOBOC;
Acad. Teodor DIMA;
Acad. Evangelos MOUTSOPOULOS (Atena, Grecia);
Prof. univ. dr. Zissu WEINTRAUB (Ierusalim, Israel);
Prof. univ. dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Prof. univ. dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, SUA);
Prof. univ. dr. Nicolae GEORGESCU

Adresa: Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
redacția revistei „Cercetări filosofico-psiho-logice”, Calea 13 Septembrie,
nr. 13, sector 5, 050711, București

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari@institutuldefilosofie.ro

Website: <http://www.cercetari.institutuldefilosofie.ro>

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul X, Nr. 1, ianuarie–iunie 2018

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

DEUTSCH-RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT
FÜR PHILOSOPHIE

UNIVERSITATEA „TITU MAIORESCU”
Institutul de Studii,
Cercetare, Dezvoltare
și Inovare „Titu Maiorescu”
Facultatea de Psihologie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: WM Dr. Victor Emanuel GICA

Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Grigore NICOLA; Univ. Prof. Dr. Viorel Iulian TĂNASE;
Univ. Prof. Dr. Irina HOLDEVICI; Univ. Prof. Dr. Dumitru CRISTEA;
Univ. Prof. Dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU; WM Dr. Viorel VIZUREANU;
WM Dr. Dragoș POPESCU; Univ. Prof. Dr. Titi PARASCHIV;
Univ. Prof. Dr. Petru CRAIOVAN; Univ. Prof. Dr. Margareta DINCĂ;
Univ. Prof. Dr. Teodor VIDAM; WM Dr. Mona MAMULEA;
WM Dr. Marius DOBRE; WM Dr. Claudiu BACIU

Redakteurs: WM Dr. Camelia POPA; WM Dr. Ștefan-Dominic GEORGESCU;
WM Ovidiu G. GRAMA

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Präsident: Univ. Prof. Dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Deutschland)

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Ulrich HOYER (Münster, Deutschland);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Deutschland);
Alexandru BOBOC, Mitglied der Rumänischen Akademie;
Teodor DIMA, Mitglied der Rumänischen Akademie;
Evangelos MOUTSOPOULOS, Mitglied der Akademie von Athen (Griechenland);
Univ. Prof. Dr. Zissu WEINTRAUB (Jerusalem, Israel);
Univ. Prof. Dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Univ. Prof. Dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, VSA);
Univ. Prof. Dr. Nicolae GEORGESCU

Postanschrift: Institut für Philosophie und Psychologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
die Redaktion der Zeitschrift „Philosophisch-Psychologische
Untersuchungen“, Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, 050711, Bukarest

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari@institutuldefilosofie.ro

Webseite: <http://www.cercetari.institutuldefilosofie.ro>

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

X. Jahrgang, Nr. 1, Januar–Juni, 2018

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul X

ianuarie–iunie 2018

Nr. 1

SUMAR

STUDII ȘI CERCETĂRI

DRAGOȘ POPESCU, Mihai Eminescu și contribuția sa filosofică. O evaluare sumară	9
MARIUS DOBRE, Cioran și psihanaliza	21
ȘERBAN N. NICOLAU, Învățământul academic din Țările Române (II)	29
SERGIU BĂLAN, Problema naturii umane în antropologia economică. Agentul rațional și mecanismele emoționale ale deciziei	47
HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN, What Is the Value of Philosophy of Science for History of Science?	59
CRISTINA ROXANA IUREȘI, Implicații clinice în folosirea funcțiilor mentale de eu-actor și de eu-observator	71
ILINCA BĂLAȘ, Barbă-Albastră și a sa cheie a sufletului	87
LIDIA CALCIU, Fascinația numinoasă a animusului. <i>Forma apei</i> : interpretare jungiană	97

INTERPRETĂRI ANALITICE ALE BASMULUI ROMÂNESC

MIRELA VASLUIAN, Simboluri ale vitalității psihice în basmul românesc	107
DANA ANGHEL, Un basm românesc sub lupa lui Jung	115
SORANA OȚETEA, Anima și semnificația mitologică a sării: O analiză a basmului „Sarea în bucate”	123

TRADUCERI

BLAISE PASCAL, Trei discursuri despre condiția oamenilor de rang înalt (<i>traducere și notă introductivă de Claudiu Soare</i>)	129
--	-----

ESEU

CLAUDIU SOARE, Întâlnire cu ce nu poate fi gândit	135
---	-----

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

Simpozionul Național „Constantin Noica”, Ediția a X-a: „Sentimentul românesc al ființei”, Râmnicu Vâlcea, 25-26 mai 2018 (<i>Victor Emanuel Gica</i>)	141
--	-----

NOTE DE LECTURĂ

Despina Mincu-Georgescu, <i>De ce râdeau vechii greci?</i> , Editura Tracus Arte, București, 2016, 375 p. (<i>Nicolae Georgescu</i>)	145
---	-----

Cercetări filosofico-psihologice, anul X, nr. 1, București, 2018, 151 p.

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 10

January – June 2018

Nr. 1

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

DRAGOȘ POPESCU, The Philosophical Heritage of Mihai Eminescu. A Short Appraisal ...	9
MARIUS DOBRE, Cioran and Psychoanalysis	21
ȘERBAN N. NICOLAU, The Beginnings of Higher Education in Romanian Principalities (II)	29
SERGIU BĂLAN, Human Nature in Economic Anthropology. The Rational Agent and Emotional Mechanisms of Decision	47
HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN, What Is the Value of Philosophy of Science for History of Science?	59
CRISTINA ROXANA IUREȘI, Clinical Implications of Using the Mental Functions of Actor Self and Observer Self	71
ILINCA BĂLAȘ, Bluebeard and the Soul Key	87
LIDIA CALCIU, The Numinous Fascination of the Animus. <i>The Shape of Water</i> : A Jungian Approach	97

ANALYTICAL INTERPRETATIONS OF THE ROMANIAN FOLKTALE

MIRELA VASLUIAN, Psychological Vitality Symbols in a Romanian Folktale.....	107
DANA ANGHEL, A Romanian Folktale Through Jung's Magnifying Glass	115
SORANA OȚETEA, Anima and the Mythological Significance of Salt: A Jungian Analysis of the Romanian Folktale "Salt in Dishes"	123

TRANSLATIONS

BLAISE PASCAL, Three Discourses on the Condition of the Great (translation and introductory note by Claudiu Soare).....	129
--	-----

ESSAY

CLAUDIU SOARE, Encounter with What Cannot Be Thought	135
--	-----

SCIENTIFIC LIFE

National Symposium "Constantin Noica", Tenth Edition: „The Romanian Sense of Being”, Râmnicu Vâlcea, May 25–26, 2018 (<i>Victor Emanuel Gica</i>)	141
--	-----

READING NOTES

Despina Mincu-Georgescu, <i>De ce râdeau vechii greci?</i> [<i>What Made the Ancient Greeks Laugh?</i>], Editura Tracus Arte, București, 2016, 375 p. (<i>Nicoale Georgescu</i>)	145
--	-----

Cercetări filosofico-psiologice, anul X, nr. 1, București, 2018, 151 p.

STUDII ȘI CERCETĂRI

MIHAI EMINESCU ȘI CONTRIBUȚIA SA FILOSOFICĂ. O EVALUARE SUMARĂ

DRAGOȘ POPESCU

The Philosophical Heritage of Mihai Eminescu. A Short Appraisal. The paper presents the philosophical contribution of the Romanian national poet Mihai Eminescu (1850–1889), that made an impact on the development of the modern culture, the academic philosophy, and the social and political press of the 20th century Romania. The analysis takes into consideration the vast unpublished works of Eminescu (recently made accessible to the public by digitization) and the different approaches of literary criticism, which dominated in the past the interpretation of Eminescu's contribution. The author argues that the contribution of literary criticism in understanding Eminescu's work should be completed by a more adequate philosophical understanding of the poet's ideas.

Key words: Mihai Eminescu, Romanian philosophy, philosophy of 19th century.

Dimensiunile influenței exercitate de creația literară și de personalitatea lui Mihai Eminescu asupra culturii și civilizației românești sunt enorme și pot fi cu greu delimitate cu precizie. Încercările de-a realiza evaluări cât mai exacte n-au lipsit – și, foarte probabil, nu vor lipsi. Dar însuși faptul că nu s-a ajuns până acum la unanimitate în privința evaluărilor ne sugerează că opera și personalitatea eminesciene continuă să exercite o influență directă și complexă asupra gândirii și faptei românești.

Mihai Eminescu a fost, în primul rând, un mare poet. Poezia sa a transferat limbii române contemporane forma ei și, o dată cu această formă, și coordonatele stabile de manifestare ale sensibilității artistice românești. Eleganța scrisului eminescian, cu baza în înzestrarea poetică nativă a personalității lui, este inegalabilă. Deși, după Eminescu, s-au ivit opere poetice românești foarte valoroase, nici una nu a reușit să infirmе sensibilitatea poetică propusă de el, substituindu-i o altă formă, prin care cea veche să ajungă a fi percepută ca desuetă. Astfel că tot ce s-a realizat de atunci încolo în acest domeniu se raportează încă la poezia eminesciană pentru a se omologa.

În al doilea rând, ca deținător al unei solide informații istorice și culturale, el a dat o orientare asupra cercetărilor din aceste domenii, care s-au desfășurat în următoarea sută de ani în cadrul centrelor universitare românești și în afara acestora. Amprenta eminesciană în istoriografia, filologia, estetica, critica literară practicate la noi este ușor identificabilă. Pregătirea filosofică a lui Eminescu, incluzând elemente de științe ale naturii, economie, sociologie (care, la vremea respectivă, mai intrau încă, în măsură mai mare sau mai mică, în cadrele filosofiei), concretizată în capaci-

tatea lui excepțională de a transpune în limba română texte și idei filosofice, a jucat un rol de seamă (deși acest rol s-a exercitat mai curând într-un mod difuz) în dezvoltarea filosofiei la noi.

În al treilea rând, ca jurnalist cu preocupări sociale și politice, Eminescu a oferit un model de practicare a reflecției asupra socialului și politicului, constituind un reper de la care s-au revendicat practici jurnalistice și concepții etice elaborate ulterior. Apariția lui Mihai Eminescu în cultura română a avut loc în cel mai potrivit moment cu putință, ceea ce explică până la un punct uriașul impact al operei sale. Născut în anul 1850, el a publicat prima poezie în anul 1866, într-o culegere alcătuită în orașul Cernăuți din Bucovina (teritoriu aflat pe atunci sub ocupație austriacă). Peste un deceniu, România își recucerea independența pe câmpurile de luptă din sudul Dunării. Instituțiile noului stat modern românesc se aflau în curs de consolidare sau erau înființate una după alta, avântul creator răspândindu-se și dincolo de granițele micului stat, pe teritoriile locuite preponderent de români din imperiile învecinate (austriac, rus, otoman). A ajuns să stăpânească limba germană, pe care o înțelegea la perfecție și în care vorbea și scria fluent. De fapt, poetul și-a trăit anii tinereții (ca să ne exprimăm astfel, dat fiind că i-a fost să trăiască doar 39 de ani, până în 1889) în afara granițelor micii Românii, printre români din ținuturile învecinate, supuși acestor imperii. Pentru a-și îmbogăți cunoștințele, a ajuns la Viena și la Berlin, unde și-a făcut prieteni printre tinerii români aflați acolo la studii¹. Transilvăneni, bănățeni, bucovineni, cu toții se simțeau români și mulți au contribuit, după încheierea studiilor, la consolidarea Regatului, în granițele căruia își doreau să trăiască.

În timpul vieții, Eminescu a fost cunoscut ca poet și jurnalist. Poeziile sale, publicate în reviste apărute în toate regiunile locuite de români, au intrat fulgerător în conștiința națională. Au fost știute pe de rost de generații, recitate, transformate în cântece. Poezia populară românească, de o bogăție formidabilă, de care era interesat și pe care o cunoștea, a adoptat, s-ar putea spune, de la Eminescu, unele creații (*Sara pe deal*, *La mijloc de codru*, *Pe lângă plopii fără soț*, *Doina*, *Ce te legeni*, *codrurile* etc.).

Unicul volum de poezii apărut în timpul vieții lui Eminescu (1883), sub supravegherea și cu o prefață de Titu Maiorescu, reunește doar o mică parte a creației sale poetice. A fost suficientă pentru a-i fixa pentru totdeauna numele în memoria colectivă. Articolele de ziar, redactate pentru jurnale tipărite la Iași și București, mai rar în alte localități, au avut, de asemenea, un impact puternic asupra publicului.

Dar anvergura personalității creatoare a lui Mihai Eminescu a început să devină, încetul cu încetul, vizibilă abia după moartea lui. Anul 1902, când manuscrisele eminesciene (însușind cca. 14000 file) și o parte a bibliotecii sale au intrat în custodia Bibliotecii Academiei Române, după donația făcută acesteia de Maiorescu, cel aflat în posesia acestor documente la debutul bolii lui Eminescu, este un punct de cotitură. Un altul este anul 1939, din care a început să fie editată

¹ Informații despre perioadele petrecute de Mihai Eminescu la Viena și Berlin în: G. Călinescu, *Viața lui Mihai Eminescu*, Editura pentru Literatură, București, 1964, pp. 129–196; de asemenea, în: Zoe Dumitrescu-Bușulenga, *Mihai Eminescu*, pp. 65–148.

întreaga operă eminesciană. Munca de editare a continuat, cu întreruperi, până după 1989, așadar aproximativ șaptezeci de ani. Activitatea publicistică a lui Eminescu se întinde între 1866 și 1888. În numai 22 de ani, petrecuți în peregrinări prin țară și străinătate, afectați în bună parte de lipsuri și suferință, el a schimbat la față cultura română.

Datorită unor împrejurări politice, sociale și de alte origini, cercetarea activității și creației eminesciene a întâmpinat, în timp, multe obstacole. Ele însele pot face obiectul unor investigații în măsură să producă încă surprize. Eminescu, se poate spune fără teama de a greși, este și astăzi un subiect sensibil, de actualitate.

Din punct de vedere strict filosofic (punctul de vedere al lucrării de față), opera eminesciană a atras atenția încă din timpul vieții autorului. O parte a creației poetice eminesciene este vădit influențată de anumiți filosofi contemporani cu ea sau de gânditori proeminenți din trecut, atât din spațiul european (antic și modern), cât și din cel indian, și a prilejuit multe discuții în jurul opțiunilor filosofice ale poetului. În măsura în care discuțiile pe această temă sunt purtate de specialiști din alte domenii decât filosofia, ele pun în lumină anumite aspecte, dar nu surprind întregul.

De asemenea, în proza eminesciană și în jurnalistica lui au putut fi identificate diferite influențe filosofice. Unele sunt asumate ori respinse conștient de autor, altele se datorează unor necesități artistice și polemice circumstanțiale. În fine, altele sunt infiltrări ale unor idei de largă circulație la acea vreme, la care Eminescu nu a avut interesul și dispoziția de a reflecta pe îndelete.

O evaluare corectă a dimensiunii filosofice a operei lui Eminescu nu s-a putut întreprinde câtă vreme n-a existat o imagine coerentă asupra operei însăși, ceea ce s-a coagulat abia o dată cu începutul editării integralei operei sale. Pe măsură ce editarea înainta, în climate politice și culturale dintre cele mai felurite, imaginea „filosofiei” lui Eminescu suferea și ea actualizări. Ediția de opere a lui Eminescu a fost destinată să ofere unui public larg accesul la un laborator de creație cu totul ieșit din comun, cu care era în contact un mic număr de cercetători avizați, cei care aveau acces la manuscrisele lui Eminescu.

Pornim de la premisa că cercetarea operei eminesciene din unghi filosofic nu s-a încheiat, ba chiar se află într-o fază care abia depășește momentul confuziilor datorate necunoașterii corespunzătoare a coordonatelor cercetării. În paginile care urmează, pornind de la prezentarea manuscriselor eminesciene, vom încerca să evidențiem câteva rezultate incontestabile ale studiilor asupra problemei „filosofiei” lui Eminescu.

Manuscrisele eminesciene și cercetarea lor din perspectivă filosofică

Recent, manuscrisele eminesciene de la Biblioteca Academiei Române au fost publicate sub formă fotocopiată. Multă vreme, această întreprindere, cerută insistent de cei care le văzuseră, n-a putut fi realizată. Efectul publicării manuscriselor eminesciene, în forma în care se găsesc ele azi, este încă în desfășurare.

La data de 25 ianuarie 1902, printr-o scrisoare a lui Titu Maiorescu, se oficializează intrarea manuscriselor poetului în posesia Academiei Române. Anterior, în

1895, fratele poetului, Matei Eminescu, încredințase Fundației Universitare un număr de 142 de volume (37 de titluri), din care sunt primite 52 de volume (16 titluri). Acestea aparținuseră lui Mihai Eminescu și au fost distruse în decembrie 1989 prin incendierea instituției (Biblioteca Centrală Universitară).

În 1904, Maiorescu mai face o donație Academiei, de data aceasta constând în vechi manuscrise românești și cărți aparținând tatălui său, revoluționarul și profesorul Ioan Maiorescu (1811–1864), dintre care manuscrisele (25 de volume) fuseseră, în realitate, ale lui Eminescu (filologul și istoricul literar Moses Gaster utilizând unele dintre ele pentru a elabora *Literatura populară română* (1883) și *Chrestomație română* (1891), potrivit propriilor lui declarații și mărturiilor unor contemporani). Corespondența lui Mihai Eminescu se păstrează în Arhivele Statului (București, Iași, Botoșani, Vaslui) și Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu” din Iași, care mai deține și manuscrisul traducerii *Gramaticii sanscrite*, precum și rapoarte ale lui Eminescu, redactate în calitate de bibliotecar al instituției. Caietul cu poezii de Eminescu aparținând Mitei Kremnitz (prietenă a poetului și iubitoare a poeziei lui care a luat lecții de limba română de la el și l-a tradus în limba germană) se găsește la Biblioteca „Lucian Blaga” din Cluj-Napoca, în vreme de alte scrisori sunt păstrate de Muzeul Literaturii Române din București². Desigur, alte documente ale lui sau privitoare la Eminescu, se găsesc răspândite și în alte locuri decât cele menționate.

Opera manuscrisă eminesciană a intrat în legendă încă înainte de donațiile pomenite. Zvonurile, acuzațiile, reproșurile, amintirile au contribuit la crearea legendei. Maiorescu a fost învinuit în presă că ar încerca să-și însușească ceea ce deținea (mai mult din întâmplare) încă din 1883. „Lada” cu scrierile lui Eminescu ajunsă la el n-a intrat însă, din fericire, în mâinile unor impostori. „Sechestrarea” ei vreme de două decenii, până la cedarea din 1902, a fost mai curând un gest salvator³.

Manuscrisele eminesciene se prezintă sub formă de caiete, în număr de 47, fie legate dinainte de a fi folosite (de Eminescu însuși sau cumpărate de el de la librari și anticari), fie alcătuite ulterior din foi volante „de diferite dimensiuni și proveniențe”, la care se adaugă încă 5 (patru care conțin numai câteva însemnări ale poetului pe texte care nu-i aparțin și unul cu scrisori și acte). Caietele conțin „texte literare, însemnări din cele mai variate domenii, care merg de la reflecții filosofice și calcule matematice până la notații strict personale”⁴.

Textele originale se păstrează în 38 de caiete⁵. Textele de filosofie sunt prezente în 18 caiete (având cotele: 2254, 2255, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262,

² D. Vatamaniuc, *Caietele Eminescu, mitologie și document*, Editura Fundației „România de Măine”, București, 1998, pp. 7–11.

³ *Ibidem*, p. 14.

⁴ *Ibidem*, p. 16.

⁵ Cercetarea mai atentă conținutului caietelor eminesciene ar putea evidenția faptul că unele texte considerate originale sunt în realitate traduceri sau transcrieri (cf. *ibidem*, p. 41). Din punct de vedere filosofic, acest aspect nu diminuează prea mult contribuția filosofică a lui Mihai Emi-

2263, 2267, 2270, 2275B, 2276A, 2276B, 2285, 2287, 2289, 2306). Dar de interes filosofic sunt și caietele care cuprind conținut repartizat de cercetători în domeniile: Sociologie și politică, Presă, Economie politică, Demografie, Istorie, Filologie, Artă și prozodie, Matematică, Astronomie, Fizică, Științe naturale, Educație și învățământ, Însemnări cu caracter personal⁶.

O evaluare a contribuției eminesciene în domeniul filosofiei s-ar cuveni să se sprijine pe considerarea, în primul rând, a manuscriselor care au conținut filosofic enumerate mai sus. Ele pot furniza imaginea corectă asupra culturii filosofice a lui Mihai Eminescu. Aspectele filosofice ale creației literare și activității jurnalistice urmând a fi puse în raport cu acestea. De-a lungul vremii, s-a procedat invers („filosofia” lui Eminescu fiind reconstituită pornind de la interpretarea scrierilor lui literare și social-politice), cu câteva excepții. Ceea ce este explicabil și, până la un punct, justificat de faptul că manuscrisele eminesciene nu erau editate.

O culegere din textele cu caracter filosofic și științific păstrate în caietele eminesciene a apărut în anul 1981⁷. Ne vom referi la ea mai jos. Deocamdată însă, urmând tradiția, vom parcurge (sumar) unele rezultate ale cercetării din unghi filosofic a operei literare și jurnalistice a lui Eminescu, de regulă obținute în lipsa contactului direct cu manuscrisele lui sau, în cazul contactului, prin utilizarea de către cercetători doar a instrumentelor puse la dispoziție de critica literară.

Aspecte filosofice în opera literară eminesciană

Anumite aspecte filosofice ale operei literare eminesciene au fost relevate încă de Titu Maiorescu, deținător al unei educații filosofice de vârf, dar și al unei educații artistice solide. Maiorescu nu a întreprins însă, deși avea resurse s-o facă și se afla în posesia manuscriselor eminesciene, o cercetare asupra acestei probleme. Nu există nici un fel de dovezi că, în cei doisprezece ani în care „lada” lui Eminescu s-a aflat la el, i-a cercetat în vreun fel conținutul. Maiorescu a fost preocupat exclusiv de moștenirea literară a poetului, pe care a analizat-o cu instrumentele criticii literare⁸. O

nescu, deoarece aceasta constă, în mare măsură, în elaborarea unei terminologii de specialitate. Ceea ce este valabil și pentru domenii științifice.

⁶ *Ibidem*, p. 41.

⁷ Mihai Eminescu, *Fragmentarium*, Ediție după manuscrise, cu variante, note, addenda și indici de Magdalena D. Vatamaniuc, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

⁸ În special în studiul *Eminescu și poeziile lui*, publicat chiar în anul morții poetului (1889), care a dat orientarea pentru cercetarea personalității și operei lui Mihai Eminescu pentru multă vreme. Maiorescu îi recunoaște lui Eminescu, în studiul menționat, cultura filosofică bogată („Eminescu este un om al timpului modern, cultura lui individuală stă la nivelul culturai europene de astăzi. [...] Cunoșcător al filosofiei, în special al lui Platon, Kant și Schopenhauer, și nu mai puțin al credințelor religioase, mai ales al celei creștine și budhaiste, admirator al Vedelor, pasionat pentru operele poetice din toate timpurile, posedând știința celor publicate până azi din istoria și limba română, el afla în comoara ideilor astfel culese materialul concret de unde să-și formeze înalta abstracțiune care în poeziile lui ne deschide așa de des orizontul fără margini al

critică literară măgulitoare, care n-a făcut însă deloc uz, decenii la rând, de instrumente filologice. Pe urmele lui Maiorescu, critica literară a ocupat, pentru multă vreme, cea mai mare parte a orizontului cercetării operei eminesciene.

Ideile sociale și politice ale lui Eminescu, recuperate din jurnalistica lui, au fost valorificate de timpuriu (înainte chiar de Primul război mondial), dar în funcție de interese sociale și politice ale momentului, nu din perspectivă strict filosofică. Eminescu a fost continuat prin „estetici” eminesciene și prin „gândire social-politică” eminesciană, la care nu se știa cu siguranță în ce măsură ar fi subscris Eminescu însuși.

Mihai Eminescu a urmat cursuri universitare de filosofie (vezi *supra*, nota 1). Notițe ale unora dintre cursurile urmate se păstrează în caietele sale. Eminescu a făcut numeroase fișe și extrase din lucrări de filosofie în circulație în epocă – istoria filosofiei, filosofia dreptului, filosofia istoriei, filosofie naturală. Toate acestea dovedesc că Maiorescu avea dreptate să-l considere pe Eminescu un om cu o cultură la nivelul culturii europene a momentului, măcar în ceea ce privește filosofia.

Înclinațiile personalității lui l-au îndrumat către filosofia lui Schopenhauer. Idei de proveniență schopenhaueriană se regăsesc ușor la Eminescu. Au fost subliniate de G. Călinescu, care este de părere că: „filosofia lui Eminescu (...) este în esența ei o variantă, uneori și mai mult, un comentariu pe marginile filosofiei lui Schopenhauer”⁹. Eminescu însuși se recunoaște pe alocuri ca pesimist, cum era Schopenhauer. Nu este singurul român care-și exprimă prețuirea pentru acest filosof. Maiorescu îl aprecia și el. Un alt român, Ioan Alexandru Cantacuzino, contemporan al lui Eminescu și Maiorescu, este cel dintâi traducător din scrierile lui Schopenhauer în limba franceză. O atmosferă schopenhaueriană plutea peste întreg cercul junimist. Dar măsura în care Mihai Eminescu *a studiat gândirea lui Schopenhauer în chip sistematic și a aderat din punct de vedere filosofic la ea* (adică nu doar a avut contact cu și a utilizat idei ale lui Schopenhauer ca resurse pentru propria sa creație literară) este disputată. O contribuție în cunoștință de cauză în această direcție îi aparține lui

gândirii omenești” – Titu Maiorescu, *Opere, I. Critice*, Ediție îngrijită, cronologie, note și comentarii de D. Vatamaniuc, Studiu introductiv de Eugen Simion, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, Editura Univers Enciclopedic, București, 2005, p. 634), dar nu dă nici un fel de detalii, lăsând în schimb, din păcate, impresia unei ciudate preocupări de a calma rumorile iscate cu ocazia morții premature a poetului prin explicații (chiar un fel de scuze) care, mai târziu au deviat cercetările serioase către presupuneri din cele mai absurde („în vremea în care spiritul său era în vigoare, felul traiului său făcuse pe amici să se teamă de rezultatul final. Viața lui era neregulată: adesea se hrănea numai cu narcotice și excitante; abuz de tutun și de cafea, nopți petrecute în citire și scriere, zile întregi petrecute fără mâncare [...] Nu această viață i-a cauzat nebunia, ci germenul de nebunie înăscut a cauzat această viață [...] toate încercările, adeseori și cu stăruință repetate de unii prieteni ai săi, între alții și de mine, nu au fost în stare să-l aducă la un trai mai regulat” – *ibidem*, p. 631-632).

⁹ G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, vol. I, Editura Cultura Națională, f.a., p. 400 (Reeditată de Editura Minerva, 1976, citatul regăsindu-se în vol. 1, p. 559 al acestei ediții revizuite de G. Călinescu). T. Vianu, în *Poezia lui Eminescu*, Editura „Cartea Românească”, f.a., susține, de asemenea, schopenhauerianismul lui Eminescu.

Liviu Rusu; pe baza unei investigații atente, el ajunge la o concluzie diametral opusă celei general răspândite în critica literară (și care a stârnit și reacții de împotrivire): există o atitudine anti-schopenhaueriană la Eminescu¹⁰.

Identificarea influențelor filosofice doar pe baza prezenței lor în poezia și proza eminesciană poate duce la concluzii eronate. Ceea ce s-a și întâmplat uneori. Tirada anarhistului din *Împărat și proletar*, ca să luăm un exemplu, deși exprimă cu putere ideile revoluționare din zilele Comunei din Paris (eveniment sângeros ce avusese loc cu doi ani înainte de scrierea poemului, fiind deci proaspăt în memorie), nu reflectă totodată și poziția lui Eminescu față de chestiune, care nu se află nici de partea Cezarului răsturnat (Napoleon III). Poezia *Împărat și proletar* nu este nici revoluționară, nici contrarevoluționară: este o creație literară de o mare forță sugestivă.

Mihai Eminescu utilizează, în creația sa literară, teme și idei provenind din spațiul civilizației indiene. Interesul lui pentru acest spațiu este atestat și de traducerea unei gramatici sanscrite (vezi *supra*). Aderența *filosofică*, nu literară, față de aceste teme, rămâne, ca și în cazul filosofiei lui Schopenhauer (care valorifica și ea curente de idei din spațiul cultural indian), discutabilă.

Eminescu a fost un mare iubitor al literaturii populare românești și al literaturii vechi românești. A adunat texte populare (ocupație foarte răspândită în epoca sa, în care bogăția acestei literaturi începuse să fie prețuită) și vechi manuscrise românești. S-a străduit să înțeleagă spiritul literaturii populare și al celei manuscrise, nefiind nici pe departe numai un colecționar, ci un creator. Eforturile lui în această direcție l-au condus însă și către consultarea unor lucrări ale lui M. Lazarus și H. Steinthal. Interesul față de noua *Völkerpsychologie* este atestat de traduceri efectuate și exprimat în mai 1888, în ziarul *Timpul*, unde Eminescu anunță că s-a născut „o nouă știință: psihologia etnică”, a cărei preocupare este de a studia „substratul psihologic înmagazinat în spiritul poporului și în limba lui”¹¹. Dragostea pentru literatura populară românească și literatura românească veche este dublată la Eminescu de un efort de cuprindere conceptuală a materialului pe care acestea i-l livrau. Ceea ce, să recunoaștem, nu se întâmplă cu amatorii de folclor și literatură veche.

Elementele de mai sus au intrat într-un proces de sinteză, al cărui rezultat este o operă literară excepțională. Este dificil să izolăm din nou, din rezultatul lor, elementele menționate, și nici nu este prea folositor, întrucât scopul lui Eminescu nu era să amestece felurite aspecte filosofice, folclorice etc. în creația sa, ci să producă poezii, piese de teatru, romane prin care să exprime o gândire și o sensibilitate originale. Ingredientele nu erau scop în sine, ci produsul lor.

¹⁰ Liviu Rusu formulează astfel problema: „Oare n-a fost Eminescu socotit cu atâta exclusivitate schopenhauerian tocmai fiindcă această față era în același timp mai accesibilă de la prima privire, pe când cealaltă, cea mai adâncă, este mai greu de descifrat?” (Liviu Rusu, *Opere (VI), Eminescu și Schopenhauer*, Ediție și Studiu introductiv de Vasile Voia, Editura Academiei Române, București, 2016, p. 53).

¹¹ D. Vatamaniuc, *op. cit.*, p. 64.

Aspecte filosofice în activitatea jurnalistică eminesciană

Activitatea de jurnalist a lui Mihai Eminescu se află în relație cu orientarea lui politică, precum și cu orientarea politică a Junimii¹², societatea literară din care poetul a făcut parte. Junimismul (înțeles ca aspectul politic al activității societății literare) face parte din curentul conservator al politicii românești din de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În general, viața politică românească a epocii, desfășurată în contextul unui regim monarhic-parlamentar, era condiționată de marile transformări instituționale și sociale prin care trecea țara.

Transformările constau în tranziția de la vechiul regim feudal, patriarhal sub aspectul producției și comerțului, menținut anacronic prin introducerea, la 1831, a Regulamentului Organic (document constituțional impus Principatelor, de comun acord, de Rusia și Turcia), către un nou regim (programat la 1848 și instaurat de la 1859, prin Unirea Principatelor), în care industria și comerțul liber să se poată dezvolta corespunzător, permițând intrarea României în rândul statelor moderne europene.

Toată lumea era de acord cu această tranziție; calea pe care urma să se petreacă diviza forțele politice românești în două mari partide: Partidul Liberal și Partidul Conservator.

Mihai Eminescu a lucrat ca ziarist la Iași (*Curierul de Iași* – 1876–1877) apoi, la București (1877–1883), la cel mai important ziar conservator, unde a îndeplinit scurtă vreme și responsabilitățile de redactor-șef (1880–1882): *Timpul*. Presa conservatoare (de opoziție pe vremea aceea) nu avusese și apoi nici nu a mai avut o publicație de valoare a celei conduse de el.

Adversarii ziarului *Timpul* erau Partidul și ziarele liberale, în care-și desfășurau activitatea profesioniști experimentați și figuri politice deosebit de influente. Unul dintre ei, C.A. Rosetti, fusese participant de frunte la Revoluția din 1848, alături de frații Ion și Dumitru Brătianu¹³, frunțași liberali. Încă de pe atunci Rosetti și Brătienii se exprimau în presă, fiind așadar binecunoscuți publicului. Ion Brătianu a fost unul dintre cei care l-au însoțit de viitorul Rege Carol I la venirea în țară (1866), apoi a exercitat funcția de prim-ministru al României multă vreme, inclusiv în vremea Războiului de Independență (1877–1878), care se desfășura chiar la vremea sosirii lui Eminescu la București. Ion Brătianu va fi unul din fondatorii Băncii Naționale și principalul participant cu capital la fondarea ei (1880). Totuși, Eminescu a reușit să-și impună pana de ziarist asupra unor adversari atât de puternici. Nu s-a impus însă și printre cei din Partidul Conservator, care l-au înlăturat de la conducerea ziarului, alarmați de răsunetul polemicilor eminesciene.

¹² Pentru originile societății culturale, atmosfera intelectuală din aceasta și legăturile lui Mihai Eminescu cu Junimea, a se vedea volumul de amintiri al unuia dintre fondatorii ei, Iacob Negruzzi, *Amintiri din „Junimea”*, Editura „Cartea Românească”, București, 1943.

¹³ Dumitru Brătianu a fost, în 1876, destinatarul unei scrisori a tânărului Eminescu, redactată pe când organiza serbările de la Suceava, în cinstea lui Ștefan cel Mare. La vremea respectivă, poetul îl aprecia pe omul politic.

Poziția politică a lui Eminescu, deși conservatoare, nu era nici pe departe una favorabilă menținerii resturilor de organizare feudală a țării. Acestea rezistă încă, în viziunea lui, ca efecte ale îndelungatului amestec străin în Principate (în special otoman și rusesc). Puterile străine învecinate și-au adjudecat resursele țării prin intermediul unei clase sociale conducătoare pe care și-au aservit-o. Critica eminesciană a situației politice și sociale, deși orientată împotriva Partidului Liberal, viza și reprezentanții de vază ai conservatorilor, mari proprietari funciari, adesea de origine străină.

Eminescu a redactat, ca ziarist, sute – probabil mii – de articole. Dat fiind că multe nu sunt semnate, identificarea lor a presupus analiză laborioasă. Totuși, temele articolelor redactate de el pot fi relativ ușor identificate. Astfel, ca să luăm un exemplu, pentru perioada dintre 1 noiembrie 1877 și 15 februarie 1880 de la *Timpul* (inclusă în volumul X al *Operele* lui Mihai Eminescu, tipărit în 1989), deci înainte de preluarea atribuțiilor de redactor-șef, sunt semnalate de către editori următoarele teme: 1. Chestiunea modificărilor de frontieră [în urma războiului din 1877, când România este obligată de Rusia să accepte Dobrogea în schimbul sudului Basarabiei]; 2. Chestiunea modificării articolului 7 din Constituție [impusă, în schimbul recunoașterii independenței naționale, de Congresul de la Berlin]; 3. Chestiunea răscumpărării căilor ferate [care reflecta un alt aspect al amestecului străin în problemele românești, pe lângă cele două deja semnalate]; 4. Alte aspecte [eroismul ostașilor în Războiul de independență, suferințele ostașilor după încheierea ostilităților, afaceri de război, analize ale situației politice]¹⁴. Unele dintre aceste teme îi dau ocazia lui Eminescu să elaboreze adevărate studii de specialitate (numim aici doar două exemple, din epoca cuprinsă în volumul menționat anterior: *Basarabia* [3, 4, 7, 8, 10, 14 martie 1877], *Icoane vechi și icoane nouă* [11, 13, 14, 18, 21, 23 decembrie 1877]), care vor deveni modele pentru istoricii, sociologii, gânditorii politici și ziariștii români din secolul al XX-lea.

Uneori, în materialele publicate, Eminescu intervine pentru a corecta greșeli de informare (neintenționate uneori, adesea răuvoitoare) ale contemporanilor, inclusiv greșeli privitoare la idei și concepții filosofice. Astfel, în articolul „Domnul Holban și Arthur Schopenhauer” [9 aprilie 1878], urmat de [„În afacerea Holban-Schopenhauer...”][11 aprilie 1878] se amendează atribuirea lui Arthur Schopenhauer – de către un deputat al acelei vremi – prin falsă citare, a unor idei aparținând de fapt lui Max Stirner, ocazie cu care Eminescu face unele precizări asupra filosofiei autorului *Lumii ca voință și reprezentare*, din care reproducem un fragment: „Schopenhauer e unul din cei mai aprigi apărători ai proprietății; castitatea o arată ca o virtute principală și ca temeiul familiei; sentimentul de patrie e-n ochii lui atât de mare încât în scara virtuților omenești sanctificarea pentru patrie e aproape de sfințenia deplină, de asceză; el cere aspre legiuri pentru păstrarea onorii cetățenești, combate însă *le point d'honneur* al

¹⁴ Mihai Eminescu, *Opere*, X, Publicistică, 1 noiembrie 1877–15 februarie 1880, „Timpul”, cu 16 reproduceri după publicații și manuscrise, Editura Academiei RSR, București, 1989, pp. XVII–XVIII.

evului mediu, care-ți comandă să nu-ți plătești datoriile contractate legitim, ci numai pe cele de la jocuri de hazard, iar, când cineva îți spune adevărul, să-l uci. În fine, în veacul nostru nu există nici un singur filosof care să fi stabilit atât de înalte ideale de moralitate ca tocmai înțeleptul de la Frankfurt”¹⁵. O intervenție de același tip va avea loc, peste câteva luni, în apărarea lui Maiorescu, acuzat de un oarecare dr. Zotu de plagiat¹⁶. De data aceasta, Eminescu va face dovada capacității de a vehicula cunoștințe de logică, referindu-se fără ezitări la opere de specialitate, precum cele ale lui Condillac, Kant, John Stuart Mill, Trendelenburg (din care dă un lung citat, în traducere românească). Nu trebuie să pierdem însă din vedere că scopul intervențiilor de acest fel nu era strict științific, trebuind pus mereu în context: bunăoară, din faptul că Eminescu îi ia apărarea lui Maiorescu nu putem trage concluzia că apărătorul era un adept al concepției privind logica a celui apărut.

Luările de poziție în presă ale lui Mihai Eminescu au stat la baza tuturor orientărilor politice opuse Partidului Liberal, inclusiv după Marea Unire din 1918. Totuși, în ceea ce privește ideile eminesciene cu privire la problema națională, mai ales a românilor care locuiau majoritar teritoriile învecinate Regatului României, chiar și unii reprezentanți de frunte ai Partidului Liberal au subscris la ele.

După Primul război mondial, Partidul Conservator a dispărut de pe scena politică. Faptul s-a datorat atât poziției adoptate de conducerea lui în anii războiului, cât și reformelor agrare de după război. În vreme ce ideile politice ale unui reprezentant de seamă al conservatorilor precum Titu Maiorescu au intrat, o dată cu dispariția Partidului Conservator, într-un relativ con de umbră, ideile lui Mihai Eminescu s-au bucurat, dimpotrivă, de o largă recunoaștere.

Contribuția filosofică propriu-zisă

În afara aspectelor filosofice din opera literară publicată și din activitatea de ziarist, Eminescu a lăsat urme ale preocupărilor sale filosofice în manuscrisele sale (vezi *supra*). De fapt, sunt cele mai substanțiale urme ale preocupărilor filosofice. Eminescu a tradus numeroase pagini de literatură științifică și filosofică, mergând până la tratate de specialitate, care exprimă interesele sale la momentul respectiv.

Astfel, înainte de studiile universitare pe care le-a urmat la Viena și Berlin, Eminescu traduce *Die Kunst der dramatischen Darstellung*, de Heinrich Theodor Röttscher (caietul 2254).

Pe vremea studiilor universitare, traduce din *Critica rațiunii pure* (caietul 2258), în vederea activității viitoare la catedra de filosofie a Universității din Iași (unde n-a mai fost numit) – vezi *infra*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 76.

¹⁶ Publicată în *Curierul de Iași*, sub forma a două articole: „Observațiuni critice”, 12 august 1877 și „Încă o dată recenziunea Logicei lui Maiorescu” 1 septembrie 1877 (reproduse recent în: *Comemorare Titu Maiorescu. Un secol de la moarte (1917–2017)*, II. *Studii despre filosofia lui Titu Maiorescu*, coord. Al. Surdu, ediție îngrijită de Mona Mamulea, Editura Academiei Române, București, 2017, pp. 13–24).

Pe când era director al Bibliotecii Centrale Universitare din Iași, traduce tratatul lui A. Leskien, *Handbuch der albulgarischen Sprache*, cu un glosar de cuvinte din slavona bisericească (caietul 2306), iar ca bibliotecar la aceeași instituție, *Kritische Grammatik Sanskrita-Sprache* de Franz Bopp (păstrată în trei caiete la Biblioteca Universitară „Mihai Eminescu” din Iași)¹⁷.

Alte traduceri identificate de cercetători: o traducere selectivă din M. Lazarus, *Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze*, și anume secțiunea *Bildung und Wissenschaft*, (după care Eminescu a elaborat studiul *Cultură și știință*) și cea intitulată *Rolul literaturii naționale în spiritul public*; două capitole din *Principiile* de Machiavelli; un text a cărui sursă n-a fost identificată, colecționând sofisme parlamentare [*Logică parlamentară*]. Există, de asemenea, traduceri după tratate de istorie, geografie, drept, economie.

Eminescu ne-a comunicat și intențiile sale privind utilizarea textelor pe care le traducea sau intenționa s-o facă: „Pe Carey îl cumpăr în ediția mare, îl leg cu hârtie intercalată, șterg toate pasajele netrebnice din el, traduc *juxta-linea* tot ce e sănătos ca idee. Tot așa fac și cu List, și cu alți economiști *ce-mi convin*. Fac un mic dicționar *der Grundbegriff der [Nationale] Oeconomie* cu un sistem prevăzător de rezultate ale ideii generale *Producțiune*” (caietul 2264, 319^v)¹⁸. De aici rezultă cu claritate faptul că el *alegea din literatura de specialitate ceea ce-l interesa, făcea o selecție și transpunea apoi în română bucățile selectate*. Totul în vederea elaborării unor scrieri destinate apoi publicării. Este vorba deci de o activitate de *documentare*, ieșită însă din comun prin varietatea deosebită a intereselor celui care o efectua.

Ca urmare a muncii de documentare substanțiale și continue depuse, Eminescu era, cum am văzut, o persoană foarte bine informată. Ori de câte ori a avut nevoie să-și facă o opinie asupra unei chestiuni, a parcurs (și a tradus) lucrări esențiale asupra acesteia. Corespondența pe care a purtat-o, în vremea studenției, cu Titu Maiorescu (ministru al Instrucțiunii Publice la acel moment), care dorea să-l numească profesor de filosofie la Universitatea din Iași, dovedește că Eminescu își impusese din tinerețe regula de a cunoaște bine domeniul în care urma să-și desfășoare activitatea. Nu era interesat în primul rând de a obține atestatele necesare obținerii unui post, ci de a deține cunoștințe cât mai bogate în domeniu. Acesta este motivul pentru care, ca jurnalist, opinia sa avea o mare autoritate în epocă și a avut și după. Calitatea materialelor jurnalistice încredințate de Eminescu tiparului îl singularizează printre colegii lui de breaslă și a contribuit la crearea unui adevărat mit. Mitul reflectă însă, așa cum se vede, o realitate. Atunci când își exprima punctul de vedere asupra unei probleme, Eminescu o făcea pe baza unei cunoașteri prealabile a situației, și nu în funcție de interese și dispoziții momentane. Acest mod de a se raporta la problemele

¹⁷ D. Vatamaniuc, *op. cit.*, p. 52.

¹⁸ *Ibidem*, p. 54. Carey este economistul american Henry Charles Carey (1793–1879), iar List este economistul Friedrich List (1782–1846).

de actualitate a avut însă consecințe asupra sănătății sale, care s-a degradat accelerat în vremea cât a lucrat la *Timpul*.

Eminescu se supunea unei munci de documentare extenuante – aspect pe care Titu Maiorescu l-a punctat îndată după moartea poetului (vezi *supra*). El avea însă, totodată, la dispoziție și o „arhivă” alcătuită în timp, din vremea studenției, care i-a ușurat munca. „Când eram încă la Universitate, aveam o ciudată petrecere. Îmblam adesea ziua pe uliți, stând numai pe ici, pe acolo, la câte un anticar și răscolindu-i vechiturile, luam din cărțile lui tot ce-mi părea mai bizar și mai fantastic și venind apoi acasă, citeam și transcriam într-un caiet fragmentarium toate pasajele câte-mi plăceau” notează în caietul 2278 – însă în ceea ce a transcris nu se găsesc atât lucruri bizare și fantastice, cât informații valoroase și, uneori, de ultimă oră din știința și filosofia vremii. Între ele, intercalate aforisme sau analize originale deosebit de interesante.

De o importanță capitală pentru înțelegerea lui Eminescu din unghi filosofic este traducerea lui din *Critica rațiunii pure*. De fapt, există două traduceri, din perioade diferite. Compararea lor face foarte vizibilă anvergura evoluției capacității expresive a tânărului poet.

Faptul că Eminescu a tradus substanțial din Kant era știut de mult, însă abia editarea traducerilor sale de către Constantin Noica și Alexandru Surdu a arătat cât de importantă a fost munca depusă de tânărul poet¹⁹. De fapt, Eminescu nu realizează o simplă transpunere din limba germană în română a *Criticii rațiunii pure*; el creează, simultan, o terminologie filosofică, mai expresivă și mai nuanțată pe alocuri decât cea care a rezultat din acomodarea învățământului universitar românesc cu filosofia germană.

¹⁹ Mihai Eminescu, *Lecturi kantiene*, Editura Univers, București, 1977.

CIORAN ȘI PSIHANALIZA

MARIUS DOBRE

Cioran and Psychoanalysis. The paper examines the two attitudes toward psychoanalysis of the philosopher Emil Cioran (emphasizing his quality as an essayist philosopher, but also his quality of a highly informed person): on the one hand a hostile attitude, disparaging some of the therapeutical solutions of psychoanalysis or those people involved in this phenomenon, on the other hand a somehow favorable attitude towards Freud as the founder of the domain, likening him to the founders of religions, this being his only merit, since the “truths” he proposed seem to be simple figments.

Key words: psychoanalysis, essayistic philosophy, false science, religion founder.

Există prejudecata că avantajul (sau dezavantajul, după caz) de a practica filosofia eseistico-literară este că poți vorbi despre orice, poți să-ți dai cu părerea despre orice, fără a fi acuzat de incompetență. În fond, filosoful eseist este un fel de poet al ideilor, un filosof care vine să ne încante cu textele sale și deci nu este necesar să-i cerem socoteală asupra adevărului spuselor sale (că nu este întocmai așa am arătat în altă parte). De pildă, poate vorbi despre științe în orice fel dorește, așa încât nimeni nu-l va contrazice, dar nici nu-l va cita în manualele de fizică, chimie, matematică, la capitolele rezervate introducerilor sau definițiilor acestora.

Nu este aceeași situație atunci când filosoful eseist discută despre filosofie; acum el devine totuși un reper, întrucât trebuie văzut și un punct de vedere venit dinspre filosofia de tip eseistico-literar, alături de punctele de vedere ale filosofiei speculativ-sistematice și ale filosofiei logico-pozitiviste. De pildă, în manualele de filosofie de la noi, Emil Cioran este deseori amintit cu idei ce pot fi alăturate citatului următor: „Am întors spatele filosofiei când mi-am dat seama că e cu neputință să descopăr la Kant vreo slăbiciune omenească, vreo urmă adevărată de tristețe; la Kant și la toți filosofi”¹. (Așadar, filosofia, domeniu al rațiunii, ar îndepărta simțirea, singura importantă în desfășurarea universului, și ar îndepărta-o chiar de forma ei cea mai importantă, suferința.)

Să deschidem aici o paranteză mai mare legată de problema competenței în științe și filosofie. Puțini filosofi mai sunt azi citați de oamenii de știință (poate cu excepția filosofilor care se ocupă cu filosofia științei). Știința s-a închis, impunându-și propriile criterii de funcționare, la care filosofia nu mai are acces prin metodele ei sau pur și simplu e exclusă ca fiind inadecvată în debaterile contemporane asupra vechilor și

¹ Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 76 ș.u.

noilor probleme ale universului, unele deschise chiar de filosofie (precum natura universului, apariția lui etc.). Filosofia trebuie să fie prudentă atunci când extrage informații din științe, când preia exemple sau face analogii cu problemele dezbătute în științe, altfel putând fi acuzată de abuz intelectual². Nici oamenii de știință nu sunt ocoliți de tentația aventurii spre alte domenii, mai ales când sunt apreciați de marele public (când li se cere, în calitate de somități, să-și exprime opinia cu privire la probleme de interes intelectual general, dar care le depășesc domeniul de competență); este și cazul lui Stephen Hawking care (cel puțin într-un documentar TV asupra originii universului) nu mai putea face loc lui Dumnezeu înainte de Big-Bang, întrucât înainte de Big-Bang nu a existat timp, iar în afara timpului nu a existat nimic. (Presupunem că ideea a iritat cel puțin o serie de teologi.) A fost și cazul lui Einstein în anumite scrieri politice. Deci nume științifice foarte mari, nume precum Hawking sau Einstein nu pot fi considerate autorități competente în alte câmpuri decât cel al fizicii (precum teologia, sociologia, filosofia, politica etc., considerate „domenii ghinioniste” din pricina implicării multor personalități științifice în interiorul lor, implicări totuși necompetente)³. Este imposibil ca o singură persoană să fie purtător de autoritate epistemică în toate domeniile sau în foarte multe domenii (în vremea lui, Aristotel reușea această performanță, și chiar și Kant în vremea lui, dar știința era restrânsă pe atunci). Deși pot fi numiți oameni de excepție în domeniul lor, nume precum Einstein sau Hawking nu au legitimitatea de a fi autorități competente în alte domenii.

Revenind, filosoful eseistic pare a avea, așa cum spuneam la început, acest privilegiu, de a comenta ideile altor autori, din alte domenii, fără a fi acuzat de impostură. Cioran nu a făcut excepție. Vom lua aici doar cazul psihanalizei, unde Cioran a avut câteva intervenții ce nu par total incorecte sau depășite.

Psihanaliza este un subdomeniu al psihologiei, dorește ea însăși a fi tratată ca o știință, dar nu este agreată de psihologii ce au pretenția de științificitate al domeniului lor. Ce înseamnă pretenție de științificitate? Să luăm în considerare aici două criterii de științificitate ce apar frecvent în manualele de epistemologie: testabilitatea și comunicabilitatea. Conform primului criteriu, majoritatea conceptelor psihanalizei sunt greu testabile empiric. Supuse confruntării faptelor, experienței, ele rezistă greu. Cum putem testa empiric un concept precum „Complexul lui Oedip”? El nu-și dovedește nicicum universalitatea în psihologia umană, chiar dacă, prin anumite analize, s-a dovedit a fi prezent la unii copii, și nu este exagerat a spune, cum de altfel s-a și spus, că este o problemă mai ales a celui ce a inventat acest concept⁴. Prin comunicabilitate, științtii

² A se vedea scandalul ivit în Franța în urma dezvăluirilor despre unii intelectuali marcantți ce au folosit abuziv (incorect) anumite concepte sau teorii științifice. Vezi îndeosebi Alan Sokal, Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, 1997, și Jacques Bouveresse, *Prodiges et vertiges de l'analogie. De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Raisons d'agir Éditions, Paris, 1999.

³ J.M. Bochenski, *Ce este autoritatea? Introducere în logica autorității*, Editura Humanitas, București, p. 42–48.

⁴ Michel Onfray, *Le crépuscule d'une idole. L'affabulation freudienne*, Bernard Grasset, Paris, 2010, p. 40.

cer mijloace sigure de exprimare, matematice, statistice, ca în orice știință respectabilă; or, psihanaliza are la dispoziție doar mijloace de expunere obișnuite, specifice limbajului comun, spre deosebire chiar de anumite subdomenii ale filosofiei. Și din această cauză, teoria inventată de Freud a fost numită fie o disciplină „autobiografică”, fie o simplă și pură filosofie, o teorie subiectivă asupra condiției umane, ca orice altă teorie filosofică sau, mai bine spus, ca orice altă teorie filosofică având pretenția originalității subiective: „Freudismul este (...) precum spinozismul sau nietzscheismul, platonismul sau cartezianismul, augustinismul sau kantianismul, o viziune privată asupra lumii cu pretenție universală. Psihanaliza constituie autobiografia unui om ce își inventează o lume pentru a trăi cu fantezmele lui – ca orice alt filosof”⁵.

Psihanaliza nu se recunoaște totuși ca o filosofie, nu vrea să fie o simplă teorie subiectivă asupra condiției umane și are pretenția că științificitatea ei se poate proba prin efectele ei, prin rezultatele ei, adică prin faptul că vindecă anumite nevroze, de pildă, deci se testează într-un fel. Dar de aici până la a pretinde că e o știință este încă o cale lungă, se pare, și mulți contestă această pretenție, deși Freud a avut ambiția nu doar de a o situa printre științe, ci a o situa printre marile revoluții științifice, alături de cele ale lui Copernic și Darwin.

Psihanaliza nu este deci, în accepțiunile de mai sus, nici știință, nici filosofie, sau este și știință, și filosofie – un statut controversat. Dar intrigă și atrage publicul, are succes comercial... Nu ar trebui să ne mire că a intrat (accidental, totuși) și în atenția lui Cioran, dar și a altor filosofi, măcar din curiozitate intelectuală.

Mai trebuie spus că, în mare parte, filosofii, situându-se într-un domeniu al raționalității pure, nu agreează psihanaliza (se remarcă aici excepții notabile, cum ar fi freudo-marxiștii în Occident, la noi Lucian Blaga); rațiunea nu are acces direct la inconștient, deci inconștientul nu este demn de luat în seamă pentru unii filosofi. Cioran însă nu făcea parte dintre cei ce refuzau psihanaliza pe criterii raționale, el vorbea despre simțire, despre trăire, cum am văzut; dar și în această situație, simțirea, trăirea reprezintă ceva ce poți conștientiza, ceva prezent acum și aici, nu ceva inconștient, motiv pentru care el se dovedește a fi ostil psihanalizei. Tristețea sau suferința sunt elemente demne de a fi luate în considerare în mod conștient, s-ar putea spune în mod cioranian, pentru ca oamenii să înțeleagă importanța lor și să acționeze ei înșiși în consecință, în viața de zi cu zi, nu să le fie explicate, ele însele sau cauzele lor (eventual ivite din copilărie) de către un specialist psihanalist sau altul, urmând să aibă apoi o atitudine pasivă, de acceptare și conștientizare, rezultată din recomandările specialistului psihanalist.

*

Dar să-l urmărim în acest traseu spre psihanaliză pe Cioran însuși. Se impune însă la început o nouă paranteză. Cioran nu este un filosof ce se bazează doar pe lecturi filosofice fundamentale sau un filosof specializat pe un anumit domeniu filosofic, așa

⁵ *Ibidem*.

cum sunt mulți gânditori din zilele noastre (două moduri de a practica filosofia în zilele noastre datorate inflației uriașe de literatură filosofică; nu mai poți fi la curent cu absolut totul, ca în vremea lui Aristotel sau chiar ca în vremea lui Kant, trebuie fie să te specializezi, cum este cazul logicienilor, eticienilor, epistemologilor etc., fie să tratezi doar despre marii autori din istoria filosofiei, cum a fost cazul lui Noica). După mărturisirile sale, Cioran a citit enorm; ne dăm seama de acest aspect și din cărțile sale: el a citit mult, și a citit nu doar autori ce prețuiau prezența trăirii în demersul filosofic, așa cum am crede din cele expuse mai sus. Cei care l-au cunoscut îndeaproape mărturisesc de asemenea că era un om extrem de cult și putea discuta competent despre orice problemă de interes cultural. Așa că nu este de mirare că putem găsi printre reflecțiile sale publicate și anumite pasaje despre psihanaliză. De altfel, cam orice om de cultură preocupat și de aspectele psihologice ale vieții umane a citit măcar Freud din psihanaliză. Medicul vinează nu este greu de înțeles, folosește un limbaj comun, iar toate conceptele propuse de el sunt exprimate în limbajul comun; de ce ar fi prin urmare de neînțeles? Și, mai ales, de ce ar fi intangibil la comentarii venind ele de oriunde din lumea culturală? Criteriul competenței într-un anumit domeniu mai poate funcționa în legătură cu o teorie cu aură filosofică exprimată în limbajul comun?

Să revenim la Cioran. Noi ne-am oprit în acest articol doar asupra unor texte cioraniene pe care le-am observat în timp; aceasta nu înseamnă că am epuizat tema sau că nu ar fi posibile și alte interpretări la textele reperate de noi.

O primă observație legată de judecățile lui Cioran asupra terapiilor psihologice în genere. Terapiile psihologice, sugerează el, apar în societățile bogate, plictisite, liniștite, în căutare de rafinamente culturale, fără vreun pericol imediat; oamenii se plictisesc și suferă sau își găsesc diverse angoase; dacă ar interveni vreun pericol iminent, vreun obiectiv de supraviețuire, nevoia de terapii individuale ar dispărea, așa cum se întâmplă în societățile mici, unde există tot timpul probleme legate de ființa însăși a statului sau a societății (precum societatea românească din care provenea Cioran)⁶. Nu a apărut oare psihologia în țările dezvoltate în secolul XIX? (De fapt, științele în genere apar și se dezvoltă în societățile bogate, după cum se poate constata încă din Antichitate.) Iar psihanaliza nu apărut ea oare într-o Viena liniștită în care trăia Freud? Următorul aforism exprimă concludiv această idee: „Am putea măsura gradul de rafinament al unei civilizații după numărul de hepatici, de impotenți și de nevrozați”⁷.

O a doua observație se referă la opinia lui Cioran despre psihanaliză în particular, unde se simte imediat un soi de ostilitate; regăsim această idee într-o mărturisire (a se citi și autoanaliză) din *Mărturisiri și anateme*, chiar dacă referirea este strict la Freud și chiar dacă tragem concluzia dintr-un anumit context particular: „Dacă niciodată n-am avut încredere în Freud, de vină este tatăl meu: îi povestea mamei visele de peste noapte și îmi strica în felul ăsta diminețile”⁸. Desigur, pasajul este interpretabil pentru orice psihanalist, îndeosebi pentru că apare aici o mărturisire despre tatăl și mama lui;

⁶ Emil Cioran, *Silogisme amărăciunii*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 101.

⁷ *Ibidem*, p. 102.

⁸ Emil Cioran, *Mărturisiri și anateme*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 19.

ar trebui să aibă cumva legătură cu complexul lui Oedip, dar nu asta ne interesează aici, ci unele mici întâmplări care pot dezvălui poziția lui Cioran față de psihanaliză.

Altă mărturisire în acest sens – Cioran povestește că-i spunea unui psihanalist american cum îi plăcea să taie crengile uscate ale unui secvoia pe un domeniu al unei prietene; acesta interpretează această plăcere drept o răzbunare a lui Cioran pe respectivul arbore, în virtutea faptului că arborele va trăi mai mult; comentariul lui Cioran: „Uite-așa te scârbești pentru totdeauna de orice explicație *profundă*”⁹. Acestea sunt unele dintre mărturisirile oferite de el, pe care le putem lua drept simple exemple, comentarii la situații particulare. De fapt, însă, printre notele lui de jurnal, putem găsi și exprimări mai generalizatoare: „(...) genul de explicație pe care-l propune această pretinsă știință este ispititor, aparent complex și profund, iar în fond superficial și absolut arbitrar”¹⁰. Din păcate, psihanaliza, mai notează Cioran, are destul de mult succes la un public suspect: unii tineri, diferiți oameni „ce taie frunză la câini”, „falși medici”, „dezechilibrați de tot soiul”¹¹. Iar această atracție s-ar datora faptului că psihanaliza se distinge prin evidențierea unei „pornografii evasiștiințifice”¹². A rezolva totul cu ajutorul sexualității nu era o cale fericită în viziunea sa, deși uneori îi recunoaște sexualității perenitatea înăuntrul vieții, fiind „cel mai vechi exercițiu al viului”, iar cel nu s-a lăsat pradă ei a fost fie o „ființă aparte”, fie „o căzătură”, fie „un sfânt”¹³. De altfel, asupra sexualității, o temă importantă în psihanaliză sau cel puțin în psihanaliza freudiană, Cioran nu discută des din punct de vedere filosofic, iar atunci când o face, are un ton mai degrabă dezaprobat, disprețuitor (fiind o temă ce ar trebui lăsată în seama „ginecologilor și psihanalizatorilor”¹⁴). Ca trăire de moment, „delirul sexual” dă senzația unui infinit, dar, de fapt este o „imensă impostură, o uriașă minciună care se împropătează invariabil”¹⁵. Ca punct de plecare în vederea procreării, sexul ne înjosește și mai mult, ne apropie de animale, ne pune la nivelul naturii, fiind ridicol faptul că o ființă umană este rezultatul unei „gimnastici încununate cu un grohăit”. Sexualitatea nu ar trebui acceptată pentru alt scop decât plăcerea, ar trebui păcălită natura, nu ar trebui să procreezi: „te poți bucura de avantajele speciei, disprețuindu-le totodată”¹⁶. Doar pentru sentimentul de dragoste a avut în tinerețe cuvinte mai frumoase, dar numai din perspectiva intensității suferinței provocate de acesta: „Nefericirea în dragoste întrece în intensitate cele mai adânci emoții religioase. Ce e drept, ea n-a construit biserici; dar a ridicat morminte, morminte peste tot”¹⁷.

⁹ *Ibidem*, p. 130.

¹⁰ Idem, *Caiete III*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 37.

¹¹ *Ibidem*, p. 37.

¹² *Ibidem*, p. 37.

¹³ Idem, *Sfârtecăre*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 106.

¹⁴ *Detaliile minime și pasiunile dezlănțuite*, interviu cu Cioran realizat de J.L. Almira, republicat în *Convorbiri cu Cioran*, Editura Humanitas, București, 2004, p. 118.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 118–119.

¹⁶ Idem, *Tratat de descompunere*, p. 192.

¹⁷ Idem, *Amurgul gândurilor*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 33.

O altă atitudine potrivnică merită de asemenea menționată aici; psihanaliza ne distruge curiozitatea față de propria ființă, autocercetarea propriilor mistere sau a propriilor demoni: „Tehnică pe care o practicăm spre paguba noastră, psihanaliza ne degradează riscurile, pericolele, prăpăstiile lăuntrice; ne deposează de necurății, de tot ceea ce ne făcea să fim curioși de noi înșine”¹⁸.

Nici teoriile filosofice care preiau idei din psihanaliză nu îi plac lui Cioran; de pildă: „După ce ai citit într-o lucrare de inspirație psihanalitică că tânărul Aristotel fusese cu siguranță gelos pe Filip, tatăl lui Alexandru, fără să vrei, te gândești că un sistem cu pretenția de-a fi o terapeutică și în care se nascocesc asemenea ipoteze nu poate fi decât suspect, căci *inventează* secrete din plăcerea de a inventa explicații și vindecări”¹⁹.

A *treia observație* e legată cumva de atitudinea ușor favorabilă psihanalizei; îl găsim pe Cioran acceptând niște practici ce ar putea fi și pe placul psihanalizei, putând fi legate cumva tot de complexul lui Oedip; din nou în *Mărturisiri și anateme* (în această carte, avem mai multe referiri la psihanaliză; e posibil ca în această perioadă Cioran să fi citit iar psihanaliză), putem afla următoarele: „Retras la țară după moartea fiicei sale Tullia, Cicero, copleșit de mâhnire, își adresa lui însuși scrisori de consolare. Ce păcat că nu au fost găsite și, mai mult decât atât, ce păcat că această terapie nu a devenit curentă! E drept că, de-ar fi fost adoptată, religiile lumii dădeau de mult faliment”²⁰. Și despre întemeietorul psihanalizei găsește cuvinte favorabile; e drept că nu datorită noii sale metode de vindecare, ci forței lui de a întemeia un fel de nouă religie: Cioran amintește în acest sens de un psihanalist danez care suferea de migrene „persistente”, urmasă fără succes tratamentul unui confrate obișnuit, dar, odată ajuns la Freud, e lecut; și Cioran, admirator al întemeietorilor de religii, de imperii, de științe, nu putea să se dezmință: trage concluzia că apropierea de marele maestru l-a vindecat pe respectivul, era ca și cum l-ar fi întâlnit pe însuși Dumnezeu sau pe însuși întemeietorul de religie: „Să ne reamintim că Magistrul avea toate calitățile unui fondator de sectă deghizat în om de știință. Dacă i-au reușit tămăduiri, nu e atât datorită metodei, cât credinței sale”²¹. De subliniat încă o dată că admirația față de Freud nu se referă la *metoda* sa, ci la *capacitatea sa de a convinge* confrății, deci la abilitățile sale de retor, în sensul acela negativ de care vorbeau Platon și Aristotel despre sofisti. Această admirație se transformă altă dată în dispreț; da, Freud era un profet, dar unul care nu iubea adevărul, sprijinindu-se pe „exagerări monstruoase”: „E un profet, un șef de sectă, un reformator «religios». Și-a confundat mereu misiunea cu adevărul, în dauna celui din urmă. Nu se poate imagina un spirit mai puțin obiectiv, printre oamenii de știință, desigur. Avea în el ceva de fanatic, de om al vechiului Legământ”²².

Să deschidem aici o altă paranteză, fiind vorba, în cele de mai sus, de Freud în principal. În prima sa carte, Cioran schița un scurt portret al psihologului, care, în

¹⁸ Idem, *Silogisme amărăciunii*, p. 28.

¹⁹ Emil Cioran, *Mărturisiri și anateme*, p. 23–24.

²⁰ *Ibidem*, p. 29–30.

²¹ *Ibidem*, p. 30.

²² Idem, *Caiete III*, p. 39.

opinia noastră, s-ar potrivi de minune și întemeietorului psihanalizei, cel care a făcut primele descoperiri în acest domeniu analizându-și propriile experiențe psihice și trecându-le apoi pe seama altor oameni, având pretenția să le universalizeze. Redăm aici parțial pasajul, fiind extrem de relevant: „Arta de a fi psiholog nu se învață, ci se trăiește și se experimentează, deoarece nu există un complex de canoane care să-ți dea cheia misterele psihice (...). Nu ești psiholog bun dacă tu însuși nu ești un subiect bun de studiat, dacă materialul tău psihic nu oferă zilnic o complexitate și un inedit, care să excite curiozitatea ta continuă. Nu te poți iniția în misterul altuia, dacă tu însuși n-ai un mister în care să te inițiezi (...). Simțul psihologic este expresia unei vieți care se contemplă pe sine în fiecare moment și care în celelalte vieți vede numai oglinzi. Ca psiholog, consideri pe ceilalți oameni părți din tine, frânturi ale ființei tale”²³. Repetăm, nu a fost oare aceasta condiția lui Freud în situația sa de deschizător de drumuri? Chiar și unii critici, cum am văzut, îl acuză pe Freud de asemenea transferuri ilicite. Ne dăm seama, însă, după acest pasaj, că problema lui Cioran cu Freud nu era aceea că își transferase propriile trăiri, experiențe sau obsesii la alții, ci că o făcuse sprijinindu-se pe chestiuni mult prea personale, multe dintre ele neputând fi transferabile, neputând fi potrivite pentru alții; cu alte cuvinte, dacă îl înțelegem bine pe Cioran, Freud nu a avut totuși geniul de a valorifica acele trăiri ce puteau fi obiectivate în alții, cu toate că mulții săi discipoli și admiratori tocmai asta au spus.

*

În conferințele pe care le-am ținut despre Cioran până acum pe teme filosofice, am indicat *Convorbirile...*²⁴ sale cu diferiți jurnaliști sau filosofi interesați de scrierile lui ca fiind surse sigure pentru anumite teme ale gândirii sale. De ce? Pentru că în aceste dialoguri nu mai folosește fragmentul sau paradoxul ca în scrierile sale, ci spune direct și sincer opinia sa despre cutare sau cutare lucru. Este și cazul psihanalizei; iată deci în cele ce urmează ceea ce am putea considera drept o bună concluzie sau drept părerea sa clară despre psihanaliză: „Sunt cazuri în care tratamentul psihanalitic e indicat. Dar nu pentru toată lumea. Toate cazurile pe care le cunosc eu au sfârșit dezastruos. Eu mă interesez de psihanaliză ca fenomen al unei epoci, nu ca terapie. Și, până acum, după părerea mea, nu s-a interpretat psihanaliza ca etapă a civilizației: de ce a apărut acum? Ce sens are? Sunt convins că e un fenomen extrem de neliniștitor și de tulburător. Psihanaliza a ajuns și ea la opusul a ceea ce a vrut. A devenit din ce în ce mai vulgară”²⁵. Încă din tinerețe a avut convingerea că psihanaliza nu e potrivită pentru oricine și a avut convingerea că nu e potrivită nici în cazul lui, el considerându-se, să ne amintim, un om bântuit de obsesii și suferințe încă de la începutul vieții. Așa încât și-a găsit

²³ Idem, *Pe culmile disperării*, Editura Humanitas, București, 1990, pp. 199–200.

²⁴ *Entretiens*, Gallimard, Paris, 1995; *Convorbiri cu Cioran*, ed. cit.

²⁵ *Sunt un marginal metafizic*, interviu cu Cioran realizat de Jean-François Duval, republicat în *Convorbiri cu Cioran*, p. 45.

de timpuriu propria terapie²⁶ pe care a urmat-o până la sfârșitul vieții: această terapie a fost scrisul. Era un fel de *salvare prin mărturisire* a unor experiențe intense, încordate, „cu tendință de explozie”; chiar dacă salvarea era temporară, episodică, căci pot apărea mereu noi obsesii, scrisul este pentru el o terapie, ajutând la descărcare, la eliberare; expresia devine medicament, luând forma unei „răzbunări” împotriva lumii și împotriva sa, așa cum a spus el însuși în mai multe rânduri. Iar ca soluții alternative la psihanaliză, am putea crede urmând unele aforisme sau note ale sale, ca terapii eficiente pentru restul lumii (adică în afară de el) ar fi putut fi cele provenite dinspre teologie²⁷ sau dinspre filosofia morală, căci nu vorbea însuși Epicur de un fel de „angoasă în civilizație” în vremea lui și nu dădea el sfaturi despre cum să eviți suferința?²⁸

La final, să spunem că Emil Cioran își manifestă câteodată convingerea că psihanaliza va ajunge la un deznodământ nefericit pentru ea, chiar unul fatal; ea va fi cândva discreditată; din păcate, însă, ea a făcut deja răul, ne-a distrus „ultimele rămășițe de naivitate. Nicicând, după ea, nu vom putea să mai fim *inocenți*”²⁹. În această ordine de idei, există o sintagmă într-o altă carte a lui Cioran privind pierderea naivității omului prin psihanaliză; integrată aici, ar suna astfel: psihanaliza este știința care tratează copiii drept „perverși polimorfi”³⁰; și, cum toți am fost copii... Apariția psihanalizei nu a fost, pentru Cioran, benefică culturii sau științei; ea a complicat mai mult lucrurile și, în loc să ajute omul, așa cum au încercat în genere științele, artele și filosofia, ea l-a discreditat. În aceste exprimări expresive, retorice, precum cele expuse aici, Emil Cioran este convingător și pare a avea totală dreptate în discreditarea psihanalizei; însă mijloacele retorice nu trebuie să ne înșele, căci psihanaliza o avea ea păcatele ei, dar trebuie să fim conștienți că avem aici doar un punct de vedere, cel al lui Cioran, un gânditor educat sau autoeducat să țină cont doar de ceea ce se vede și se simte sau se gândește, adică de trăire sau rațiune; inconștientul rămâne pentru el o enigmă și emite opinii dure în acest sens, dar destul de persuasive din punct de vedere stilistic.

²⁶ Cioran, *Scrisul ca mijloc de eliberare*, în vol. *Singurătate și destin*, Editura Humanitas, București, 1991, pp. 238–239.

²⁷ Idem, *Caiete III*, p. 37.

²⁸ Idem, *Ispita de a exista*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 147.

²⁹ Idem, *Demiurgul cel rău*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 127–128.

³⁰ *Ibidem*, pp. 159–160.

ÎNVĂȚĂMÂNTUL ACADEMIC DIN ȚĂRILE ROMÂNE (II)

ȘERBAN N. NICOLAU

The Beginnings of Higher Education in Romanian Principalities (II). The study presents the main historical references that shaped the beginnings of academic education in both Danubian Principalities between the Mid-17th and early 19th Centuries. The first part explains the historical mechanism which established the post-Byzantine culture, through Modern and Old Greek, as the foundation of the commencements of higher education in the Romanian Principalities. The research follows the Neo-Aristotelian character of the initial attempts to establish higher education institutions in Wallachia and Moldavia to the Princely Academy in Bucharest and the gradual penetration of Western modern philosophical trends of the 18th Century. The present part of the research links the beginnings of Moldavian higher education to Cantemir Family, especially to the personality of Dimitrie Cantemir.

Key words: Greek, Latin, Neo-Aristotelian, Phanariot regime, educational reform, academy, higher education, Dimitrie Cantemir.

Învățământul academic din Moldova

La fel precum în Țara Românească, și în Moldova au existat încercări de înființare a unor școli superioare înainte de Academia Domnescă din Iași. Sunt cunoscute două asemenea școli, prima în limba latină sub Despot Vodă Heraclid (1561–1563), anume Colegiul de la Cotnari, care și-a încetat foarte curând activitatea în 1563 la moartea fondatorului¹, iar a doua înființată în 1640 sub domnia lui Vasile Lupu (1634–1653) în limba latină și greacă, transformată însă curând în școală cu predare în greacă, Colegiul de la Trei Ierarhi din Iași. Nu se știe cât a durat și nici împrejurările închiderii școlii, dar se cunoaște faptul că sub următorul domn, Gheorghe Ștefan (1653–658) sunt înlăturați în 1656 printr-un hrisov domnesc profesorii greci în favoarea vechilor profesori din Kiev care predau în latină².

Despre începuturile Academiei Domnești din Moldova, ca și în cazul Academiei din Țara Românească, au existat multe controverse istorice, dar documentele păstrate atestă indirect înființarea acesteia în 1707 în timpul domniei lui Antioh Cantemir

¹ Despot Vodă Heraclid (1511–1563), fiu de marinar grec din Samos, sau Creta după alte surse, cu oarecare instrucție căpătată în peregrinările sale aventuroase pe la universități și curți europene din Apus, era un protector declarat al protestantismului, și implicit al limbii latine, în slujba căruia pune și Colegiul de la Cotnari.

² Cf. A. Camariano-Cioran, *Academiile domnești din București și Iași*, București, Editura Academiei, 1971, p. 69.

(1705–1707), cu sprijinul a două mari personalități culturale ale vremii, Dimitrie Cantemir³, fratele său, și același patriarh al Ierusalimului, Hrisant Notara⁴, cel cu ajutorul căruia este reorganizată Academia Domnească din București sub Constantin Brâncoveanu⁵. Dificultățile începutului și împrejurările războiului ruso-turc din 1711 au făcut ca școala să-și înceteze activitatea, așa încât Nicolae Mavrocordat⁶, în timpul celei de-a doua domnii moldovene (1711–1716), apelează în primăvara lui 1714 la Patriarhul Hrisant Notara pentru reorganizarea învățământului invitându-l în Moldova⁷. Prin reorganizare, școala avea profesori de greacă veche și nouă, salariile acestora erau plătite din veniturile domnești, iar la școală putea veni „oricine va voi, fără vreo plată”, ceea ce însemna un învățământ gratuit pentru toți, inclusiv pentru fiii de țărani, fără nicio opreliște. Programa școlii cu materiile predate nu s-a păstrat, dar fiind întocmită de același patriarh sub unul dintre cei mai culti și elevați domnitori pe care i-au avut Principatele, care pe lângă acestea avea în plan și o tipografie la Iași după modelul valah⁸, se poate presupune că erau aceleași ca în Țara Românească. Împrejurările istorice și politice ale acelor vremi tulburi, precum mutarea de către turci în 1716 a lui Nicolae Mavrocordat pe scaunul Țării Românești în ajunul războiului turco-austriac (1716–1718), a făcut ca școala să nu mai funcționeze conform planurilor gândite de domn și patriarhul Ierusalimului, Hrisant Notara, cu toate că succesorul său în scaunul domnesc, Mihai Racoviță⁹ în a treia domnie moldoveană (1716–1726), a întărit toate hrisoavele referitoare la învățământ, pe care însă se pare că nu le-a respectat¹⁰.

Așa se face că următorul domn, Grigore al II-lea Ghica¹¹, găsim în prima sa domnie în scaunul Mușatinilor învățământul moldovean într-o mare nevoie, încearcă

³ Vezi *infra*, cap. *Dimitrie Cantemir*.

⁴ Vezi Ș. N. Nicolau, *Învățământul academic din Țările Române (I)*, în *Cercetări filosofico-psiologice*, anul IX, nr. 2, București, 2017, p. 23, n. 20.

⁵ Cf. A. Camariano-Cioran, *ibidem*.

⁶ Vezi Ș. N. Nicolau, *op. cit.*, p. 29, n. 40.

⁷ Potrivit *Cronicii Ghirculeștilor* (cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 71), după Bobotează la începutul lui 1714, un grup de boieri moldoveni trimiși de domnitor îl întâmpină la Focșani pe Patriarhul Notara.

⁸ Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 70; potrivit aceleiași cronici citate mai sus (*Cronica Ghirculeștilor*), cu ajutorul lui Hrisant Notara, domnul a înființat la Iași o tipografie care avea meșteri tipografi atât pentru limba greacă cât și pentru limba slavonă.

⁹ Mihai Racoviță a fost domn de trei ori în Moldova (1703–1705, 1707–1709, 1716–1726) și de două ori în Țara Românească (1730–1731, 1741–1744). Deși era boier român, înrudit, e drept, cu neamul bizantin al Cantacuzinilor, domniile lui au avut toate defectele domniilor fanariote, fără a avea în schimb meritele lor, distingându-se mai ales prin lăcomie, biruri mari și neglijență față de nevoile celor două țări, inclusiv față de cele ale învățământului.

¹⁰ Cf. A. Camariano-Cioran, *ibidem*.

¹¹ Grigore al II-lea Ghica, din familia de boieri români cu origini albaneze care a dat o mulțime de domni ai Principatelor Dunărene, a fost domn în patru rânduri în Moldova (1726–1733, 1735–1739, 1739–1741, 1747–1748) și în două rânduri în Țara Românească (1733–1735, 1748–1752). Deși în prima domnie din Moldova a scăzut birurile puse de lăcomia lui Mihai Racoviță, din cauza numeroaselor răscumpărări de domnii, a sfârșit prin a împovăra și el țara cu dări. A

îndreptarea lui tot cu sprijinul patriarhal de la Ierusalim al lui Hrisant Notara. Mai întâi construiește un local destinat Academiei Domnești, apoi rânduiește se pare patru forme de învățământ după limba de predare, pe care documentele vremii le numesc „școli”, câte una pentru limba greacă veche, limba greacă modernă, limba slavonă și limba română. Învățământul grecesc și cel slavo-român se făcea foarte probabil, căci lipsesc documente care să ateste aceste lucruri¹², în localuri diferite¹³. Domnul instituie o eforie a școlilor, din care făceau parte mitropolitul țării și marele vistier condusă de însuși Hrisant Notara, Patriarhul Ierusalimului, cu rolul de a controla aplicarea măsurilor domnești. Deopotrivă, Grigore al II-lea Ghica reface și situația financiară a învățământului, aflat în mare lipsă la acea vreme, printr-un buget anual a cărui constituire cădea în sarcina înaltelor fețe bisericești, a marilor boieri și dregători, dar și a negustorilor mari și mici, stabilind sume precise pentru fiecare¹⁴, și întărind toate acestea prin hrisov domnesc „pentru folosul localnicilor și al creștinilor veniți de aiurea, care ar voi să frecventeze fără plată și daruri pentru cunoștință, învățătură și creștere zisele școli”¹⁵. Reforma lui Grigore al II-lea Ghica, în ajutorul căreia se afla și

reparat numeroase mănăstiri și a zidit Mănăstirea Frumoasa și Mănăstirea Pantelimon în București. Pentru învățământul din Moldova însă, pe care l-a moștenit într-o stare jalnică din toate punctele de vedere, a fost o minte luminată și un adevărat ocrotitor și ctitor, atât prin măsurile de sprijinire a celor săraci și a celor străini care doreau învățătură, cât și prin rolul de sprijinitor și protector al grecismului balcanic și în genere al întregului Orient ortodox. Grigore al II-lea Ghica a continuat în acest sens linia generală a rolului pe care domnitorii celor două țări românești și-l asumaseră cu veacuri în urmă față de acest spațiu supus unei duble agresiuni, catolice și musulmane.

¹² Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 72. Singurele documente păstrate privind reorganizarea școlii moldovene din 1728 sunt actul patriarhal de întărire a măsurilor domnești al lui Hrisant Notara, un hrisov retrospectiv din 1747 al lui Grigore al II-lea Ghica și *Cronica Ghiculeștilor* în care se spune (p. 287): „În al doilea an al domniei sale [1728, n.n.], prin mijlocirea patriarhului Ierusalimului Hrisant, care se afla atunci în Moldova, acest domn a întemeiat [*reorganizarea* era numită la acea vreme adesea *întemeiere*, n.n.] la Iași școli cu cheltuiala sa, ca să învețe gratuit limbile elinească, grecească și moldovenească nu numai copiii oamenilor săraci, care nu puteau plăti dascăl, dar și copiii boierilor, și celor mai mari și celor mici, încă și din țări străine veneau aici să învețe carte. Pentru aceste școli domnul se cuvine să fie mult pomenit, căci socot că nu era în alte țări mai mare lipsă de învățătură ca în Moldova” (apud A. Camariano-Cioran, *ibidem*).

¹³ Cf. A. Camariano-Cioran, *ibidem*.

¹⁴ Acest sistem de finanțare a învățământului imaginat de Grigore al II-lea Ghica n-a funcționat după așteptările lui, se pare mai ales din cauza deselor schimbări ale dregătorilor, încât domnul a scutit preoții de orice impozite către stat în schimbul unui galben anual pentru școli. Sistemul a fost schimbat din nou de către Constantin Mavrocordat în prima domnie moldoveană (1733-1735), care trece în sarcina visteriei întreținerea Academiei. Sistemul era însă funcțional doar sub domnii cumpătați, sub cei risipitori care secătuiau visteria, precum fratele acestuia, Ioan Mavrocordat (domn al Moldovei între 1743-1747), dar deosebindu-se fundamental și de fratele său Constantin și de tatăl lor Nicolae, sistemul s-a dovedit un dezastru financiar pentru școli (cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 74).

¹⁵ Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 73.

mintea luminată și elevată a lui Hrisant Notara, era salvatoare și în același timp în pas cu vremurile, căci pe lângă reorganizarea Academiei Domnești de la Iași, care reprezenta învățământul superior, el a sprijinit și învățământul românesc și slavonesc. Faima învățământului academic moldovean, trecută de mult de altfel de hotarele țării dacă judecăm după străinii care veneau la Academia din Iași, era constituită însă acum de cursurile superioare de literatură clasică și filosofie¹⁶.

Pe lângă studiul limbilor elină și greacă modernă în Academia Domnească de la Iași, Constantin Mavrocordat, spirit cultivat și poliglot, introduce în a doua sa domnie moldoveană (1741–1743) și limbile latină și arabă, potrivit unui cronicar, prin arabă înțelegându-se probabil limba turcă. Acest lucru are o deosebit de mare importanță, acum reunindu-se în aceeași școală de grad superior studiul limbii culte a Orientului european, greaca, și studiul limbii culte a Occidentului european, latina, adică cele două limbi prin care s-a transmis modernității cultura antică clasică și care, alături de creștinism, au dat principalele componente ale identității culturale europene.

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea au avut loc nenumărate reorganizări și reforme ale învățământului din Moldova, așa cum s-a întâmplat și în Țara Românească, reorganizări care erau numite de regulă în documentele oficiale „înființări”. În funcție de mulți factori interni, precum era de pildă interesul și deschiderea culturală a domnului și a marii boierimi, și externi, precum erau de exemplu războaiele sau tulburările sociale ale veacului, școlile funcționau bine sau își întrerupeau vremelnic activitatea. Desele întreruperi erau datorate mai ales dificultăților financiare în care se găseau adesea aceste instituții, încât domnitorii căutau noi formule care să asigure material funcționarea acestora, mai ales că tendința era spre pătrunderea învățăturii în toate straturile societății și spre un învățământ gratuit. În această ordine de idei, trebuie reținut de pildă faptul uimitor și totodată rar pentru acea vreme, într-o țară feudală sub suzeranitatea Imperiului Otoman, al încercării de introducere în societatea moldoveană a unui învățământ obligatoriu. În 1749 primul mitropolit grec al țării, Nichifor, încearcă printr-o circulară să impună obligativitatea pentru copiii din păturile de jos ale societății de a merge la școală, reglementând și vârsta și durata studiilor, inițiative preluate și de urmatorul mitropolit al Moldovei, Iacob I Putneanul¹⁷.

Deși școala se lupta cu foarte multe probleme, în primul rând materiale, calitatea învățământului nu era deloc ignorată. Către 1759, printr-un hrisov dat de Ioan Teodor Callimachi, se ia în Moldova măsura desființării tuturor „școlilor particulare”, în fapt grupuri de tineri adunați în jurul câte unui profesor, adeseori fără pregătirea necesară și care nu se puteau compara cu profesorii din învățământul oficial al țării atent selecționați, recomandând totodată ca toți copiii să frecventeze Academia Domnească.

Mai trebuie spus că de regulă la preluarea domniei de către un domn mai luminat care-și dădea seama de importanța și necesitatea existenței școlilor în genere și a celor superioare mai ales, se făcea câte o reorganizare în urma unor controale care arătau starea de fapt a învățământului țării. Dar cauzele repetatelor reorganizări trebuie

¹⁶ Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 74.

¹⁷ Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.* pp. 75–76.

căutate și în faptul că, pe de o parte, legăturile cu Occidentul, în care se petrecea o vădită orientare către științele pozitive aflate în plin progres, erau din în ce mai strânse și, pe de altă parte, în legăturile strânse și influențele reciproce, inclusiv în privința învățământului, dintre Moldova și Țara Românească.

Potrivit Ariadnei Camariano-Cioran¹⁸, cea mai bună organizare dată Academiei Domnești din Iași în 1766 se datorează domnitorului Grigore Alexandru Ghica¹⁹, cu sfaturile și ajutorul învățatului grec Constantin Caraianis din Epir și al lui Nichifor Theotochis, întors din Apus unde făcuse studii, inițial profesorul odraslelor domnești și apoi profesorul Academiei. Un fapt demn de semnalat îl constituie acela că domnul nu avea numai grija învățământului superior reprezentat de Academia din Iași, ci deopotrivă și pe cea a școlilor românești din provincie, numind în fiecare eparhie și ținut câte un dascăl, pentru „ca toți creștinii țării acesteia, mirenii și copiii preoților să se procopsească cu învățătura și faptele bune”²⁰. Tot Grigore Alexandru Ghica ridică din temelie o clădire destinată numai Academiei lângă mitropolia ieșeană²¹. Dar aceasta reorganizare n-a dus la funcționarea normală a Academiei, mai ales din pricina războaielor, încât între 1771 când se redeschid cursurile și 1775 când revin la o funcționare oarecum normală, școala a funcționat sporadic²². La fel se dezorganizează învățământul în timpul războiului din 1788–1791 și din nou trebuie reorganizat, de data aceasta prin voința domniei și cu ajutorul mitropolitului Iacob Stamati al Moldovei. Această perioadă este considerată ca apogeul dezvoltării învățământului din Moldova, căci Iacob Stamati era un spirit luminat și un prelat cult care susținea cauza predării limbii grecești invocând faptul că și în academiile occidentale erau numeroși susținători ai înlocuirii limbii latine cu limba greacă socotită mai potrivită la „paradosirea epistemurilor”, adică la predarea științelor, care treptat înlocuiseră disciplinele din vechea programă de la începutul sec. al XVIII-lea²³.

¹⁸ Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 77.

¹⁹ Din hrisovul domnesc de reorganizare reiese că limba latină continua să fie studiată, deopotrivă limba română, că primul profesor nu mai era numit „filosoful”, ci „dascălul epistimurilor”, adică al științelor, că se formase o eforie a școlilor cu rol de control, că școala avea 20 de bursieri străini și săraci, iar de bibliotecă avea grijă un bibliotecar anume numit (cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 78).

²⁰ Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 79.

²¹ Cum s-a întâmplat și în Țara Românească, noua clădire a Academiei a fost ocupată după puțin timp de divanul Moldovei atunci când școala și-a încetat activitatea, așa precum în timpul războiului ruso-turco-austriac (cf. A. Camariano-Cioran, *ibidem*).

²² Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, pp. 79–80.

²³ Faptul că se punea un accent din ce în ce mai mare pe predarea științelor așa-zis pozitive nu înseamnă că erau neglijate disciplinele filosofice tradiționale de acum ale învățământului academic, căci din documentele rămase de la acea reorganizare reiese o egală atenție dată „sfintei filosofii”, ca și limbii latine atât de necesară înțelegerii pravilelor, dar și „pentru înbogățirea și îndreptarea limbii moldovenești”. Din aceleași documente mai aflăm și că școala avea 24 de bursieri care erau obligați să urmeze cursurile 6 ani spre a fi socotiți absolvenți. Tot atunci sunt

Despre primii ani ai secolului al XIX-lea lipsesc documente mai amănunțite ale situației școlilor. Se cunoaște de pildă faptul că la 1803 domnul Alexandru Moruzi printr-un hrisov a acordat ajutoare pentru 40 de bursieri săraci. În timpul războiului dintre 1806–1812, deși tulburată, școala nu-și va înceta activitatea, căci în 1808 este angajat pentru patru ani ca profesor director Dimitrie Govdelas, doctor al universității din Pesta, care predă aritmetica, algebra, geometria, cosmografia și cronologia cu istoricul cutremurelor. De altfel, încă din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea Nichifor Theotochis și Iosip Mesiodax introduseseră în școala de la Iași filosofia modernă și științele pozitive în pas cu secolul luminilor²⁴. Pentru învățământul în limba română este important anul 1813, când domnul dă aprobarea introducerii în Academia Domnească a unui curs superior de inginerie ținut în limba națională de către Gheorghe Asachi, ceea ce va marca începutul trecerii treptate de la învățământul superior în limba greacă la cel în limba română²⁵.

Paralel cu învățământul superior în limba română și independent de Academie, către sfârșitul celui de-al doilea deceniu al secolului al XIX-lea, este introdus la Iași sistemul de învățare lancasterian în limba greacă, sistem deja foarte răspândit în Anglia, multe țări europene și chiar în America, de către boierul Nicolae Rosetti Roznovanu²⁶. La școala lancasteriană deschisă de boierul Rosetti Roznovanu au învățat și foarte mulți absolvenți ai Academiei în dorința de a aplica metoda în activitatea lor ca profesori, între care și foarte mulți greci care au dus-o și au răspândit-o în mai toată Grecia balcanică și insulele ei. În Țara Românească, metoda a fost introdusă de către Ion Heliade Rădulescu, Daniil Tomescu și Teodor Paladi. Este important de amintit că pentru această metodă pedagogică, în cele două țări românești, au existat de la început manuale și materiale didactice în limba română²⁷. Paralel cu acest sistem se dezvoltă în capitalele Principatelor și învățământul în limba română datorită lui Gheorghe Asachi și Gheorghe Lazăr. La aceste școli românești veneau mulți foști elevi ai academiilor grecești care au format nucleul inițial al acestora.

În urma mișcărilor revoluționare care cuprinseseră nu numai Țara Românească la 1821 sub sabia lui Tudor Vladimirescu și a pandurilor lui, dar și întreaga zonă

obligați negustorii care aduceau cărți din străinătate să doneze câte un exemplar bibliotecii Academiei (cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 81).

²⁴ Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, pp. 85-86.

²⁵ Neavând de la început manuale de inginerie în limba română Asachi a ținut la început cursurile în limba franceză pentru ca în următorul an (1814) să țină primele cursuri în limba română (cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 86).

²⁶ Sistemul acesta de predare, numit și „învățare mutuală”, fusese creat de către pedagogul englez Joseph Lancaster (1771–1838) către 1798 într-o suburbie a Londrei, unde reușea să instruiască elementar și gratuit foarte mulți copii. Avea avantajul costurilor mici și posibilității instruirii unui număr foarte mare de școlari, dar dezavantajul că nu se putea aplica decât învățământului elementar, în cel superior nefiind potrivit, după cum s-a dovedit. A fost descris în amănunt de către autor în două lucrări, *Improvement in education* (Londra, 1805) și *The British System of education* (Londra, 1810). Despre inițiativa lui Nicolae Rosetti Roznovanu și aplicarea sistemului în Moldova începutului de secol XIX vezi A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, pp. 87–94.

²⁷ Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, pp. 93–94.

balcanică prin mișcarea națională eteristă grecească de eliberare de sub turci, Academiiile Domnești din Principate sunt desființate prin firman împărătesc, fiind socotite cu îndreptățire focar de răspândire a sentimentelor naționale și a ideilor noi filosofice și politice în pas cu vremea în rândul elevilor și a populației în genere. Acest învățământ superior din Academiiile Domnești de la București și Iași, tolerat atâta timp de Poartă, devenit încet dar sigur periculos pentru ordinea politică aproape feudală în care încremenise Imperiul Otoman, și-a arătat utilitatea inclusiv în această privință.

Dar desființarea oficială a celor două Academii, ca și răspândirea învățământului în limba română, n-a însemnat nicidecum dispariția celui în limba greacă sau a circulației cărților grecești pe teritoriul Principatelor. Învățământul în limba greacă s-a refugiat în multe școli particulare frecventate mai ales de fiii boierimii române, iar limba greacă a continuat să fie studiată după obicei în școlile românești oficiale alături de alte limbi străine europene²⁸.

*

Deși așa-zisul secol fanariot a fost adesea blamat, mai ales de către istoriografia comunistă ideologizată excesiv, trebuie spus că alături de petele întunecate, îndreptățit condamnate ale unor domnii negre pentru Țările Române, au existat și multe domnii care au dus la progresul acestora, iar capitolul important al învățământului este doar unul dintre ele. Afirmția, prea des repetată de către unii istorici chiar și acum, potrivit căreia învățământul în limba română începe cu Gheorghe Asachi este numai în parte adevărată. Este adevărat faptul că doar învățământul superior în limba română începe cu Gheorghe Asachi, dar se uită în genere faptul că în decursul întregului secol al XVIII-lea, adică în plin secol fanariot, paralel cu Academiiile Domnești în limba greacă din cele două țări a existat și un învățământ elementar românesc cu dascăli români. Dacă la începutul sec. al XVIII-lea școlile românești erau mai puține, numărul lor a crescut mai ales în a doua jumătate a acestuia încât practic nu exista oraș de provincie fără o asemenea școală în limba română. Domni fanarioți luminați, culți și cu mare grijă pentru învățământ, cum au fost de exemplu Nicolae Mavrocordat, Constantin Mavrocordat, Alexandru Ipsilanti sau Grigore Alexandru Ghica, iar aceștia nu sunt singurii, au înființat numeroase școli în limba națională. Faptul că a lipsit un învățământ superior în limba română se datorează și împrejurărilor că românii care aveau pregătirea necesară unei asemenea întreprinderi erau de regulă din rândul boierimii, prea puțin dispusă să îmbrățișeze o carieră didactică²⁹. La fel de des se uită și că hrisoavele domnești ale deselor reorganizări ale Academiiilor Domnești cuprindeau mai totdeauna și dispoziții pentru școlile românești de provincie, care se aflau tot sub jurisdicția statului.

²⁸ *Ibidem*, p. 95.

²⁹ Cf. A. Camariano-Cioran, *ibidem*.

Dimitrie Cantemir

Cea mai importantă personalitate culturală românească de la cumpăna secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea este fără îndoială Dimitrie Cantemir. S-a născut în 1675³⁰ ca fiu al viitorului domn al Moldovei Constantin Cantemir³¹ și al Aniței Bantăș³². Tatăl său s-a îngrijit să-i dea o educație cât mai aleasă, apelând la unul dintre cei mai vestiți dascăli ai acelor timpuri, călugărul și cărturarul cretan Ieremia Cacavela³³. Primii ani îi petrece în Moldova unde se pare că face primele studii ele-

³⁰ Deși unii istorici dau ca dată a nașterii 26 octombrie 1673, alții 1674, aceasta nu este cu certitudine cunoscută până în prezent. Dacă în 1688, când pleacă la Constantinopol ca garanție lăsată de tatăl său la Poartă, Dimitrie spune (în *Vita Constantini Cantemyri*) că avea 12 ani, ipoteza Ariadnei Camariano-Cioran, susținută și cu altă mărturie a lui Dimitrie Cantemir, că anul nașterii trebuie să fie 1675 este cea mai probabilă (vezi *infra*, n. 33)

³¹ Constantin Cantemir (1612–1693) făcea parte din familia Cantemireștilor, socotit de unii istorici ca un mic boier de țară, de alții ca provenind dintr-un neam modest de răzeși. Nu a avut înclinații de cărturar, spre deosebire de cea de-a treia sa soție, Ana Bantăș, care a avut o educație aleasă. A îmbrățișat cariera armelor unde s-a făcut remarcat pentru calitățile sale și a îndeplinit mai multe dregătorii înainte să ajungă domn. Deși era în general fidel Porții, era împotriva domniilor fanariote, ceea ce se pare că i-a adus sprijinul lui Șerban Cantacuzino, domnul Țării Românești, cu ajutorul căruia a și ajuns pe scaunul Moldovei (1685–1693). Ion Neculce (*Letopisețul țării Moldovei*) socotește că a fost ales de marea boierime a țării tocmai pentru că era bătrân (73 de ani), fără carte și fără avere, adică ușor de manevrat în interesul acesteia. A fost în conflict cu Constantin Brâncoveanu, care i-a urmat lui Șerban Cantacuzino pe tronul Țării Românești, și a făcut multe greșeli încercând să-și apere scaunul domnesc, între care și aceea de a-l condamna la moarte și executat în 1691 pe Miron Costin. Fiul său, viitorul cărturar Dimitrie Cantemir, i-a dedicat o carte (*Vita Constantini Cantemyri*) în care a încercat să-i reabiliteze oarecum memoria. În ciuda faptului că nu știa carte, a dat o educație aleasă și temeinică fiilor săi Antioh, fratele mai mare al cărturarului, și Dimitrie, amândoi viitori domni ai Moldovei.

³² Ana Bantăș provenea dintr-o veche familie moldoveană și era a treia soție a lui Constantin Cantemir. Spre deosebire de soțul ei, avea educație și știință de carte, lucru rar pentru o femeie în acele timpuri, pe care fiul său, Dimitrie Cantemir, o descrie ca pe o „femeie vrednică de pomenit printre cele dintâi femei ale veacului aceluia, știutoare de bună carte”.

³³ Potrivit Ariadnei Camariano-Cioran (*Jérémie Cacavela et ses relations avec les Principautés Roumaines*, în *Revue des études sud-est européennes*, Tome III, nr. 1–2, București, 1965, pp. 165–190), Ieremia Cacavela, profesorul lui Dimitrie Cantemir, s-a născut în Creta în 1643 pe vremea când aceasta era supusă Veneției, ceea ce l-a făcut pe Nicolae Iorga, alături de rezonanța negrească a numelui, să presupună o origine italiană a vestitului călugăr savant. Dar potrivit propriilor relatări, el era de origine greacă. După studiile primare în localitatea natală Rethymnon, fiind o fire aventuroasă și dornică de învățătură, el a ajuns trecând prin Londra în 1667 la Leipzig și apoi la Viena, centre universitare vestite și frecventate de mulți greci în epocă. Aici a studiat teologia, filosofia și medicina fiind remarcat pentru calitățile sale intelectuale deosebite de celebrul umanist din Leipzig Ioannes Olearius, cu care va și păstra multă vreme legătura. Se cunoaște dintr-o scrisoare către acesta că la 1670 se găsea în Viena. A întreținut corespondență și cu alți umaniști vestiți ai epocii și pe lângă faima de filosof, teolog și medic a căpătat-o și pe cea de poliglot, știind bine greaca, latina, ebraica și italiana. După obiceiul umanist al epocii și potrivit calităților sale deosebite, a fost interesat de toate domeniile, fiind considerat din timpul vieții

mentare și învață slavona, dar nu se cunosc numele dascălilor, apoi în 1688–1691 se găsește la Constantinopol unde îl înlocuiește pe fratele său Antioh ca garanție la Poarta Otomană lăsată de tatăl său domn al Moldovei. Acum învață latina și turca și acumulează o mulțime de cunoștințe din cele mai diverse domenii, potrivit propriei sale mărturii din *Vita Constantini*³⁴. Anul întoarcerii din prima ședere la Constantinopol (1691), când avea probabil 16 ani, reprezintă începutul celei de-a treia etape și cea mai importantă a studiilor lui Dimitrie Cantemir, când tatăl său îl cheamă pe Ieremia Cacavela, deja renumit pentru erudiția sa, să-i fie acestuia profesor. Dar Ieremia Cacavela nu i-a fost profesor numai fiului domnului, ci unei clase întregi alcătuită și din alți fii de boieri moldoveni într-o sală special dedicată acestui lucru la curtea domnească. În ciuda faptului că tatăl său era neinstruit, știm din mărturia fiului păstrată într-o scrisoare târzie către Cacavela unde rememorează acea perioadă că se interesa de câteva ori pe zi de mersul cursurilor, controlând și

un adevărat erudit. A fost profesor, egumen de mănăstire, predicator, traducător și scriitor în multe centre culturale europene, dar și în insula Corfu și la Constantinopol, unde îl găsim ca predicator al Patriarhiei Ecumenice, fără a se cunoaște cu precizie datele acestor împrejurări. Despre șederea la Constantinopol se știe că a fost înainte de venirea în Principatele Române chiar din mărturiile lui Dimitrie Cantemir, care corelate cu alte surse indică cel mai probabil anul 1678. Este aproape sigur că la 1686 se găsea în Țara Românească în timpul domniei lui Șerban Cantacuzino, ca scriitor, traducător al *Asediului Vienei* și ca egumen al Mănăstirii Plăviceni de pe valea Oltului, unde a stat până în 1688. Deși s-a afirmat că ar fi fost și profesor la Academia Domnească din București, nu există nimic cert care să ateste acest lucru, după 1688 pierzându-i-se urmele pentru câțiva ani. Deopotrivă se pare că nu este adevărată nici afirmația că ar fi fost profesor al Academiei Domnești din Moldova în timpul când era profesorul lui Dimitrie Cantemir. Din *Descrierea Moldovei* a lui aflăm că tatăl lui, Constantin Cantemir, îl invită în Moldova ca preceptor al fiilor săi și al altor fii de boieri moldoveni, iar Nicolae Iorga spune că „preceptoratul” lui Cacavela a fost un preceptorat de curte, adică fără legătură cu Academia ieșeană. Nu se știe precis datele între care Cacavela a fost profesorul lui Cantemir, căci nici acesta nu dă indicații precise. Se pare că în 1691, după întoarcerea lui Dimitrie Cantemir de la Constantinopol, unde stătuse trei ani (1688-1691) ca garanție a tatălui său față la Poartă, Cacavela trece din Valahia în Moldova și începe cursurile cu o clasă specială de fii de boieri din care făcea parte și Dimitrie, fiul domnului. De la acesta deprinde viitorul savant și cărturar foarte multe cunoștințe, Cacavela fiind un profesor a cărui știință de carte era demnă de oricare institut superior. Așa se explică și faptul dezvăluit de corespondența de mai târziu a savantului către profesorul său în care regretă acele vremuri și își exprimă gratitudinea pentru toate câte le-a învățat de la el. Cacavela a avut o influență importantă atât asupra lui Dimitrie Cantemir, cât și asupra tatălui acestuia, domnul țării, și a întregii familii și mediului cultural ieșean al acelor timpuri. Într-una din scrierile filosofice importante ale viitorului cărturar, *Mic compendiu asupra întregii învățături a logicii* (*Compendiolum*), este clară influența lecțiilor sale cu profesorul călugăr. A lăsat o bogată și erudită operă, între care trei lucrări de teologie dogmatică despre biserica orientală, numeroase traduceri de istorie care au circulat și în Principatele Dunărene și în Transilvania, și o lucrare de logică (*Institutio logices*) care deopotrivă l-a influențat pe tânărul Cantemir în lucrarea sa de tinerețe *Compendiolum*.

³⁴ *Ibidem*, pp. 170–171.

verificând modul cum se desfășurau³⁵. Cacavela își învață elevul mai întâi greaca și primele noțiuni de filosofie și cultură greco-latină, cam tot atâta cât se putea învăța și la Academia Grecească din Constantinopol. Preceptoratul lui Cacavela durează doar până în 1693, când după moartea tatălui său ajunge domn pentru câteva zile (sf. lui martie–mijlocul lui aprilie 1693), dar este prins de turci și dus din nou la Constantinopol.

Acum, la 18 ani, începe a patra etapă și ultima a studiilor sale. În capitala imperiului, unde Academia Grecească din Fanar iradia vechea cultură antică clasică, are ocazia să cunoască și o mulțime de intelectuali cu vederi filosofice și științifice dintre cele mai înaintate și în pas cu vremea. Despre această perioadă continuă controversile istorice, căci nu există certitudinea documentabilă că tânărul Cantemir a urmat cursurile Marii Academii din Constantinopol. Cert este că a urmat timp de opt luni cursuri cu Meletius³⁶, mitropolit al Artei și apoi al Atenei, înalt prelat erudit, care pe lângă cultura clasică, predându-i de pildă principiile lui Thales, îl inițiază și în filosofia mai nouă a flamandului Jan Baptista van Helmont³⁷. Potrivit lui Nicolae Iorga, tot Meletius este cel care-l formează pe Cantemir ca viitor istoric și geograf³⁸. Tot atunci îl cunoaște și face cursuri de filosofie cu el pe Iacomi de Moreea³⁹. Tot la Constantinopol învață limbile orientale, persana și araba, ajungând cu timpul să cunoscă 11 limbi și să fie socotit unul dintre cei mai mari poligloți ai vremii. Reușește să-l vadă pe fratele său Antioh Cantemir la domnia Moldovei în două rânduri (1696–1700 și 1705–1707), în prima domnie rămânând zălog pentru domn la Poartă. În a doua domnie a lui Antioh reușește să înființeze împreună cu acesta Academia Domnească de la Iași (1707)⁴⁰, cea mai importantă școală superioară care-și va pune amprenta mai bine de un secol, până în 1821 când este desființată prin firman împărațesc al Porții, împreună cu Academia Domnească din București, pe cultura întregului spațiu românesc și balcanic.

După o scurtă ședere în Moldova în 1700 se reîntoarce la Constantinopol pentru a ține piept intrigilor lui Constantin Brâncoveanu, domnul Țării Românești și dușmanul familiei, cel care-l îndepărtase prima dată de pe scaunul Moldovei. Într-un palat construit pe malul Bosforului se dedică studierii limbilor, filosofiei, muzicii turcești, pentru care creează chiar un sistem de notare, și scrierilor sale, bucurându-se în capitala imperiului de prestigiul unui poliglot și învățat enciclopedist cum era în fapt. În 1710

³⁵ *Ibidem*, p. 171.

³⁶ Vezi A. Camariano-Cioran, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs Professeurs*, Salonic, Institute for Balkan Studies, 1974, index, p. 762.

³⁷ Jan Baptista van Helmont (1577–1644) a fost medic, fizician și filosof flamand, căruia, în ciuda faptului ca era influențat încă de practicile alchimiste și magice ale Evului Mediu și Renașterii, iar știința experimentală era abia la începuturile ei, i se datorează numeroase descoperiri științifice, precum acidul carbonic, hidrogenul sulfurat, protoxidul de azot și multe altele.

³⁸ Meletius este autorul unei *Istории eclesiastice* și al unei *Geografii vechi și noi*.

³⁹ Cf. A. Camariano-Cioran, *Jérémie Cacavela et ses relations ...*, p. 172.

⁴⁰ Vezi *supra*, cap. *Învățământul academic din Moldova*.

primește domnia Moldovei, dar la izbucnirea războiului ruso-turc trece de partea rușilor și pierde domnia în urma victoriei turcești din 1711 de la Stănilești pe Prut. Este nevoit să se refugieze în Rusia până la sfârșitul vieții, stabilindu-se mai întâi, pentru puțin timp însă, la Harkov unde primise de la Petru cel Mare un mic domeniu și titlul de cneaz, pentru ca în 1712 să se stabilească la Moscova, primind de la țar un domeniu mai mare și un venit anual potrivit rangului său⁴¹. În 1699 se căsătorise cu fiica lui Șerban Cantacuzino, Casandra Cantacuzino (1681–1713), care moare însă la scurt timp după mutarea la Moscova (1713), rămânând singur până în 1719 când se căsătorește la Petersburg, unde-l urmasă pe Petru cel Mare, cu principesa rusoaică Trubețkoi. În această perioadă se ocupă mai ales de studiile și scrierile sale, intră în corespondență cu Leibniz, iar în 1714 este ales membru al Academiei din Berlin ca o recunoaștere a meritelor sale de cărturar și savant european. A fost foarte legat de țarul Rusiei, Petru cel Mare, căruia se pare că-i erau foarte utile și necesare sfaturile sale pornite din cunoștințe vaste și temeinice și din înțelepciune rafinată de lecturi filosofice, fiind unul din cei trei membri ai Consiliului Intim. Când curtea Rusiei s-a stabilit la Petersburg, Cantemir l-a urmat pe țar, la fel cum a făcut și în 1722 când acesta a pornit o campanie împotriva Persiei. A fost însă nevoit să se întoarcă în Rusia din pricina diabetului de care suferea și care i-a adus moartea în 1723 în plină putere la moșia sa Dimitrovca. Datorită marelui nostru istoric Nicolae Iorga, cel care s-a luptat pentru repatrierea rămășițelor lui, din 1935 osemintele acestui domn și savant român odihnesc acum la biserica Trei Ierarhi din Iași sub o lespede pe care stă scris: „Aici, întors din lunga și pre greaua pribegie înfruntată pentru libertatea țării sale, odihnește Dimitrie Cantemir, domn al Moldovei”.

Dimitrie Cantemir a scris foarte multe lucrări în mai multe limbi și în domenii diferite, între care cele mai cunoscute sunt următoarele:

- *Divanul sau gâlceava Înțeleptului cu Lumea sau giudețul Sufletului cu Trupul*⁴².
- *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago (Imaginea indescriptibilă a științei sacrosancte)*⁴³.
- *Historia incrementorum atque decrementorum Aulae Otomanicae (Istoria creșterii și descreșterii Imperiului Otoman)*, scrisă în limba latină, compusă în 1716, apărută pentru prima dată în limba engleză la Londra în 1734–1735 prin străduința fiului său, Antioh Dimitrievici Cantemir, sub titlul *History of The Growth and Decay of The Otoman Empire*, I–II, după care au urmat ediții în limba franceză (1743) și limba germană (1745). În limba română a fost publicată prima dată în 1876 (vol. III–IV din Dimitrie Cantemir, *Opere*, Societatea Academică) după copia făcută de Gr. Tocilescu în Rusia. Scrierea cuprinde două părți distincte, prima urmărind evoluția ascendentă a puterii otomane de la începuturile sale și sultanul Osman, întemeietorul imperiului,

⁴¹ Cf. N. Bagdasar, *Dimitrie Cantemir*, în vol. *Istoria filosofiei moderne*, vol. V, *Filosofia românească de la origini până astăzi*, București, Societatea Română de Filosofie, 1941, p. 4.

⁴² Vezi *infra*, n. 56.

⁴³ Vezi *infra*.

până la 1672 când Cantemir consideră că imperiul intră în faza lui de declin, iar a doua, mai restrânsă, cuprinzând perioada de la 1672–1712 unde sunt analizate și cauzele care ar putea duce la căderea puterii otomane. Cantemir analizează și posibilitățile popoarelor asuprite de a-și dobândi libertatea.

– *Hronicul vechimei a româno-moldo-vlahilor*, scris în limba latină și tradus chiar de Cantemir în limba română, compus între 1719–1722. Lucrarea cuprinde concepția lui Dimitrie Cantemir asupra formării poporului și limbii române și se bazează pe mai mult de 150 de izvoare românești sau străine în limbile greacă, latină, polonă și rusă. El susține originea latină a tuturor dialectelor românești și originea romană a populațiilor românești.

– *Descriptio Moldaviae (Descrierea Moldovei)*, scrisă în limba latină în Rusia între 1714–1716 la cererea Academiei din Berlin, tradusă în limbile germană, rusă, greacă și română. Este o cercetare interdisciplinară cu caracter enciclopedic care reunește elemente de geografie, etnografie, demografie, cartografie și chiar psihologie colectivă. În prima parte e prezentată geografia Țării Moldovei, cu relieful, bogățiile solului și subsolului și organizarea administrației țării. În partea a doua este descrisă politica țării, cu forma de guvernare, curtea domnească cu obiceiurile ei, oastea țării, justiția, clasele sociale și obiceiurile. A treia parte vorbește despre religia și cultura țării, tratând în mod special limba și literatura moldovenească.

– *Systema de religione et statu imperii turcici (Sistemul religiei mahomedane)*, lucrare scrisă în limba latină, compusă în 1722 la Petersburg, tradusă în limba rusă. Este o lucrare care descrie în șase părți viața spirituală a lumii islamice, a obiceiurilor și tradițiilor religioase. Sunt povestite viața și activitatea profetului Mahomed, este analizat critic conținutul Coranului, sunt comparate diferitele dialecte ale limbii arabe, obiceiurile și ritualurile religioase, viața socială și de familie, portul veșmintelor, sectele și ordinele călugărești care existau atunci în Imperiul Otoman.

– *Ioannis Baptistae Van Helmont Physices Universalis Doctrina (Doctrina fizică generală a lui Jan Baptista van Helmont)*⁴⁴.

– *Vita Constantini Cantemyri (Viața lui Constantin Cantemir)*, lucrare scrisă în limba latină între 1716-1718, tradusă în limba română și publicată ultima dată în 1996 cu o prefață a lui Virgil Cândea. Este o lucrare biografică despre Constantin Cantemir, tatăl savantului și domnul Moldovei în care încearcă să explice și unele dintre deciziile controversate ale domniei sale, cum este episodul uciderii lui Miron Costin. Este importantă pentru aspectele biografice privitoare la viața autorului, care altfel n-ar fi fost cunoscute.

Scrierile de filosofie sunt relativ puține, dar ating mai multe domenii, precum logica, ontologia, filosofia naturii, filosofia istoriei și a culturii, teoria cunoașterii, etica. Nu se poate însă vorbi despre un sistem filosofic elaborat. Cu toate acestea, concepția sa filosofică, dincolo de contradicțiile inerente unei elaborări nesistematice, stă la baza întregii sale opere.

⁴⁴ Vezi *infra*.

Compendiolum universae logices institutiones (*Mic compendiu asupra întregii învățături a logicii*⁴⁵) este o lucrare scrisă în limba latină, compusă în 1701, rămasă în manuscris, tradusă în limba română de Dan Slușanschi, cu un studiu introductiv de Alexandru Surdu și publicată în 1995. Lucrarea este o compoziție a tânărului Dimitrie Cantemir cu privire la întreaga logică clasică, tratând despre cele trei forme logice tradiționale, noțiunea, judecata și silogismul. Lucrarea este scrisă sub influența lecțiilor de logică cu profesorul său cel mai îndrăgit, Ieremia Cacavela⁴⁶, și a lucrării de logică clasică a acestuia, *Institutio logices ad mentem neotericorum philosophorum* (*Învățătura logicii spre folosul filosofilor moderni*). Astfel, potrivit lui Alexandru Surdu, orice analiză a conținutului lucrării *Compendiolum* trebuie făcută împreună cu tratatul lui Cacavela, *Institutio logices* constituind nu sursele sau izvoarele lucrării lui Cantemir, ci însăși materia lui⁴⁷. După o introducere la întreg tratatul, în care logica este numită „cheia celor mai ferecate porți ale filosofiei”, darul dumnezeiesc ca omul să se ridice de la păcatul inițial la cele cerești și la adevărata înțelepciune⁴⁸, este rezumat în trei cărți tratatul lui Cacavela⁴⁹. Clasic, pe linia vechilor comentatori greci⁵⁰, pentru Cantemir „logica este arta instrumentală a filosofiei, care se ocupă de *cuvintele ce semnifică lucrurile prin concepte* și după ale cărei reguli ordonate fiind instrumentele raționale, facem deosebirea dintre adevăr și fals”⁵¹.

S-ar putea, la o privire superficială, ca *Micul compendiu* de logică al principelui Cantemir să pară un simplu rezumat al tratatului maestrului său. În realitate încercarea lui „rămâne memorabilă prin exemplaritatea ei”, cum arată Alexandru Surdu⁵², căci el încearcă să întemeieze o cultură românească prin elaborarea unei lucrări de logică în

⁴⁵ Dimitrie Cantemir, *Mic compendiu asupra întregii învățături a logicii*, traducere din limba latină D. Slușanschi, studiu introductiv, note și indice Al. Surdu, București, Editura Științifică, 1995.

⁴⁶ Despre călugărul cărturar vestit în epocă, Ieremia Cacavela, și peregrinările sale în Țările Române, vezi *supra*, n. 33 și A. Camariano-Cioran, „Jérémie Cacavela et ses relations avec les Principautés Roumaines”, în *Revue des études sud-est européenne*, tom III (1965), nr. 1–2, București, Editura Academiei, 1965.

⁴⁷ Cf. Al. Surdu, *Studiu introductiv*, în Dimitrie Cantemir, *Compendiolum* ..., ed. cit., p. 28.

⁴⁸ Cf. D. Cantemir, *Compendiolum* ..., ed. cit., p. 94.

⁴⁹ Asupra modalităților prin care Cantemir a rezumat tratatul lui Cacavela *Institutio logices*, vezi Al. Surdu, *op. cit.*, pp. 71–77.

⁵⁰ Pentru comparație, în sinteza lui Ammonius (*In Aristotelis categorias commentarius* (CAG, vol. IV, pars IV), editat A. Busse, Berlin, 1895, p. 9, 17–18 (37b10–11), p. 230 în traducerea lui Constantin Noica (Porfir, Dexip, Ammonius, *Comentarii la Categoriile lui Aristotel însoțite de textul comentat*, București, Editura Academiei, 1968); subl. n.): „Scopul filosofului [Aristotel, n.n.] este de a trata despre *cuvintele ce semnifică lucruri* (περι φωνών σημαίνουσών πραγμάτων) prin mijlocirea gândurilor (διὰ μέσων νοημάτων)”.

⁵¹ D. Cantemir, *op. cit.*, p. 97 (subl. n.).

⁵² Cf. Al. Surdu, *Semnificația logicii în opera lui Dimitrie Cantemir*, în vol. *Vocații filosofice românești*, București, Editura Academiei, 1995, pp. 13–14.

latină, dar care urma să fie tradusă de el în românește⁵³ „pentru a pune astfel bazele raționale ale demonstrațiilor sale istorice (...) care s-au dovedit cu timpul corecte”⁵⁴. Deși acest lucru nu s-a întâmplat, Cantemir trebuie socotit ca primul creator de limbaj filosofic în limba română și în spiritul ei. Analiza pe care o face Alexandru Surdu în *Studiul Introductiv la Compendiolum* pentru o serie de termeni tehnici logici și filosofici în genere⁵⁵ confirmă modul în care caracteriza Constantin Noica încercarea principelui de a traduce „în adânc, în ființa lor, categoriile lui Aristotel, reînființându-le în limba română”⁵⁶. Neîmplinit potrivit intenției inițiale, planul său s-a făptuit în parte, căci în *Istoria ieroglică*⁵⁷ și în *Divanul*⁵⁸ avem numeroase exemple despre felul cum înțelegea Cantemir traducerea terminologiei filosofice în românește. Astfel, termenul „socotială”, care traduce latinescul *ratio* (λογος), adică ceea ce numim acum îndeobște „rațiune”, împreună cu toate derivatele sale substantivale („nesocoteală”, „nesoco-

⁵³ Cantemir vorbește la începutul *Istoriei ieroglifice* despre faptul că vrea să transpună „întreaga învățătură a logicii pre limba noastră” (cf. Al. Surdu, *op. cit.*, p. 14).

⁵⁴ Al. Surdu, *ibidem*.

⁵⁵ Cf. Al. Surdu, *Studiu introductiv*, în Dimitrie Cantemir, *Compendiolum* ..., ed. cit., pp. 79–82.

⁵⁶ Cf. C. Noica, *Rostirea filozofică românească*, București, Editura Științifică, 1970, p. 126: „Cantemir încearcă să traducă în adânc, în ființa lor, categoriile lui Aristotel, reînființându-le în limba română. El înțelege – aceea ce nu se mai observă întotdeauna – că în cele zece categorii zac întrebările cugetului. Conceptele cele mai generale ale cugetului nu sunt altceva decât întrebările lui fundamentale: ce este? cât de mare? unde este? când este? Atunci, în traducerea acestor categorii („zece forme supt carile Aristotel toate ființele lucrurilor cuprinde”, definește Cantemir) trebuie să cauți a păstra tocmai amintirea întrebării, ce apare deschis ca întrebare în aproape toate categoriile aristotelice elinești”.

⁵⁷ *Istoria ieroglică* (titlul complet: *Istoriia ieroglifică în doasprădzece părți împărțită, așijderea cu 760 de sentenții frumos împodobită, la începătură cu scară a numerelor streine tâlcuitoare*) a fost scrisă în 1705 la Constantinopol în limba română și publicată prima dată la București în 1883. Greu de încadrat, dacă nu imposibil, într-un gen literar, a putut fi socotită roman alegoric, poem eroi-comic în proză, pamflet politic în care este istorisită în cheie criptată disputa politică dintre Brâncoveni și Cantemirești. Așa cum arată V. Căndea (ed. de mai jos, p. 24), este de remarcat faptul că, spre deosebire de *Sacrosanctae* (1696-1700), unde aristotelismul este respins *ab initio*, aici poziția lui Cantemir față de peripatetism este mai binevoitoare, iar Aristotel „un greu și deplin învățător”, încât apar frecvent în *Istoria ieroglică* concepte precum „materie”, „formă”, „substrat”, „esență”, „accident” sau teoria „celor patru pricini (cauze)” (ediția critică în Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglică*, în *Opere complete*, vol. IV, editor Virgil Căndea, Editura Academiei, 1973).

⁵⁸ *Divanul sau gâlceava Înțeleptului cu Lumea sau giudețul Sufletului cu Trupul* a fost scrisă în limba greacă și limba română și tipărită la Iași în 1698. Este o scriere de tinerețe a lui Cantemir compusă sub influența creștinismului și a stoicismului antic pe vremea când se afla sub puternica influență a dascălului său Ieremia Cacavela, parte din ea sub formă de dialog între Înțelept și Lume. Este o scriere de gândire filosofico-teologică sau de filosofie practică, menită a da omului, care este creat de Dumnezeu ca stăpân al Lumii și nu ca sclav al ei, armele cu care să lupte pentru a se feri de păcat, salvându-și sufletul spre mântuire și viață veșnică (ediția critică în Dimitrie Cantemir, *Divanul*, în *Opere complete*, vol. I, editor Virgil Căndea, București, Editura Academiei, 1974).

tință”), verbale sau adjectivale („socotitoriu” pentru „rațional” (λογικοῦ) sau „puțin socotitoriu” pentru „nerațional” (ἁπυλλογιστοῦ)), au o mare folosire în *Divanul*, lucru pus de Virgil Cândea pe seama structurii argumentativ-demonstrative a scrierii. În *Istoria ieroglică*, unde apare mult mai rar, devenit termen tehnic și definit de Cantemir drept „sillogismos” (συλλογισμοῦ), are sensul de „raționament”, iar „socoteală adevărată” sau „socoteală dreaptă” are sensul de „raționament adevărat sau corect”⁵⁹. Un altul este termenul „ceință”, traducând greșit latinescul *qualitas* (ποιότης) într-o anume parte din *Divanul*, căci are la bază întrebarea „ce este?” (τι ἐστὶ) nu „ce fel de?” (ποῖόν) de unde provine ποιότης și pe care-l va transpune mai târziu corect prin „feldeință”⁶⁰, „cel mai riscat, totuși cel mai cuceritor” dintre ele, cum scria Constantin Noica⁶¹. „Ceință”, de la întrebarea „ce este?” (τι ἐστὶ), traduce latinescul *essentia*, adică ceea ce numim acum mult mai puțin sugestiv „esență”, și apare într-adevăr cu această semnificație în *Istoria ieroglică*⁶². În aceeași tendință de a crea termeni filosofici specific românești care să traducă conceptele fundamentale ale neoaristotelismului se înscrie și termenul „câtință”, care traduce grecescul ποσότης, adică ceea ce înțelegem acum prin „cantitate”, folosit atât în *Divanul*, cât și în *Istoria ieroglică*. Deopotrivă stau și cele cinci voci („glasuri” traduce Cantemir) ale lui Porphyrius, „genul”, „specia”, „diferența”, „propriul” și „accidentul”, pe care el le transpune prin „niamul”, „chipul”, „deosăbirea”, „hirișia” și „tâmplarea”, fără a fi ultimele exemple care se pot găsi în acest sens⁶³.

Mai trebuie amintite alte două lucrări de filosofie, scrise tot în tinerețe. Prima este intitulată *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* (*Imaginea indescriptibilă a științei sacrosancte*), scrisă în limba latină, rămasă în manuscris, compusă între 1696-1700, tradusă în românește și publicată prima dată în 1928 de N. Locusteanu sub titlul *Metafizica*. Este o lucrare de filosofie în care se încearcă reconcilierea filosofiei naturale sau fizicii cu principii teologice generale, mai precis teiste. Aici se poate observa interesul lui Cantemir pentru astrologie și științele oculte, ca și pentru gândirea teosofică a filosofului flamand Jan Baptista Van Helmont. A doua se numește *Ioannis Baptistae Van Helmont Physices Universalis Doctrina* (*Doctrina fizică generală a lui Jan Baptista van Helmont*) și este o lucrare scrisă în limba latină după 1698. Lucrarea conține notele de lectură din opera lui Van Helmont făcute de Dimitrie Cantemir înainte de a lua lecții despre acest filosof la Constantinopol cu Meletius, mitropolit al

⁵⁹ Cf. Al. Surdu, *op. cit.*, p. 79.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 80.

⁶¹ C. Noica, *ibidem*.

⁶² Cu precizarea lui Al. Surdu (cf. *ibidem*) că în *Scara numerelor și cuvintelor tâlcuitoare*, un fel de dicționar filosofic așezat la începutul *Istoriei ieroglice*, „ceință” (vol. IV, p. 61 în ediția V. Cândea) definită ca „singură ființa lucrului, ~~ceia~~ ce iaste” traduce pe „cfidditas”, adică latinescul *quidditas* (*quod quid erat esse*), transpunerea aristotelicului τοῦτ' ἐστὶν εἶναι (ceea ce era a fi), care nu se traduce simplu prin „esență”, ci mai degrabă prin „esență permanentă”, potrivit inspirației transpuneri a lui Șt. Bezdechi în Aristotel, *Metafizica*, București, Editura Academiei, 1965.

⁶³ Cf. Al. Surdu, *op. cit.*, pp. 80–81.

Artei și apoi al Atenei, înalt prelat erudit, care pe lângă cultura clasică, predându-i de pildă principiile lui Thales, îl inițiază și în filosofia mai nouă a flamandului⁶⁴.

Acestea sunt doar o parte din scrierile pe care Dimitrie Cantemir le-a lăsat și care dezvăluie o viață întreagă de muncă intelectuală și cercetare. O parte dintre acestea au fost cunoscute și apreciate în spațiul cultural românesc din timpul vieții cărturarului, altele, precum lucrările cerute de Academia din Berlin, au fost cunoscute încă de atunci în întreg spațiul cultural european unde s-au făcut numeroase traduceri în limbile europene de circulație. Trebuie spus de la început că în ceea ce privește editarea completă a operei sale problema s-a pus abia pe la începutul secolului al XIX-lea⁶⁵ și nu s-a încheiat nici în prezent. În bună măsură acest lucru s-a întâmplat din cauza circulației în spațiul românesc a unei versiuni a *Vieții principelui Dimitrie Cantemir*, apărută în 1789 împreună cu traducerea rusească a *Descrierii Moldovei*, potrivit căreia manuscrisele domnitorului român s-ar fi pierdut într-un naufragiu pe Marea Caspică în timpul campaniei din 1722 a lui Petru cel Mare în Persia. Această versiune a istoriei manuscriselor cantemiriene s-a dovedit încă de la începutul secolului al XIX-lea a fi doar o poveste.

Dimitrie Cantemir a fost unul dintre cei mai mari umaniști europeni ai vremii sale. Recunoașterea meritelor lui de către Academia din Berlin, al cărui membru a devenit în 1714, prestigiul cărturăresc de care s-a bucurat la curțile unor mari imperii ale timpului, corespondența cu unii dintre cei mai străluciți gânditori ai veacului dovedesc acest lucru. Deși a fost un spirit liber și original, concepția sa filosofică a fost influențată în tinerețe de două mari personalități, mai întâi de profesorul său Ieremia Cacavela și apoi de filosoful flamand Van Helmont. Cei doi reprezentau însă tendințe filosofice foarte diferite și într-o oarecare măsură chiar opuse. Teologul călugăr ortodox și medic Cacavela era înclinat spre logică și raționalism, în timp ce medicul și fizicianul Van Helmont era înclinat spre teosofie și spiritualism. Urmele acestor influențe se pot vedea în preocupările și scrierile lui Cantemir din perioadele în care s-au exercitat, ceea ce nu înseamnă că viziunea sa filosofică asupra lumii este o sinteză a celor două tendințe aproape ireconciliabile, ci mai degrabă o depășire spre o formă proprie rezultată și din multe alte experiențe și influențe, el devenind ceea ce fusese oarecum dintotdeauna, un umanist creștin luminat și raționalist.

Bibliografie

- N. Bagdasar, *Cantemir*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. V, *Filosofia românească de la origini până astăzi*, București, Societatea Română de Filosofie, 1941, pp. 3–20.
D. Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, București, Editura Academiei, 1964.
D. Bădărău, „Dimitrie Cantemir și Van Helmont”, în *Scrieri alese*, vol. I, București, Editura Academiei, 1979, pp. 177–206.
D. Bădărău, „Dimitrie Cantemir academician”, în *Scrieri alese*, vol. I, București, Editura Academiei, 1979, pp. 207–218.

⁶⁴ Vezi A. Camariano-Cioran, *Les Académies princières...*, index, p. 762.

⁶⁵ Cf. Al. Surdu, *Studiu introductiv*, în vol. Dimitrie Cantemir, *Mic compendiu asupra întregii învățături a logicii*, București, Editura Științifică, 1995, p. 9.

- D. Bădăraș, *Componenta geografică în enciclopedia lui Dimitrie Cantemir*, în *Scrieri alese*, vol. I, București, Editura Academiei, 1979, pp. 219–228.
- D. Bădăraș, *Le concept de loi historique chez Démètre Cantémir*, în *Scrieri alese*, vol. I, București, Editura Academiei, 1979, pp. 229–246.
- N. Bănescu, *Academia grecească din București*, Cluj, 1925.
- A. Camariano-Cioran, „Jérémie Cacavela et ses relations avec les Principautés Roumaines”, în *Revue des études sud-est européennes*, tome III, nr. 1–2, București 1965, pp. 165–190.
- A. Camariano-Cioran, *Academiile domnești din București și Iași*, București, Editura Academiei, 1971.
- A. Camariano-Cioran, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs Professeurs*, Salonic, Institute for Balkan Studies, 1974.
- Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, în *Opere complete*, vol. IV, editor Virgil Cândea, Editura Academiei, 1973.
- Dimitrie Cantemir, *Divanul*, în *Opere complete*, vol. I, editor Virgil Cândea, București, Editura Academiei, 1974.
- Dimitrie Cantemir, *De antiquis et hodiernis moldaviae nominibus și Historia moldo-vlachica*, în *Opere complete*, vol. IX, tomul I, editor Virgil Cândea, București, Editura Academiei, 1983.
- Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, în *Opere complete*, vol. VIII, tomul II, editor Virgil Cândea, București, Editura Academiei, 1987.
- C. Dima-Drașan, „Patriarhul Ierusalimului Hrisant Notara și cultura română”, în rev. *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Iași, anul LI, 9–12, 1975.
- A. Dumitriu, „Logica lui Dimitrie Cantemir”, în vol. *Istoria logicii*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1975, pp. 1051–1054.
- Sylvain Gouguenheim, *Aristotel la Muntele Saint-Michel*, București, Editura Nemira, 2011.
- I. Ionașcu, „Cu privire la data întemeierii Academiei domnești de la Sf. Sava din București”, în rev. *Studii. Revistă de istorie*, tom 17, nr. 6, București, 1964.
- N. Iorga, *Istoria lui Ștefan cel Mare*, București, Editura Minerva, 1904.
- N. Iorga, *Istoria statelor balcanice în Europa*, București, 1913.
- N. Iorga, *Istoria învățământului românesc*, București, 1928.
- N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, ed. a II-a, vol. I, București, 1928.
- N. Iorga, *Bizanț după Bizanț*, București, Editura Enciclopedică Română, București, 1972.
- C. Noica, „Aristotelismul în Principatele Române în sec. XVII–XVIII”, în *Studii Clasice*, vol. IX, București, Editura Academiei, 1967.
- V. Papacostea, „Originile învățământului superior în Țara Românească”, în *Studii*, anul XIV (1961), nr. 5.
- I. Aurel Pop, *Din mâinile valahilor schismatici*, București, Editura Litera, 2011.
- M. Popescu, *Colegiul Național „Sf. Sava” cea mai veche școală românească*, București, 1944.
- D. Russo, *Studii istorice greco-române*, vol. I, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1939.
- Al. Surdu, „Studiu introductiv”, în vol. Dimitrie Cantemir, *Mic compendiu asupra întregii învățături a logicii*, București, Editura Științifică, 1995.
- Al. Surdu, „Semnificația logicii în opera lui Dimitrie Cantemir”, în vol. *Vocații filosofice românești*, București, Editura Academiei, 1995, pp. 13–18.
- Al. Surdu, „Probleme logico-filosofice în scrierile slavo-române”, în vol. *Izvoare de filosofie românească*, București, Editura Biblioteca Bucureștilor, 2010.
- Basile Tatakis, *Filosofia bizantină*, București, Editura Nemira, 2010.

- Cl. Tsourkas, „Autour des origines de l’Académie greque de Bucarest (1675–1821)”, în *Balkan Studies*, tom VI, nr. 2, Salonic, 1965.
- Cl. Tsourkas, *Les débuts de l’enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l’oeuvre de Théophile Corydalée (1570–1646)*, II-ème édition révisée et complétée, Salonic, Institute for Balkan Studies, 1967.
- Cl. Tsourkas, „La vie et l’oeuvres de Théophile Corydalée (1574–1646)”, în Théophile Corydalée, *Oeuvres philosophiques. Tome I. Introduction à la logique*, Bucarest, Association Internationale d’Études du Sud-Est Européen, 1970.
- Cl. Tsourkas, *Începuturile învățământului filosofic și gândirii libere în Balcani. Viața și opera lui Teofil Corydaleu (1563–1646)*, trad. primei ediții (București, 1948), Craiova, Editura Aius, 2011.
- V. A. Urechia, *Istoria școalelor de la 1800–1864*, tom I, București, Imprimeria Statului, 1892.

PROBLEMA NATURII UMANE ÎN ANTROPOLOGIA ECONOMICĂ. AGENTUL RAȚIONAL ȘI MECANISMELE EMOȚIONALE ALE DECIZIEI

SERGIU BĂLAN

Human Nature in Economic Anthropology. The Rational Agent and Emotional Mechanisms of Decision. According to the neo-classical model from economic science and economic anthropology, man is a perfectly rational agent that makes decisions according to fixed and given preferences, in order to always maximize utility. But according to behavioral economists, this model is based on some unrealistic assumptions concerning the rational character of decisions. Moreover, neuroscience has recently proved that human's decisions are not based on reason but, according to Antonio Damasio's somatic markers hypothesis, on emotional mechanisms, therefore economic actors are emotional, rather than rational agents.

Key words: rational agent, utility, rationality, emotions, somatic markers.

Doi dintre cei mai importanți cercetători contemporani din domeniul antropologiei economice, Richard Wilk și Lisa Cliggett, consideră că în contextul actual al acestei discipline pot fi identificate trei orientări principale care îmbrățișează trei concepții diferite asupra naturii umane, așa cum se manifestă aceasta în contextul vieții economice:

„Credem că este posibil să ordonăm taberele teoretice din domeniul antropologiei economice în trei grupuri diferite, fiecare dintre acestea reprezentând o idee specifică despre natura umană fundamentală. Vom numi acestea idei *presupoziții* (*assumptions*), deoarece ele constituie punctul de la care cercetătorii își încep analiza, astfel că sunt precum axiomele geometriei, care sunt în sine nedemonstrabile. De îndată ce un antropolog acceptă un set de presupoziții, el poate să deducă din ele pe calea raționamentului soluții pentru o diversitate de probleme fără a încerca vreodată să dovedească ori să pună în discuție presupozițiile însele. Adevăratele controverse și dezbaterile înfocate din antropologia economică au drept origine dezacordurile subiacente cu privire la aceste presupoziții inițiale.”¹

Cele trei maniere diferite de a înțelege natura umană, despre care Wilk și Cliggett afirmă că pot fi identificate în antropologia economică sunt de fapt trei modele explicative ale comportamentului economic uman și ale fenomenelor legate de

¹ R.R. Wilk, L.C. Cliggett, *Economies and Cultures. Foundations of Economic Anthropology*, Boulder, Westview Press, 2007, p. 40.

alegerile și deciziile economice, construit fiecare pe baza unei idei specifice despre om: (1) ideea individului motivat de interesul propriu egoist, (2) ideea individului ca ființă socială și (3) ideea individului ca ființă morală, culturală. În cele ce urmează, ne vom ocupa de prima dintre aceste perspective teoretice, conform căreia omul este un agent eminentemente rațional, încercând să arătăm cum, în lumina descoperirilor recente din neurologie și științele cogniției, această ipoteză trebuie respinsă.

Mare parte dintre cercetătorii din domeniul antropologiei economice au aderat la punctul de vedere al economiei neo-clasice, în sensul în care apare acesta în definiția științei economice propusă de către economistul Lionel Robbins, care afirmă că „economia este știința care studiază comportamentul uman ca relație între scopuri și mijloace insuficiente (*scarce*) care pot avea utilizări alternative”.² Ea reprezintă o primă expresie a ceea ce va deveni apoi punctul de vedere al economiei neo-clasice, care s-a impus tot mai mult în a doua jumătate a secolului al XX-lea, fiind reformulat de către Robert Shenk astfel: „economia este știința socială care studiază modul în care oamenii decid să utilizeze resurse limitate sau insuficiente în încercarea de a-și satisface necesitățile, care sunt nelimitate”.³

În cartea sa din 1952, Melville Herskovits afirmă încă de la început că două elemente fundamentale, și anume insuficiența resurselor și fenomenul alegerii reprezintă „factorii speciali ai experienței umane care conferă științei economice rațiunea ei de a fi”.⁴ La rândul său, Harold K. Schneider consideră că problema fundamentală a antropologului care studiază omul din punct de vedere economic este aceea a modului „în care oamenii pun în relație resursele pe care le au la dispoziție cu scopurile pe care doresc să le atingă”. Mai recent, Stuart Plattner arată la rândul său că paradigma neo-clasică, în sensul teoretizat de Robbins ori de Samuelson și Nordhaus reprezintă fundamentul metodologic utilizat de către mulți antropologi în cercetările lor privitoare la instituțiile și comportamentele economice.⁵

În acest sens, o acțiune umană are caracter economic dacă presupune decizii privind alocarea de resurse insuficiente, care pot avea utilizări alternative, pentru atingerea unor scopuri al căror număr este virtual nelimitat. În cazul în care pentru atingerea unui scop, mijloacele nu sunt limitate, ori dacă anumite resurse nu pot fi utilizate decât pentru atingerea unui singur scop, ori dacă nu există scopuri alternative care să poată fi ierarhizate, atunci nu avem de-a face cu un fenomen de natură economică. Conform lui Lionel Robbins, în esența sa, comportamentul economic înseamnă alegere, decizie: „Atunci când timpul și mijloacele destinate atingerii unui scop sunt limitate și susceptibile de utilizări alternative și scopurile pot fi deosebite în

² L. Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 2nd Edition, Revised and Extended, New York, Macmillan and Co. Ltd., 1945, p. 16.

³ R. Shenk, *Definitions of Economics*, disponibil on-line la <http://ingrimayne.com/econ/Introduction/Defintns.html>

⁴ M. Herskovits, *Economic Anthropology. A Study in Comparative Economics*, New York, Alfred A. Knopf, 1952, p. 3.

⁵ S. Plattner, *Introduction*, în S. Plattner (ed.), *Economic Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp. 6 sq.

ordinea importanței, atunci comportamentul capătă în mod necesar forma alegerii”⁶. Ceea ce contează aici este conjuncția tuturor acestor elemente: nici resursele, nici scopurile nu au caracter economic în ele însele, ci doar *relația* dintre ele, atunci când are loc în termenii descriși mai sus, în contextul acțiunii decizionale a omului, care e îndreptată către atingerea unor scopuri, este aceea care le conferă acest statut.

De îndată ce, în tot ceea ce întreprind, oamenii au la dispoziție mijloace limitate, urmează că toate acțiunile lor care presupun alegeri sunt, în acest sens, economice. Aceasta este ideea pe care Robbins vrea să o exprime atunci când își consideră propria concepție despre economie ca fiind „analitică”, în sensul că ea nu delimitează sfera economicului alegând anumite acțiuni umane pe care le consideră ca elemente ale comportamentului economic, distinct de alte tipuri de comportament, cum ar fi cel religios ori cel artistic, ci consideră comportamentul uman ca pe un tot unitar, și se concentrează asupra unui *aspect* al său, cel economic. Consecința imediată este faptul că „în măsura în care prezintă această trăsătură [existența faptului alegerii, n.n.], orice comportament uman cade în sfera generalizărilor economice. Noi nu spunem că producerea cartofilor este o activitate economică, iar producerea filosofiei nu este. Mai degrabă spunem că, în măsura în care orice fel de activitate implică renunțarea la alte alternative dezirabile, ea are un aspect economic”⁷.

Resursele materiale de care oamenii dispun sunt limitate în mod fundamental de caracterul finit al lumii naturale, fizice în care trăim: rezervele de energie sunt finite, depozitele de minereuri sunt limitate, suprafața terenurilor cultivabile nu poate fi mărită la nesfârșit, durata vieții indivizilor nu poate fi extinsă nedefinit, capacitățile noastre fizice și intelectuale au limitele lor. Pe de altă parte, nu trăim doar într-o lume naturală, ci și într-una socială, care impune la rândul său o serie de limitări: există reguli privitoare la mijloacele ce pot fi întrebuințate pentru atingerea unor scopuri (așa încât nu totul este permis), la alocarea timpului, la accesul la anumite cunoștințe teoretice ori tehnologice etc.

La rândul lor, scopurile sunt virtualmente infinite, ceea ce nu înseamnă că anumite necesități ale unei persoane, cum ar fi cele care au ca obiect bunuri materiale, sunt nelimitate, ci mai degrabă că numărul și varietatea acestor necesități sporesc mereu, mai ales în contextul societății de consum, a cărei esență însăși constă în identificarea și mai ales în inventarea unor necesități noi, a căror satisfacere să intensifice consumul. Robbins Burling este de părere că există un sens în care se poate spune și despre majoritatea scopurilor că sunt afectate principial de o limitare: anumite lucruri dezirabile, cum ar fi prestigiul ori puterea politică nu pot fi dobândite decât în dauna celorlalți: a acorda putere politică sau prestigiu unei persoane, înseamnă a le refuza altora⁸. Același lucru se întâmplă însă și cu banii, ca și cu majoritatea bunurilor materiale, care nu sunt disponibile în cantități nelimitate, astfel că atingerea de către o

⁶ L. Robbins, *op. cit.*, p. 14.

⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁸ R. Burling, *Maximization Theories and the Study of Economic Anthropology*, în „American Anthropologist”, New Series, Vol. 64, No. 4 (Aug., 1962), pp. 802–821.

persoană a scopului de a le deține se face în dauna altora care și le doresc în aceeași măsură. Aici însă nu e vorba de o limitare a nevoilor, a scopurilor, ci pur și simplu tot de insuficiența resurselor: cu toții putem să ne dorim putere, ori prestigiu, ori bani, ori case de vacanță la munte, dar pur și simplu nu există suficiente resurse pentru satisfacerea nevoilor tuturor. Diferența este însă aceea că nu mai e vorba de resursele de care dispune un individ și de deciziile sale personale privitoare la alocarea lor, ci despre cele de care dispune societatea în ansamblu, și de modul în care ele sunt alocate prin decizia colectivă complexă ce rezultă din interacțiunea membrilor ei.

Singurele care nu se supun acestei limitări sunt scopurile de natură spirituală, unde avem de-a face cu dorința de a ne bucura de valori non-materiale, de lucruri care, după expresia lui Constantin Noica, „se distribuie fără să se împartă”: cu toții ne putem bucura în egală măsură de piesele lui Shakespeare, ori de simfoniile lui Beethoven, ori de ideile lui von Mises, fără a diminua din bucuria celorlalți. E adevărat că biletele la teatru, ori înregistrările pe disc, ori cărțile există în cantități limitate, dar aceasta înseamnă că insuficiența este a suporturilor materiale ale acestor valori, nu a valorilor însele, mai ales că o serie întreagă de elemente ale culturii nici nu au un suport material.

În mod obișnuit, știința economică tratează problema alocării resurselor limitate în societatea occidentală făcând referire la acele resurse și acele scopuri pentru care mecanismul pieței libere a stabilit prețuri ce pot fi exprimate în bani. Nu este însă obligatoriu ca mijloacele ori scopurile să fie obiecte materiale ori să fie măsurate în termeni monetari: „O femeie care își organizează activitățile gospodărești, un bărbat care își împarte timpul între cel petrecut cu familia și cel petrecut la club, copilul care alege între a juca baseball și a înălța un zmeu, un lider politic ce își distribuie favorurile și un om care oferă un festin prin care «risipește» alimente cu scopul de a dobândi prestigiu, cu toții iau decizii «economice», indiferent de faptul dacă banii sunt implicați în alegerile lor ori dacă au de-a face cu obiecte materiale sau nu”⁹. În consecință, din acest punct de vedere, aproape orice comportament uman presupune alegerea, alocarea de resurse limitate, fie că e vorba de bani, timp, energie, cunoștințe teoretice și abilități practice, pentru atingerea unor scopuri, indiferent dacă aceste scopuri rezidă în valori materiale, bani, prestigiu, confort, timp liber, sex ori satisfacții spirituale, și prin aceasta are un caracter economic, astfel că este posibil să privim orice societate ca pe un grup de indivizi angajați în procese de decizie economică.

În conformitate cu acest mod de a înțelege comportamentul uman, motivul pentru care indivizii sunt confrunțați continuu cu problema deciziei este faptul că ei doresc în mod natural să atingă un nivel cât mai mare de eficiență. Alegerile și deciziile privitoare la alocarea resurselor urmăresc obținerea unei cât mai mari satisfacții din utilizarea mijloacelor pe care le au la dispoziție. Aceasta este așa-numita „teorie a maximizării utilității”.

Conceptul de utilitate, care a devenit atât de important pentru economiști, a fost preluat de aceștia din filosofie, mai precis de la filosoful britanic Jeremy Bentham (1748–1832), considerat fondatorul curentului numit „utilitarism”. În cartea sa *Introdu-*

⁹ R. Burling, *op. cit.*, p. 811.

cere în principiile moralei și legislației (1781), Bentham afirmă că „natura a făcut ca omul să fie guvernat de două principii, durerea și plăcerea. Doar ele sunt destinate să stabilească ce anume ar trebui să facem și să determine ce vom face [...] Ele guvernează tot ceea ce facem, ce spunem, ce gândim [...]”¹⁰. Aceasta înseamnă că acțiunile umane sunt determinate de ceea ce el numește „principiul utilității”, fiind calificate în funcție de tendința lor de a spori ori de a diminua fericirea (plăcerea, satisfacția) tuturor indivizilor ori grupurilor afectate de ele. La rândul său, utilitatea reprezintă „acea proprietate prezentă în fiecare lucru, prin care el are tendința de a oferi beneficii, avantaje, plăcere, bine sau fericire (în cazul de față, toate acestea înseamnă același lucru) sau (ceea ce iarăși se reduce la același lucru) pe aceea de a împiedica apariția neplăcerii, a durerii, răului sau nefericirii tuturor părților ale căror interese sunt luate în considerare”, fie că e vorba de indivizi ori de grupuri¹¹.

În microeconomie, utilitatea unui lucru, fie că este vorba despre un obiect material sau nu, reprezintă o proprietate a sa care se traduce în satisfacția pe care dobândirea, posesia ori consumul acelui lucru o oferă unui individ ori unui grup, iar principiul fundamental despre care se consideră că determină acțiunile acestora afirmă că toate deciziile se fac în vederea maximizării utilității. Utilitatea poate fi gândită ca „utilitate totală”, concept ce se referă la satisfacția totală pe care o aduce consumul (ori posesia, ori dobândirea) unei anumite cantități dintr-un produs, ori ca „utilitate marginală”, idee ce are în vedere posibila afectare a gradului de satisfacție produsă de ceva atunci când se consumă (ori se dobândesc, ori se dețin) cantități mai mari ori mai mici din acel lucru. În acest din urmă caz, se consideră că acționează „legea utilității marginale descrescânde”, după care „utilitatea pe care orice consumator o obține din consumul unor unități succesive ale unui anumit produs scade pe măsură ce consumul total al produsului crește, în timp ce consumul tuturor celorlalte produse este presupus a rămâne constant”¹².

Principiul maximizării utilității afirmă deci că oamenii decid cu privire la alocarea resurselor limitate de care dispun, cu scopul de a urma acel curs al acțiunii care le va oferi cel mai înalt grad de satisfacție. Atunci când ei decid pentru o anumită variantă de acțiune în dauna altora, acestea din urmă sunt sacrificate, ceea ce ne conduce la ideea „costului de oportunitate”, concept care reflectă valoarea celei mai bune dintre șansele la care se renunță, astfel încât costul de oportunitate al unui lucru este dat de ceea ce se sacrifică pentru a îl obține. Spre exemplu, timpul sau banii pe care decidem să nu îi cheltuim urmărind un meci de fotbal, ci luând masa la un restaurant reprezintă costul de oportunitate al acelei mese.

Ideea de maximizare a utilității este la prima vedere simplă și funcțională, însă conceptul însuși de utilitate nu e deloc lipsit de ambiguități. Atunci când l-a propus,

¹⁰ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener, Batoche Books, 2000, p. 14.

¹¹ *Loc. cit.*

¹² Cf. R.G. Lipsey, K.A. Chrystal, *Economia pozitivă*, trad. rom. I. Ungureanu, C. Popa, O. Păduraru, S. Păduraru, T. Gulyash, București, Editura Economică, 1999, pp. 162 sq.

Bentham a vorbit și despre posibilitatea unui calcul comparativ al utilității diferitelor lucruri, așa numitul „calcul hedonist”, în care satisfacțiile obținute din partea a diverse lucruri sunt comparate în funcție de șapte criterii: (1) intensitatea, (2) durata, (3) certitudinea (sau incertitudinea) obținerii lor, (4) apropierea sau depărtarea în timp față de prezent, (5) fecunditatea (probabilitatea de a fi urmate de satisfacții de același tip), (6) puritatea (probabilitatea de a nu fi urmate de consecințe nedorite), (7) extensiunea (numărul de persoane care resimt satisfacția)¹³. Compararea diferitelor satisfacții în funcție de aceste criterii ar face posibilă o ierarhizare a utilităților diferitelor lucruri care fac obiectul alegerilor noastre. Este adevărat că în practică noi luăm decizii prin compararea utilității unor lucruri extrem de diverse, cum ar fi faptul de a lua masa la un restaurant de calitate, petrecerea unui sfârșit de săptămână la munte, cumpărarea unui bilet la concertul artistului preferat ori achiziționarea unui costum de haine. Acest lucru implică presupunerea că toate aceste lucruri și situații au o calitate comună, în funcție de care le evaluăm, că împărtășesc o trăsătură pe care decidem să o numim utilitate. Dar, după opinia lui Stuart Plattner, în acest caz avem nevoie de o unitate de măsură obiectivă a utilității, pentru că altfel noțiunea devine tautologică. Astfel, spunem că o persoană a cumpărat un bilet la concert în loc de o pereche de pantofi pentru că biletul are mai multă utilitate decât pantofii pentru persoana respectivă. Dar de unde știm că are mai multă utilitate? Din faptul că persoana respectivă l-a preferat în locul pantofilor¹⁴. Această unitate de măsură obiectivă însă nu există, astfel că și microeconomia neo-clasică a abandonat în general noțiunea de „utilitate cardinală” (care presupune existența unui standard de măsurare exprimat numeric, ce permite ierarhizarea cantitativă a utilităților). Ea păstrează totuși ideea de „utilitate ordinală”, ce exprimă faptul că, deși utilitățile nu pot fi măsurate în mod obiectiv și exprimate numeric, ele pot fi totuși comparate între ele și ierarhizate într-o ordine. Aceasta este însă o axiomă, o presupuziție, și nu o aserțiune dovedită, de îndată ce ea nu poate eluda obiecția lui Plattner amintită aici.

Pentru ca principiul maximizării utilității să fie funcțional, microeconomia trebuie să facă încă o presupuziție auxiliară, și anume aceea că indivizii acționează asemenea unor agenți raționali, care calculează comparativ utilitățile prezumtive ale diferitelor cursuri posibile ale acțiunii. Conform lui Stuart Plattner, aceasta înseamnă să presupunem că oamenii „(1) sunt ființe calculatorii care utilizează gândirea predictivă înainte de a acționa și își înțeleg propriile valori; (2) dețin, referitor la toate alternativele disponibile, cunoștințele necesare (care pot avea caracter probabilistic) despre costuri, venituri și randamentul investițiilor; (3) dispun de capacitatea de calcul necesară pentru a rezolva problemele privind maximizarea”¹⁵. Aceste presupuneri, arată Plattner, sunt însă extrem de nerealiste, ceea ce e totuna cu a spune că în realitate, oamenii nu sunt agenți perfect raționali, perfect informați cu privire la toate aspectele contextului decizional și nu au abilitățile de calcul necesare pentru a face predicții complexe.

¹³ J. Bentham, *op. cit.*, pp. 31 sq.

¹⁴ S. Plattner, *op. cit.*, p. 7, n. 9.

¹⁵ *Ibidem*, p. 8.

Am arătat într-un alt articol dedicat problemei raționalității agentului economic faptul că existența distorsiunilor cognitive, pusă în evidență de cercetările de economie comportamentală demonstrează că deciziile despre care teoria economică neo-clasică susține că sunt perfect raționale, în realitate sunt minate de tot felul de erori sistematice¹⁶. Dar am putea merge încă un pas mai departe, și să ne întrebăm dacă nu cumva chiar și această raționalitate limitată și sistematic distorsionată constituie o presupuziție prea generoasă: sunt până la urmă deciziile noastre produsul gândirii raționale, ori sunt ele fundamental determinate de alți factori, a căror natură nu e rațională, ci emoțională? Suntem mai degrabă asemănători personajului Mr. Spock, „vulcanianul” din serialul de science-fiction *Star Trek*, care se mândrește în repetate rânduri cu faptul că deciziile și acțiunile sale sunt întemeiate exclusiv pe exercitarea metodică și sistematică a gândirii logice, prin contrast cu cele operate de colegii săi pământeni, mereu afectați de idiosincrazii și emoții, ori mai degrabă ne asemănăm cu aceștia din urmă?

Un interesant răspuns la această întrebare ne este oferit de către neurologul american de origine portugheză Antonio Damasio, care a studiat în mod sistematic problema raționalității și a deciziei, utilizând în acest scop o serie de cazuri ale unor pacienți ai săi, dar și unele studiate de alți specialiști, care prezentau diferite afectări ale capacității de a opera decizii raționale, și care și-a prezentat concluziile într-o carte faimoasă apărută în anul 1994, *Eroarea lui Descartes*¹⁷.

Damasio pleacă de la un caz care a suscitat interes și a stârnit senzație din momentul în care s-a întâmplat, la mijlocul secolului al XIX-lea, și până în zilele noastre, cel al pacientului numit Phineas Gage. În 1848, Gage era maistru și conducea o echipă de lucrători însărcinați cu pregătirea terenului pentru construcția unei căi ferate în statul Vermont. Între misiunile sale era aceea de a lucra cu explozibili, utilizați la aruncarea în aer a obstacolelor, precum stâncile de mari dimensiuni, care nu puteau fi ocolite ori îndepărtate în alt mod. La data de 13 septembrie, după cum relatează ziarele vremii în maniera senzaționalistă rămasă neschimbată până azi, din cauza unei scăpări în îndeplinirea exactă a procedurilor de manipulare a pulberii, a avut loc o explozie accidentală care l-a rănit grav pe Gage: o bară de fier lungă de un metru și cu diametrul de 3 centimetri, cântărind 6 kilograme, a fost proiectată de jos în sus de forța exploziei și i-a penetrat acestuia obrazul stâng, orbita stângă, partea frontală a creierului și a ieșit apoi prin creștetul capului, aterizând după aceea la o distanță de 30 de metri¹⁸.

¹⁶ S. Bălan, *O perspectivă critică asupra ideii de raționalitate a agentului economic*, în „Revista de filosofie”, tom LXIII, nr. 3, 2016, pp. 259-268.

¹⁷ Cf. A. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, Avon Books, 1995 (first edition: Putnam Publishing, 1994); pentru traducerea românească, vide A. Damasio, *Eroarea lui Descartes. Emoțiile, rațiunea și creierul uman*, trad. rom. I. Tănăsescu, București, Editura Humanitas, 2004.

¹⁸ Craniul lui Gage și bara de fier se păstrează astăzi la *Warren Anatomical Museum* de la Universitatea Harvard, și simpla lor contemplare ne dă imediat o idee cu privire la gravitatea leziunilor

Abia de aici, însă, începe partea cu adevărat senzațională: nu doar că acesta a supraviețuit accidentului, dar nici măcar nu și-a pierdut cunoștința decât pentru câteva secunde, a fost capabil să se ridice singur de jos, să meargă și să vorbească, deși își pierduse o parte destul de mare a creierului. Cazul său „miraculos” a fost relatat în publicațiile de specialitate de către John M. Harlow, medicul generalist care l-a îngrijit începând din momentele imediat următoare și până la vindecarea completă (în măsura în care se poate vorbi de așa ceva în circumstanțele date) care a fost declarată la două luni după accident, având grijă să limiteze infecția inevitabilă a rănii, într-o vreme în care nu existau antibiotice, precum și să asigure buna drenare a ei¹⁹.

Motivele de uimire nu se opresc însă aici, ci „ele pălesc prin comparație cu modificarea extraordinară prin care personalitatea lui e pe cale să treacă. Dispozițiile lui Gage, preferințele și repulsiile sale, visurile și aspirațiile se vor schimba toate. Corpul lui Gage e viu și sănătos, dar un nou spirit este cel care-l animă”²⁰. Cu privire la comportamentul și personalitatea sa dinainte de accident, ni se spune că era un om echilibrat, rațional, moderat în atitudini și gesturi, înzestrat cu o deosebită forță de caracter, inteligent, ager, întreprinzător, energic și tenace în îndeplinirea tuturor obiectivelor și sarcinilor încredințate la locul său de muncă, fapt pentru care era cu deosebire prețuit de către angajatorii săi și de toți cei care îl cunoșteau îndeaproape. Din punct de vedere fizic, doctorul Harlow relatează că recuperarea pacientului său a fost „totală”: în mod cu totul surprinzător, simțurile îi erau intacte (deși își pierduse ochiul stâng, vedea perfect cu cel drept), nu prezenta paralizie a nici unei părți a corpului, nu i-a fost afectată abilitatea de a vorbi, aceea de a merge, ori dexteritatea cu care își utiliza mâinile. Din punct de vedere psihologic, însă, după expresia doctorului Harlow, „Gage nu mai era Gage”²¹. După cum se exprimă Harlow, echilibrul între facultățile intelectuale și „pornirile animalice” fusese pierdut: Gage a devenit schimbător, nepolitic, violent în limbaj și în comportament, nepăsător, încăpățânat, capricios, oscilant. Aceste schimbări au făcut ca el să nu-și mai poată continua activitatea de dinainte de accident, iar viața sa a intrat într-o spirală descendentă, deoarece era incapabil să mai îndeplinească în mod corespunzător orice sarcini ar fi primit, ceea ce l-a obligat să-și schimbe continuu locul de muncă, ajungând chiar în Santiago de Chile și Valparaiso, unde a fost vizitativ, ori, într-o vreme, subiect de atracție la circ. În aceste condiții, pe fondul unui alcoolism tot mai pronunțat, sănătatea sa a intrat în declin, marcată fiind de crize epileptiforme, și totul s-a sfârșit cu o ultimă criză majoră, care i-a adus moartea pe 21 mai 1861, la mai bine de 12 ani de la accident.

suferite de către acesta. Cf. M. Costandi, *The Incredible Case of Phineas Gage*, disponibil online la <https://neurophilosophy.wordpress.com/2006/12/04/the-incredible-case-of-phineas-gage/>.

¹⁹ Cf. J.M. Harlow, *Passage of an Iron Rod Through the Head*, în *Boston Medical and Surgical Journal*, no. 39, 1948, pp. 389–393, disponibil online la https://en.wikisource.org/wiki/Passage_of_an_Iron_Rod_Through_the_Head

²⁰ A. Damasio, *op. cit.*, p. 7.

²¹ *Ibidem*, p. 8.

După opinia lui Damasio, această discrepanță dintre personalitatea lui Gage dinaintea accidentului și aceea de după reprezintă cel mai izbitor aspect al acestui caz. Înainte, el fusese un om deplin responsabil, capabil să ia cele mai bune decizii în ceea ce îl privea, precum și să le ducă la îndeplinire cu perseverență. Era bine adaptat cerințelor sociale și morale, preocupat de imaginea și de statutul său în societate, ceea ce îl făcuse să fie apreciat de superiori și colegi. După accident, comportamentul său a devenit unul antisocial, grevat de încălcări ale eticii și convențiilor sociale, de decizii potrivnice propriilor interese, de lipsa de prevedere, planificare și preocupare pentru viitor. Gage nu mai era capabil de a opera decizii corecte, nici măcar neutre: deciziile sale nu erau vagi ori rezervate, ci erau întrutotul și în mod sistematic dezavantajoase pentru el însuși. Sistemul său de valori fusese complet bulversat. Un alt aspect surprinzător este faptul că toate acestea s-au întâmplat în condițiile în care Gage a rămas o ființă întrutotul rațională, deoarece alte facultăți ale minții (limbajul, inteligența, memoria, percepția) i-au rămas pe deplin funcționale, adică a avut loc ceea ce în neurologie se numește „disociere”²².

Pentru a suplini lipsa de informații mai detaliate cu privire la natura precisă a leziunilor suferite de creierul lui Gage (în condițiile în care Harlow nu era specialist în neurologie, descrierile sale sunt insuficient de precise) cu scopul de a înțelege legătura între ele și modificările comportamentale, o echipă de cercetători din care au făcut parte Damasio însuși, condusă de soția sa, Hanna Damasio, a realizat o reconstrucție computerizată a accidentului, utilizând craniul lui Gage și bara de fier, păstrate ambele în muzeul de medicină al Universității Harvard. Ceea ce ei au descoperit astfel a fost că leziunile au fost mai puternice în emisfera cerebrală stângă decât în cea dreaptă, și în sectoarele anterioare decât în cele posterioare, afectând cortexul prefrontal în regiunea ventro-mediană (partea creierului situată imediat în spatele frunții și deasupra cavităților orbitale), „într-o manieră care, după cum s-a confirmat și în cazurile moderne asemănătoare cu al lui Gage, determină deficiențe în ceea ce privește procesul de luare a deciziilor și de procesare a emoțiilor.”²³

Între cazurile moderne asemănătoare cu al lui Gage despre care amintesc autorii acestui studiu, cel mai interesant pare a fi cel al lui Elliot, un pacient al lui Damasio, care suferise o intervenție chirurgicală de îndepărtare a unui meningiom (o tumoră în genere benignă originată în membranele care acoperă creierul, numite meninge) apărut în zona mediană, în spatele orbitelor, care comprima lobii cerebrali de jos în sus, producând puternice dureri de cap. Odată cu îndepărtarea tumorii, a fost de asemenea îndepărtată, conform procedurii, partea afectată din țesutul lobilor frontali, iar operația a fost un succes. Spre surprinderea tuturor celor implicați, în urma operației, asemenea lui Gage, „Elliot nu mai era Elliot”, prezentând și el simptomele unei radicale schim-

²² *Ibidem*, pp. 11–12.

²³ H. Damasio, Th. Grabowski, R. Frank, A.M. Galaburda, A.R. Damasio, *The Return of Phineas Gage: Clues About the Brain from The Skull of a Famous Patient*, în „Science”, New Series, Vol. 264, No. 5162 (May 20, 1994), pp. 1102–1105.

bări de personalitate: dacă înainte de operație era un om echilibrat, capabil, conștiințios, în urma acesteia devenise delăsător, indolent, incapabil de a mai îndeplini chiar cele mai simple sarcini de lucru, fiind ușor distras de orice amănunt nesemnificativ, astfel că a ajuns în scurt timp în situația de a nu mai putea face față cerințelor de la fostul său loc de muncă, unul de funcționar, astfel că ajunsese în grija unei rude.

Damasio l-a supus unei întregi game de teste, pentru a încerca să înțeleagă ce anume se întâmplase. El a constatat că pacientul său realiza punctaje ridicate la testele de inteligență standard, demonstrând că are un intelect superior și funcțional, că memoria se menținuse un nivel elevat, percepția vizuală și abilitățile de înțelegere a limbajului erau normale: „pe scurt, abilitățile perceptive, memoria pasivă, memoria pe termen scurt, capacitatea de învățare, de utilizare a limbajului și de a efectua calcule aritmetice erau intacte. La fel de intacte erau atenția, capacitatea de concentrare asupra unui conținut mental cu excluderea altora, memoria de lucru.”²⁴ Damasio a observat de asemenea că Elliot părea să aibă o capacitate extrem de ridicată de a-și controla exteriorizarea sentimentelor și, investigând mai departe, a descoperit că de fapt această impresie se datora unui fapt surprinzător, conștientizat și de către pacientul său: el în realitate nu-și cenzura emoțiile, ci ajunsese într-o stare în care nu mai resimțea nici un fel de emoții. Lucrurile despre care era în mod rațional de acord că ar fi trebuit să-i producă reacții emoționale (inclusiv propria stare de sănătate), nu suscitau din partea lui nici un răspuns afectiv. Elliot ajunsese un fel de Mr. Spock: niciodată nu prezenta vreo urmă de iritare, furie, plăcere, plictiseală, nerăbdare, încântare ori frustrare.

În continuare, Damasio a încercat să afle cum anume s-ar descurca pacientul său în cazul unor teste care evaluează capacitatea de a lua decizii, așteptându-se ca aceasta să fie la rândul său serios afectată, date fiind informațiile pe care le avea despre modul în care acesta nu mai reușea să ia deciziile corecte în privința vieții sale sociale și personale. Spre surprinderea sa, Damasio a constatat că Elliot se descurca foarte bine în rezolvarea diferitelor dileme etice ori financiare: a făcut față cu succes testelor care presupun imaginarea diferitelor alternative de acțiune, celor în care se verifică abilitatea de a anticipa consecințele acțiunilor, celor în care se cuantifică abilitatea de a sesiza legătura dintre mijloace și scopuri, celor privitoare la capacitatea de anticipare a consecințelor sociale ale acțiunilor, precum și celor de evaluare a abilității de a formula judecăți morale. În ansamblu, Elliot a obținut un scor de 4 din 5, ceea ce e un rezultat excelent, indicând o gândire morală convențională avansată. Toate acestea erau însă adevărate doar pentru situațiile ipotetice prezentate de teste. Atunci când venea vorba de deciziile reale, care trebuie luate în viața de zi cu zi, Elliot rămânea la fel de incapabil de a le opera corect, după cum el însuși s-a exprimat, într-o manieră cu totul detașată: „Și totuși, după toate astea, eu tot nu știu ce trebuie să fac”²⁵.

Concluzia lui Damasio a fost aceea că există o legătură între incapacitatea de a simți emoții și incapacitatea de a lua decizii raționale în viața reală. Gândirea lui Elliot era una „la rece”, neafectată de nici un fel de emoție, ceea ce părea să-l facă incapabil

²⁴ A. Damasio, *op. cit.*, p. 41.

²⁵ *Ibidem*, pp. 44-48.

de a atribui uneia dintre alternativele de acțiune ce-ai stăteau în față o valoare mai mare decât a celorlalte, și astfel să o prefere în dauna lor: pentru el, toate erau la fel de atrăgătoare. Această gândire „la rece” funcționează bine atunci când trebuie să oferim răspunsuri teoretice la întrebări teoretice, dar nu mai este de ajutor în împrejurări reale, unde trebuie să alegem un curs al acțiunii preferabil față de altele.

Pentru a explica această legătură, Damasio a propus o nouă înțelegere a modului în care emoțiile influențează procesele cognitive: ar trebui, după opinia sa, să le interpretăm ca pe niște „markeri somatici”. Emoțiile sunt numite „markeri” deoarece se produc în legătură cu anumite situații individuale, reale ori anticipate, pe care le „marchează”, și „somatici” deoarece sunt resimțite la nivelul corpului (în limba elină, *σῶμα* – *soma* – înseamnă „corp”). Rolul markerilor somatici este acela de a asocia o stare emoțională cu o anumită alternativă de acțiune, utilizând în acest scop toate imaginile mentale conținute în memorie care sunt legate de împrejurări asemănătoare. Dacă memoria ne spune că o anumită acțiune ar putea avea consecințe neplăcute, atunci apare o emoție negativă care ne împiedică să alegem acel curs al acțiunii, în timp ce dacă asocierile sunt pozitive, apare o emoție plăcută, care ne îndeamnă să preferăm acțiunea respectivă în dauna alternativelor posibile.

„Pe scurt, markerii somatici reprezintă instanțieri speciale ale sentimentelor, generate de emoțiile secundare. Aceste emoții și sentimente au fost conectate, prin învățare, de viitoarele rezultate anticipate ale anumitor scenarii. Când un marker somatic negativ este suprapus pe un anumit rezultat viitor, atunci combinația funcționează ca un semnal de alarmă. Când este juxtapus un marker somatic pozitiv, ea devine în schimb un stimulente de acțiune.”²⁶

Damasio atrage atenția că n-ar trebui să considerăm din acest motiv că markerii somatici au rolul de a lua decizii în locul nostru, ci doar că ei elimină ori scot în evidență anumite opțiuni, adică ne ajută să ne dăm seama ce anume preferăm să facem și ce preferăm să nu facem. Absența markerilor somatici la pacienții care au suferit deteriorări ale cortexului prefrontal conduce la inabilitatea de a decide în situații reale care anume alternativă este preferabilă, deoarece niciuna nu suscită din partea agentului nici un răspuns emoțional. Damasio oferă multe alte exemple din propria experiență clinică, precum și din aceea a altor medici. Grăitor este cazul unui pacient al său din această categorie, pe care Damasio l-a pus involuntar în situația de a alege data și ora următoarei consultații, propunându-i două alternative. Comportamentul său în contextul dat a fost cu totul remarcabil: timp de jumătate de oră a enumerat foarte calm toate considerentele care l-ar fi putut determina să prefere una sau alta dintre variante, precum și argumentele raționale din spatele acestor considerente, fără a fi capabil să aleagă o dată dintre cele propuse. Atunci, Damasio a intervenit, propunându-i la întâmplare una dintre ele, iar pacientul a acceptat imediat,

²⁶ *Ibidem*, p. 174.

fără nici o reținere, foarte calm și prompt, fără a mai da vreun semn că l-ar interesa decizia luată și motivele sale²⁷.

Concluzia este una evidentă: în luarea deciziilor, emoțiile dețin un rol determinant, funcționând asemenea unui sistem GPS care ne orientează printre alternative, după expresia inspirată a lui David Brooks, fără ca agentul care ia decizia să fie conștient de acest lucru, iar în absența emoțiilor nici o alternativă de acțiune nu poate fi etichetată drept preferabilă față de alta: „Rațiunea și emoția nu sunt separate și opuse. Rațiunea este întemeiată pe emoție și este dependentă de aceasta. Emoția atribuie valoare lucrurilor, iar rațiunea poate opera decizii doar pe baza acestor valorizări. Minteă umană poate fi pragmatică doar pentru că în adâncul ei este romantică”²⁸.

²⁷ *Ibidem*, pp. 193–194.

²⁸ D. Brooks, *The Social Animal*, New York, Random House, 2011, ebook, Ch. 1: „Decision Making”.

WHAT IS THE VALUE OF PHILOSOPHY OF SCIENCE FOR HISTORY OF SCIENCE?

HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN

Abstract. The study proposes as a reflection topic the interrelation between philosophy of science and history of science. Presented as a reverse of the question developed in the *Structure of Scientific Revolutions*, this is an opportunity to discuss and nuance the descriptive, chronological and apparently linear and progressive approach of the history of science, as well as to assess aspects of the scientific progress and of the approach of scientific progress in contemporary terms. Philosophy of science contributes by general conceptualizations and perspectives that are establishing a second order of acknowledgement of knowledge, analysing concepts as *validity, methods, hypotheses, scope* of the theory of knowledge. Philosophy of science rejects the mirror of nature (R. Rorty) and contributes to the growth of knowledge and the history of science in a crucial manner via the concept and method of falsification (K. Popper). Philosophy of science conceptualizes selectivity of historical judgement. (P. Hoyningen-Huene). Philosophy of science contributed to history of science imposing the importance of meaning, conceptualization, hermeneutics and contextualization for the scientific endeavour.

Keywords: philosophy of science, history of science, scientific progress, knowledge, mirror of nature.

Introduction

This theme of reflection reverses, in our view, the Kuhnian question developed by the *Structure of Scientific Revolutions*. In this crucial book, Thomas Kuhn sustains that it is the merit of history of science to have emphasized the role of paradigms in the development of science. In our view, philosophy of science provides history of science first of all with settings, or with interrogated, or overpassed and cancelled foundations, with frameworks of conceptualization, all called to place in perspective and nuance, the descriptive, chronological and apparently linear and progressive approach of the history of science. Even more, the contribution of the former only improves the legitimacy of the latter and it does not cancel its legitimacy. Nevertheless, this rather general observation does not exhaust the proposed problem and the complete answer unfolds as following.

In order to capture the value of philosophy of science to the history of science is useful to define our terms. The history of science is the sum of the accounts of change documenting the progress of the scientific truth, or the actions taken to documenting main events in the development of these scientific domains. In the *Structure of Scientific Revolutions*, “science” is illustrated by instances of development in biology and physics. Biology and physics are selected because they embody the idea of objective truth brought about via empirical study but they do not exhaust the domains of knowledge and they are not perfect images of knowledge in its entirety. But who

selects these main events? Is it really the merit of the historian? It is the merit of philosophy of science which we define as the totality of inquiries on the foundations, the methodological views, the tests and justifications, as well as the implications of science to assign the place and the role of main events, more in their interpretation of relevance for a theory and process of knowledge, than within the narrow stream of disciplinary development.

What represents history of science for philosophy of science?

Both history of science and philosophy of science are concerned with the development of knowledge. Philosophy of science contributes by general conceptualizations and perspectives that are establishing a second order of acknowledgement of knowledge, concerned with concepts as *validity*, *methods*, *hypotheses*, *scope* of theory of knowledge (in general, not within the confines of the theories describing the atom, for instance), distinctions between *justified beliefs* and *opinions* in general, and other generalizations of knowledge to the history of science which is more likely to remain closer to the specificity of the domain historicized (e.g. the history of the science of engines from steam mechanisms to magnetic engines). An important part of the history of science is dedicated to the improvement of methods, experiments and perspectives (the rest being concerned as well with the theories of *knowledge of ... something*) and philosophy of science (concerned with knowledge as general and universal knowledge, or *knowledge that* in conformity with the Aristotelian distinction) is valuable to each of these parts in terms of conceptualizations and generalizations as well as in terms of actualization a nuanced and specified studied aspect.

Philosophy of science is interested in theories of knowledge that cannot be discussed only in terms of theories assigned to experiments or in terms of theories easily oriented from origin or beginners' level toward an ulterior level approximating the final level of the theory capturing the objective truth, while the history of science is largely oriented development of knowledge assessment. Philosophy of science is always situated at that "final" point, at a higher level of generalization: it is always describing the capturing and justification of the objective truth. This way, philosophy of science entertains a meta-theoretical dimension. History of science is always situated on the "road" *toward* the objective truth. In this respect, we can notice that the level of generalization in the enterprises of knowledge assessment increases from the history of science toward philosophy of science (human-centred theory of knowledge) and toward gnoseology (on the one hand, more metaphysical, and, on the other, which could be concerned also with the AI theories of knowledge).

Philosophy of science is able to conceive refusing the mirror of nature, while the history of science holds on to a "broken" mirror of nature ("broken", because historical mirroring of knowledge development is accompanied by the shadow of setbacks and fragmented evolutions) as we intend to explain further. We are referring to the concept of mirror of nature proposed by Richard Rorty, in a pragmatic approach to the philosophy of science as general theory of knowledge. The mirror of nature rejected in this work (*Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979) is the sum of consequences brought to the understanding of knowledge as (scientific and) objective truth through

the representational theory of perception and through the theory of truth as correspondence. These two fundamental epistemological theories are overpassed by Richard Rorty in a critical and somewhat surprising approach, which labels the problems generated by the above-mentioned theories as products of language games and not genuine philosophical problems.

R. Rorty interprets the Kantian contribution to the creation of “philosophy-as-epistemology” in a way in which illuminates our discussion concerning the value of philosophy of science to history of science. For Rorty, Kant raised “the science of man” from an empirical to an a priori level and this way succeeded to describe a self-conscious and self-confident philosophy-as-epistemology in three steps: first, Kant identified the central issue of epistemology as the relations between two types of representations (the concepts, “formal” and the intuitions, “material”) connecting the problems of knowledge and those of reason and of universals. These central relations are valuable to modern history of philosophy mostly conceived as a type of history of science. The second step was that Kant linked “epistemology to morality in the project of 'destroying reason to make room for faith' (that is, destroying Newtonian determinism to make room for the common moral consciousness), he revived the notion of a 'complete philosophical system,' one in which morality was 'grounded' on something less controversial and more scientific. [...] With Kant, epistemology was able to step into metaphysics' role of guarantor of the presuppositions of morality. Third, by taking everything we say to be about something we have 'constituted,' he made it possible for epistemology to be thought of as a foundational science, an armchair discipline capable of discovering the 'formal' (or, in later versions, 'structural,' 'phenomenological,' 'grammatical,' 'logical,' or 'conceptual') characteristics of any area of human life.”¹ With this third step, as Rorty argues, the meaning of *mirroring* becomes very clear: extracting knowledge, the theories of knowledge identify the formal characteristics of any area of human life, their ultimate structure, their logic, their grammar. This is precisely what Rorty parts the way with in a pragmatic approach inscribed in the traditions of Dewey, Wittgenstein II and Quine.

“In characterizing an episode or a state as that of knowing, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says.”²

Mirroring is undermined by conceiving the constitutive action of the mind³ and knowledge as justified true belief and as result of the relation between a person and a proposition (while Kant talked about inner representations in place of sentences, thus missing the pragmatic turn). The objective truth dissipates into a constellation of

¹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, pp.138–9.

² Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1963, p. 131 and R. Rorty, *op. cit.*, p. 141.

³ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 147.

necessary and contingent truths. Indicating that, philosophy of science offers history of science the grounds to distance from the centrality of mirroring in the assessment of the development of knowledge.

Philosophy of science proves the importance of the accuracy of representations and the difficulty of this enterprise. The accurate representations are the result of the perfect analogy between knowing and perceiving and a consequence of the unchallenged foundations of knowledge. The idea that the foundations of knowledge exist is inherited from Plato and indicates the analogy between knowing and perceiving, but in Rorty's perspective we should limit the analogy to knowing and perceiving justified beliefs, limiting the expectations for accurate representations. This is the only way we can distance the Eye of Mind from confused representations to focus on the clear ones.⁴ Russell's "logical form" and Husserl's "essences" (purely formal aspects of the world) attempted to capture the clear ideas, the accurate representations, and the foundations of knowledge: all examples of attempts of mirroring. And these attempts are far from securing mirroring success. Rorty quotes Quine according to whom "a necessary truth is just a statement such that nobody has given us any interesting alternatives which would lead us to question it."⁵

The conclusion of the Rortian incursion into a philosophy of knowledge, which places the accent on philosophy and pragmatism, too, is that to set the destination of knowledge in mirroring nature is at once not possible and not so relevant from the human knower standpoint. Rorty emphasizes: "The historian can make the shift from the old scheme to the new intelligible, and make one see why one would have been led from the one to the other if one had been an intellectual of that day. There is nothing the philosopher can add to what the historian has already done to show that this intelligible and plausible course is a 'rational' one. Without what Feyerabend called 'meaning invariance,' there is no special method (meaning-analysis) which the philosopher can apply. For 'meaning invariance' was simply the 'linguistic' way of stating the Kantian claim that inquiry, to be rational, had to be conducted within a permanent framework knowable a priori, a scheme which both restricted possible empirical content and explained what it was rational to do with any empirical content which came along. Once schemes became temporary, the scheme-content distinction itself was in danger, and with it the Kantian notion of philosophy as made possible by our a priori knowledge of our own contribution to inquiry (the schematic, formal element - e.g., 'language')."⁶ In this respect, though, the philosopher does something more than the historian: she is the one who places the quotation marks, functioning as the flat sign to a musical note, or, the grain of salt if you like, on the majestic clear ideas, on the permanence of frameworks knowable a priori.

In order to emphasize the value of philosophy of science for history of science, we are using the same expression, mirror of nature, with a slightly different and consequent

⁴ *Ibidem*, p. 161.

⁵ *Ibidem*, p. 175.

⁶ *Ibidem*, p. 272–3.

connotation: the refusal of the hegemony of the notions of *progress* and *truth* in scientific endeavours beyond their philosophical or more historical nature. Against this background, by the “relativization” of the notions of truth and progress, philosophy of science contributes to a more accurate and relevant image of the history of science.

We cannot say that the philosopher and the historian are in different worlds, with wildly different methods, visions, purposes, results and understanding of the Universe(s). The historian of science finds herself immersed within a sea of scientific problems and solutions, which are already ordered chronologically and which seem to be ordered progressively, too (because they move from obsolete definitions, methods, techniques and results to up-to-date definitions, methods and procedures in science), and other problems, newer, which may fit or not the previous narrative and which may have or not definite and accepted solutions. However, as we know from Thomas Kuhn⁷, history of science is rather a string of catchy “beans”: scientific actions, experiments, theories (events) which congeal in paradigms and form either one bean or another. Each paradigm includes problems and solutions as well as methods of problem solving, forming a totality, a vision on things a vision of on ideas and therefore a specific vision on what is knowledge. Even more, each “bean” is characterized by its own vision, its own Universe of scientific problems and solutions, in other words, the paradigms are incommensurable (the problems and the solutions proposed are different *in nature*). They lack common measure, because the “metre” of the scientific nature of a paradigm is not yet invented. The scientific paradigms that succeed one another are not more of the same view. They are different worlds, because they are founded on different manner of conceiving the world (in contrast to derived or opposed methods of conceiving the world). The Newtonian concept of mass (as property of the physical body) is not comparable to the concept of mass introduced by Einstein (mass is a correspondent of energy), not *because* the latter is more complete, deeper, or better tested. The latter concept conceived things in new and surprising ways, *although* it seemed to fit indeed better some other advancement in chemistry and in nuclear experiments.

The story of the succession of the *different* scientific types of theories told by the historian registers the diversity of the areas and of the components of knowledge, a body of knowledge composed by the results of science, as well as the surprising directions and turns taken by these theories, but the core of the meaning of scientific results from a meta-disciplinary (inter- and trans-disciplinary) perspective, the fact that there is a wider than disciplinary perspective on science, let us say, the paradigmatic and incommensurable character of theories even within the disciplines is rather the preoccupation of the philosopher of science. This aspect nuances the idea of scientific progress and that view of the glorious science smoothly and steadily conquering the “new territories” of the unknown. The historian of science shall always be interested to document scientific error, result and change, while the philosopher of science shall always be interested in the process of proposing clear and relevant theories, ideas,

⁷ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

conceptual frameworks and in testing their conceptions, ideas, theories etc. In this respect, philosophy of science provides the very “taxonomic key” for the material to be documented: the puzzle, its description *as puzzle* and the awareness of the provisory and tentative nature of its interpretation.

A brief anecdote brings an interesting perspective to the discussion. There was once a scientist who was studying fleas. She placed it on a white sheet of paper to see it better and told it: “Jump!” And that flea jumped. And tested again: “Jump!” And that flea jumped. The scientist tested again, and again, and again. Then, she cut flea's legs off. When ordered to jump, the flea jumped no more. The scientist wrote in her observation note-book: *A legless flea is deaf*.

What does this anecdote capture? A first consequence of the anecdote is *the puzzle* and its role in science: problematization, a suspicion of anomalies or an indication of difficulties (difficulties to be solved and difficulties implied). History of science documents the experiment as relevant, rather for routine and development of knowledge via accumulation, than for change. Second, the anecdote also emphasizes the limits of reason and the ruses of reasoning (interpretation), which is in this case as important as the identification of the puzzle and the care for the scientific conduct of the approach. And third, aberrant reasoning does not always present itself as such, in an obvious fashion. This is also the problem of the Gettier⁸ examples and the anecdote could qualify as a Gettier example itself.

Philosophy of science interprets the proposed puzzle opening or not avenues to reassess the premises and the results within or outside philosophical traditions and directions. Thomas Kuhn defined the *puzzle* as a synonym for *problem* and question into the scientific endeavour. The Popperian interpretation of the puzzle is a linguistic game deprived of substance. The puzzle is not just a linguistic game since the dimension of linguistic game entertained by a puzzle does not cancel its scientific content which is present and justifies its involvement in the scientific interrogation; in narrative of justification or in the narrative of discovery or in both, posed as part of a wider hypothesis or as the very starting point of an investigation. Kuhn's examples of puzzles are the transition processes from one world to another in child development at Piaget or the philosophical puzzles of the analytic-synthetic distinction at V.O. Quine.⁹ Here is the definition:

“Puzzles are, in the entirely standard meaning here employed, that special category of problems that can serve to test ingenuity or skill in solution. Dictionary illustrations are ‘jigsaw puzzle’ and ‘crossword puzzle,’ and it is the characteristics that these share with the problems of normal science that we now need to isolate. One of them has just been mentioned. It is no criterion of goodness in a puzzle that its outcome be intrinsically interesting or important. On the contrary, the really pressing problems, e.g., a cure for cancer or the design of a lasting peace, are often not puzzles at all, largely because they may not have any solution. Consider the jigsaw puzzle whose pieces are selected at random from each of two different puzzle boxes. Since that problem is likely to defy

⁸ E. L. Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis* 23, 1963, pp. 121–3.

⁹ Thomas Kuhn, *op. cit.*, p. vi.

(though it might not) even the most ingenious of men, it cannot serve as a test of skill in solution. In any usual sense it is not a puzzle at all. Though intrinsic value is no criterion for a puzzle, the assured existence of a solution is.”¹⁰

The second consequence of the anecdote is that science may have moved in a governing position for knowledge but beyond its aura of almightiness we still discover with less pleasure the hesitant, the back and forth, the tentative approach characteristic for science, on the one hand, and the paramount importance of philosophical conceptualization, on the other. “Normal science is a highly determined activity, but it need not be entirely determined by rules. That is why, at the start of this essay, I introduced shared paradigms rather than shared rules, assumptions, and points of view as the source of coherence for normal research traditions. Rules, I suggest, derive from paradigms, but paradigms can guide research even in the absence of rules.”¹¹ Philosophy of science only strengthens the contributions of history of science in this respect.

Kuhn emphasizes this interplay between coherence and incoherence in terms of paradigms and rules in research traditions as a contribution of the history of science to philosophy of science, while, in fact, the latter is responsible for the conceptual substance of paradigms and the conceptualization of paradigm succession, as well as for the substance of the notions of coherence and incoherence in research endeavours.

The very logic of the scientific discovery represents a subject for philosophy of science rather than for the history of science (and, however limited and relativized the value of the former to the latter). In a critical approach to the Kuhnian idea of puzzles and *avant la lettre* similitude, we think, to Richard Rorty's mirror of nature, Karl Popper explains:

“Language analysts believe that there are no genuine philosophical problems, or that the problems of philosophy, if any, are problems of linguistic usage, or of the meaning of words. I, however, believe that there is at least one philosophical problem in which all thinking men are interested. It is the problem of cosmology: *the problem of understanding the world—including ourselves, and our knowledge, as part of the world*. All science is cosmology, I believe, and for me the interest of philosophy, no less than of science, lies solely in the contributions which it has made to it. For me, at any rate, both philosophy and science would lose all their attraction if they were to give up that pursuit. Admittedly, understanding the functions of our language is an important part of it; but explaining away our problems as merely linguistic ‘puzzles’ is not. Language analysts regard themselves as practitioners of a method peculiar to philosophy. I think they are wrong, for I believe in the following thesis. Philosophers are as free as others to use any method in searching for truth. *There is no method peculiar to philosophy*.”¹²

¹⁰ *Ibidem*, p. 36–37.

¹¹ *Ibidem*, p. 42.

¹² Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London and New York, Routledge, 2002, pp. xviii–xix.

As already mentioned the analytic views of philosophy of science and history of science have in common the preoccupation for the growth of knowledge. The history of science offers no vision, no meta-interpretation, which could be relevant for a characterization of science and knowledge as well as for the *growth of knowledge* and would remain a chronicle of struggles and results if philosophy of science would not provide the frameworks of conceptualization and interpretation, however limited and relative (hence its value to the former). K. Popper shows:

“The central problem of epistemology has always been and still is the problem of the growth of knowledge. *And the growth of knowledge can be studied best by studying the growth of scientific knowledge.* I do not think that the study of the growth of knowledge can be replaced by the study of linguistic usages, or of language systems. And yet, I am quite ready to admit that there is a method which might be described as ‘the one method of philosophy’. But it is not characteristic of philosophy alone; it is, rather, the one method of all *rational discussion*, and therefore of the natural sciences as well as of philosophy. The method I have in mind is that of stating one’s problem clearly and of examining its various proposed solutions *critically*. I have italicized the words ‘*rational discussion*’ and ‘*critically*’ in order to stress that I equate the rational attitude and the critical attitude.”¹³

Karl Popper argues that philosophy of science contributes to the growth of knowledge and the history of science in a crucial manner via the concept and method of falsification. This sort of verification via falsification is a contribution of philosophy of science to history of science.

“The point is that, whenever we propose a solution to a problem, we ought to try as hard as we can to overthrow our solution, rather than defend it. Few of us, unfortunately, practice this precept; but other people, fortunately, will supply the criticism for us if we fail to supply it ourselves. Yet criticism will be fruitful only if we state our problem as clearly as we can and put our solution in a sufficiently definite form—a form in which it can be critically discussed. I do not deny that something which may be called ‘logical analysis’ can play a role in this process of clarifying and scrutinizing our problems and our proposed solutions; and I do not assert that the methods of ‘logical analysis’ or ‘language analysis’ are necessarily useless. My thesis is, rather, that these methods are far from being the only ones which a philosopher can use with advantage, and that they are in no way characteristic of philosophy. They are no more characteristic of philosophy than of any other scientific or rational inquiry.”¹⁴

With Popper, we come to realize that the growth of knowledge is a problem posed specifically by philosophy of science and by falsification philosophy of science contributed to a history of science “simplified” to the verified contributions to knowledge. Popper terms clearly the contribution of the philosophy of science to history of science:

“And although I believe that in the history of science it is always the theory and not the experiment, always the idea and not the observation, which opens up the way to new

¹³ *Ibidem*, p. xix.

¹⁴ *Ibidem*.

knowledge, I also believe that it is always the experiment which saves us from following a track that leads nowhere: which helps us out of the rut, and which challenges us to find a new way. Thus the degree of falsifiability or of simplicity of a theory enters into the appraisal of its corroboration. And this appraisal may be regarded as one of the logical relations between the theory and the accepted basic statements: as an appraisal that takes into consideration the severity of the tests to which the theory has been subjected.”¹⁵

Our observation concerning the reduction of history of science to verified knowledge results due to philosophy of science and falsification meets the observation made by Thomas Kuhn in appreciating history of science as the “chronicle of an incremental process”:

“In recent years, however, a few historians of science have been finding it more and more difficult to fulfil the functions that the concept of development-by-accumulation assigns to them. As chroniclers of an incremental process, they discover that additional research makes it harder, not easier, to answer questions like: When was oxygen discovered? Who first conceived of energy conservation? Increasingly, a few of them suspect that these are simply the wrong sorts of questions to ask. Perhaps science does not develop by the accumulation of individual discoveries and inventions. Simultaneously, these same historians confront growing difficulties in distinguishing the 'scientific' component of past observation and belief from what their predecessors had readily labelled 'error' and 'superstition'. The more carefully they study, say, Aristotelian dynamics, phlogistic chemistry, or caloric thermodynamics, the more certain they feel that those once current views of nature were, as a whole, neither less scientific nor more the product of human idiosyncrasy than those current today. If these out-of date beliefs are to be called myths, then myths can be produced by the same sorts of methods and held for the same sorts of reasons that now lead to scientific knowledge. If, on the other hand, they are to be called science, then science has included bodies of belief quite incompatible with the ones we hold today. Given these alternatives, the historian must choose the latter.”¹⁶

Philosophy of science discusses and interprets in order to restore meaning for the selectivity of historical judgement. As Paul Hoyningen-Huene emphasized, philosophy of science brings to the fore also the expression “selectivity of historical judgment” and the philosophical elements involved by a criterion of comparative historical relevance.¹⁷ He discerns that in Kuhn’s case, the criterion directs historical research and presentation away from “Whiggish¹⁸” historiography by postulating a hermeneutic reading of historical sources. For P. Hoyningen-Huene, Whiggish is any form of historiography that

¹⁵ Karl Popper, *op. cit.*, p. 267.

¹⁶ Thomas Kuhn, *op. cit.*, p. 2.

¹⁷ Paul Hoyningen-Huene, “Philosophical elements in Thomas Kuhn’s Historiography of Science. *Theoria*, vol. 75, 2012, pp. 281–292.

¹⁸ It is Whiggish whatever is animated by a view that sees history on a path of inevitable progression and interprets the past in the light of the present.

assumes scientific progress.¹⁹ His argument explains that a postulate of hermeneutic reading for historical sources implies some sort of internalism, some sort of rationality of scientific development, and historical realism.²⁰ P. Hoyningen-Huene describes a portrait of Whiggish historiography and consequently a portrait of the contributions of philosophical principles to history of science grounded in Kuhnian ideas, although Hoyningen-Huene considered that Thomas Kuhn opposed to every entry of this matrix. Within this matrix history of science has ascribed a specific function, addressing the improvement of present science, insisting on the clarification of contemporary methods, notions and concepts²¹, it identifies the origins of contemporary science in the past²² (in the similar manner in which past science contains “the germs of present science” and it emphasizes “individual men of genius,”²³ while producing “hero-myths”²⁴.

There are other characteristics completing the above mentioned matrix: history of science describes historical episodes as stories that oppose the good and the bad, the progressive and the reactionary, “real” science and metaphysics²⁵, emphasizing the decisiveness of experiments in concluding the theoretical confrontations²⁶. In the perspective of Hoyningen-Huene²⁷, Whiggish historiography considers that there was only one Scientific Revolution characterized by the emergence of the Scientific Method²⁸, accompanied by dependent revolutionary episodes in the history of science²⁹, inducing a discontinuity³⁰. Instead, according to Hoyningen-Huene, Kuhn sustained that historiography should “display[ing] the historical integrity of [past] science in its own time”³¹.

¹⁹ Larry Laudan, *Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 56 after Paul Hoyningen-Huene, *op. cit.*, 2012.

²⁰ Paul Hoyningen-Huene, *op. cit.*, 2012.

²¹ *Ibidem*.

²² J. G. McEvoy, “Positivism, Whiggism, and the Chemical Revolution: A Study in the History of Chemistry”, *History of Science*, vol. 35, 1997, pp. 1–33 (4).

²³ *Ibidem*.

²⁴ J. R. G. Turner, “The history of science and the working scientist”, in R. C. Olby, G. N. Cantor, J. R. R. Christie, M. J. S. Hodge (eds.), *Companion to the History of Modern Science*, London, Routledge, 1990, pp. 23–31, esp. pp. 24–25 *apud* Hoyningen-Huene, *op. cit.*, 2012.

²⁵ J. G. McEvoy, *op. cit.*

²⁶ *Ibidem*, p. 23. Through decisive experiments history of science has the role to catalogue theories as either right or wrong, eliminating wrong theories from science, deemed a waste of time (cf. Turner, *op. cit.*, 1990, p. 23) and describing the “losers” in scientific controversy as “knives or fools” (Turner, *op. cit.*, 1990, p. 25). The image of scientific discovery is captured by the “eureka-moment version of scientific discovery” (McEvoy, *op. cit.*, p. 7), that is, discoveries are rather events than extended processes (cf. Kuhn, *op. cit.*, 1962). However, the conception of scientific development tends to remain cumulative (McEvoy, *op. cit.*, p. 6).

²⁷ Paul Hoyningen-Huene, *op. cit.*, p. 285.

²⁸ J. G. McEvoy, *op. cit.*, p. 23.

²⁹ *Ibidem*, pp. 10, 15.

³⁰ *Ibidem*, p. 23.

³¹ Paul Hoyningen-Huene, *op. cit.*, p. 285.

We notice that selectivity of historical judgement is another version of the Rortian criticism concerning mirroring and the absolute and compulsory orientation of the growth of knowledge towards “progress” and towards the hermeneutics proposed: a highlight of the role of proper interpretation (concerned with contextualization of knowledge in its own time etc.).

Conclusions

History of science functions as “treasure chest”, a data basis, providing illustration and either bodies of proof or counter-examples, accordingly to the case, for the perspectives, conceptualizations and theories sustained by the philosophy of science. Philosophical conceptualization is the first contribution of philosophy of science: the hypothesis or the theory to be tested and then the reflection on conclusions are philosophical. History does not interpret the results of science, or those of thought, it does not initiate (hypotheses or theories of) knowledge. History of science registers the all the timely results of thought and science as knowledge.

The interpretation of the results in the light of other results and the idea of incommensurable results are philosophical. Philosophy of science interprets the scientific endeavours and defines what knowledge is, while the history of science records the contributions to knowledge agreed upon and validated at a certain time. The former contributes to the latter with the definition and redefinition of its object of study. The latter contributes to the former with data and narratives of scientific discovery and scientific growth. As scientific knowledge is always timely and not the limit of what we can possibly know there is no limit to the history of science or, for that matter, to philosophy of science and the new perspectives over knowledge and discovery.

Philosophy of science brings new data into the history of science table of contents which often act as a catalyst for new interpretations, for new ramifications and these, in turn create a special horizon, furthering interpretations. For instance, conceiving a distinction in the understanding of science as activity and science as result (to be developed in a future study or essay) is to discuss also the distinction stating that science as activity is rather interesting for philosophy of science and science as result is rather interesting for the history of science, although any result has a certain relevance for the philosophy of science, too.

History of science may emphasize methodological narratives and their periods of hegemony. From a Kuhnian point of view, as well as from that defended by Hoyningen-Huene, the value of history of science to philosophy of science is situated in the philosophical principles emphasized historically as avenues to success. Such principles enable novel interpretations leading to either paradigmatic identity of knowledge or to its revolutionary change, which enrich historiography and nuance a certain hermeneutics of knowledge, through philosophical perspectives (such as the important role played by incommensurability in assessing bodies of knowledge). From a Popperian point of view, the value of philosophy of science to history of science is generated by the insights offered on the growth of knowledge. Philosophy of science decides on the degree of falsifiability or of simplicity of a theory and on the consequential simplification of the

history of science reduced to verified results. From a Rortian point of view, the value of history of science to philosophy of science is to suggest the relativization of the ideas of objective truth and progress. Philosophy capitalizes upon these hints and the rejects of mirroring of nature by the human mind. The blinking Eye of Mind surprises the limits of objectivity, truth and progress as constructs in science assessment. Interpretation, conceptualization and the limits of the hierarchies of “progress” (and of the hierarchies of order) are the value of philosophy of science to the history of science.

History of science is the mnemonic support for a relevant thought in philosophy of science. Concepts such as coherence, justification, foundationalism, and even knowledge in contemporary philosophy can only improve the quality of “hermeneutics” developed via philosophy of science, to a certain extent inducing an interest for a diversification of the history of science as history of thought on knowledge, as history of thought concerning coherentism, or justification or foundationalism etc.

The scientifically relevant role of philosophy meets the scientific need for conceptualization, identification, expression and communication of regularities. In a way, the quality of conceptualization describes the quality of the definitional and methodological design (including here the influence of conceptualization on the quality of the hypotheses) of a scientific endeavour. The object of philosophy of science is elaborating theories that provide scientific understanding of the genus of knowledge beyond the species of scientific theories and thought results. The object of philosophy of science lies beyond the regularities observable in nature, beyond the assessment of the immutable principles and its scope is mapped by the awareness of the plurality of modes of description, of hermeneutic possibilities.

History of science contributed to philosophy of science with the experiential wisdom, with a database of validated results offering a certain perspective. We are saying also that philosophy of science contributed to history of science imposing the importance of meaning, the importance of conceptualization, and the importance of hermeneutics, this way offering the possibility to set things in a more complex perspective, nuancing and even refusing the perspectives brought about by the hegemonic and absolutist notions of *truth* and *progress*.

References

- Hoyningen-Huene, Paul, “Philosophical elements in Thomas Kuhn's Historiography of Science. *Theoria*, vol. 75, 2012, pp. 281-292.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of the Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
- Popper, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, London and New York, Routledge, 2002.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

IMPLICAȚII CLINICE ÎN FOLOSIREA FUNCȚIILOR MENTALE DE EU-ACTOR ȘI DE EU-OBSERVATOR

CRISTINA ROXANA IUREȘI

Clinical Implications of Using the Mental Functions of Actor Self and Observer Self. The Actor Self and the Observer Self are two mental functions which were mainly exploited by the conceptual apparatus of the psychodrama, both within the theory of self-development and within the therapeutic method. In this article, we highlight the operational and methodological value of these concepts in the wider field of psychotherapy schools. In the Self ontogenesis, the differentiation of these two mental functions involves the transition from the stage of the „Double”, meaning the fusion between the Self and the world (illustrated by the relation between the mother and her new-born child), to the stage of the „Mirror”, that is the first perception of a separation between oneself and the others, between reality and fantasy. An Observer Self and an Actor Self fully assumed and mutually articulated are possible within the „Role reversal” or what Moreno expressed poetically in “A meeting of two: eye to eye, face to face. And when you are near I will tear your eyes out and place them instead of mine, and you will tear my eyes out and will place them instead of yours, then I will look at me with mine.” The two psychological dimensions can be the core of multiple therapeutic strategies such as amplification / reducing the Actor or Observer, their circularity through perceptive decentration (psychodrama), their dissociation (hypnosis and Ericksonian therapy), their unification (gestalt therapy), their superposition (meditative techniques).

Key words: Actor Self, Observer Self, Psychodrama, Role reversal, Ego Psychology, Self Psychology, Hypnosis.

Propedeutica oricărui demers psihoterapeutic presupune întotdeauna, cel puțin implicit, înțelegerea mecanismelor schimbării, mecanisme care ghidează rolurile de strateg și de regizor pe care le joacă terapeutul. Conceptele de *Eu-actor* și *Eu-observator* au o valoare metodologică consistentă pentru alegerea strategiei terapeutice, fiind concepte al căror potențial aplicativ a fost folosit cu precădere în psihodramă.

Metoda terapeutică creată de psihiatrul Jacob Levy Moreno presupune externalizarea lumii interne pe o scenă, concretizarea teatrului intern individual, în scopul realizării unei experiențe emoționale corective și restructurante. Povestea clientului se metamorfozează și trece de la forma sa narativă într-o formă fizică, permițând astfel implicarea globală a persoanei la toate nivelurile sale de expresie (kinestezică, emoțională, cognitivă, viscerală). Termenii de *Eu-actor* și *Eu-observator* au, dincolo de filiația din aparatul conceptual al psihodramei, ca teorie explicativă asupra personalității și dezvoltării umane și ca metodă de intervenție terapeutică, legături strânse cu cele mai importante teorii globale asupra funcționării individului și asupra structurii de personalitate a acestuia. Avem în vedere contribuțiile neopsihanaliștilor, coa-

gulate în ceea ce s-a numit „psihologia Eului” (Anna Freud, Hartmann etc.), ulterior, contribuțiile teoriei relațiilor obiectuale (Suttie, Klein, Guntrip, Winnicott, Bowlby, Sullivan etc.) și, nu în ultimul rând, „psihologia Sinelui”, prin reprezentantul său principal, Heinz Kohut.

Conceptele de Eu și de Sine, supuse unor ample și articulate conceptualizări teoretice, nu fac obiectul contribuției prezente; ceea ce ne interesează, în mod primordial, este maniera în care poate fi folosită particularizarea conceptului de eu, divizat ca două funcții mentale, respectiv Eul-actor și Eul-observator, și aplicarea lor într-un cadru clinic. Pentru utilizarea strategică a celor două funcții mentale, în scop ilustrativ, vom folosi cu precădere strategiile și tehnicile de intervenție terapeutică din psihodramă și din hipnoză, cu evidențierea rolului diferit pe care îl joacă Eul-observator, amintind și de alte școli terapeutice asupra cărora cele două concepte ar putea fi extinse. Ele au o valoare operațională, care ar putea fi cu folos exploatată în practica intervențională din cadrul diverselor școli de terapie (drama-terapia, gestalt-terapia, terapiile experiențiale, terapia centrată pe client, metoda constelațiilor, etc.).

Iată definiția prin care J.L. Moreno explică funcția mentală a Eului-observator: „Atunci când subiectul își poate aminti ceea ce s-a petrecut în timpul acțiunii, el a înregistrat evenimentele printr-o parte a Eului, un fel de participant intern ce înregistrează ceea ce se petrece”. Totuși, în regia terapeutică, Moreno nu pune accent doar pe această polaritate, căci, pentru psihiatrul de origine română, Eul-actor și protagonismul sunt pilonii existențiali fără de care teatrul minții ar rămâne doar o narațiune; iar o narațiune, oricât de captivantă ar fi, sfârșește prin a deveni doar o „conservă culturală”.

Terapia analitică, ca de altfel mai toate terapiile verbale, a accentuat rolul Eului-observator, acea parte a eului care aparține sferei conștiente, ce guvernează funcțiile perceptive și discriminative, fiind epurat de distorsionările, ambivalențele și indeciziile Eului-actor. Asociațiile libere și mecanismele de apărare puse sub lupa interpretativă a Eului-observator conștient sunt departe de a putea fi gândite experiențial și încadrate în sintagma de Eu-actor. Mulți alți autori au amintit sau teoretizat funcția observativă a Eului, fără a folosi în manieră speculativă sau aplicativă conceptul de Eu-observator. Anna Freud investește în mod explicit Eul cu o funcție observativă, atât în raport cu exigențele realității, cât și în raport cu presiunile pulsionale ale sinelui¹. În 1967, R.R. Greenson este primul care va folosi terminologia de Eu-observator în context clinic în lucrarea sa *The Technique and Practice of Psychoanalysis*, vol. I, înțelegând partea observatoare a pacientului, care permite evaluarea, autoobservarea, introspecția și testarea realității².

Terapiile experiențiale recuperează dimensiunea terapeutică a „repetiției pentru viață” și cea de vizibilitate în plan fizic a lumii interioare, printr-o paletă de

¹ Anna Freud, *Eul și mecanismele de apărare*, București, Ed. Fundației Generația, 2002, pp. 5–7.

² R.R. Greenson, *The Technique and Practice of Psychoanalysis*, vol. I, London, The Hogarth Press, 1973.

tehnici menite a da spațiu Eului-actor, cum sunt concretizarea, jocul de rol și inversiunea de rol, activarea psihomotorie, sculptura familială, punerea în scenă a metaforei terapeutice, etc. În mod schematic, metodologia acestor terapii presupune punerea în acțiune a persoanelor într-un context relațional, și, ulterior, așezarea unui spot reflexiv asupra trăirii experimentate, cu aducerea ei într-o zonă de comprehensibilitate, zonă pe care teoreticienii diferitelor orientări o pot desemna sub nume diferite – integrare, insight, gestalt etc. În limbaj psihodramatic, putem spune că procesul terapeutic mobilizează Eul-actor (emoții, senzații, contact afectiv, memorie corporală), și apoi Eul-observator, cel care are sarcina de a integra, defini, reflecta și aduce principiul realității. În termenii psihologiei dinamice, acest lucru echivalează cu punerea în acțiune a conținuturilor preconștiente, iar apoi cu reflecția asupra lumii interne, pentru a o putea defini și organiza în plan conștient.

Eul-actor este conectat la lumea inconștientului, în timp ce Eul-observator folosește cuvântul pentru a îngloba conținuturile emoționale involburate în timpul acțiunii. El este ca un „far al conștiinței”, care va dezvălui o lume inteligibilă din întuneric³. În călătoria inițiatică către Sine nu poți dobândi un plus de Eu fără experiența acțiunii, fără experiența drumului, fie el de coborâre în abisuri, de traversare a peșterii și de înfruntare a Minotaurului sau de oglindire în chipul Gorgonei. Eul-observator care a figurat și trans-figurat experiența drumului Eului-actor este mai mult decât o hartă, este promisiunea întâlnirii cu Sinele dorit și unificarea cu cel ce ai devenit.

Pornind de la cunoscuta teorie a spontaneității și creativității, pe care J.L. Moreno a pus-o în legătură cu mecanismele schimbării în psihodramă, nu putem decât să subscriem unei forme de megalomanii sănătoase și unei vocații demiurgice, prin care fiecare dintre noi este vitalizat în drumul său către Sine însuși. Adevărul despre Sine nu ar putea fi revelat decât parțial prin terapiile ce folosesc predominant verbalizarea, el are nevoie de întrupare și crucificare, are nevoie de trăirea dimensiunii dionisiace și tragice a existenței noastre umane, pentru a putea asuma dimensiunea apolinică a înălțării și resurecției. Acest creuzet fenomenologic al transformării și devenirii umane este pârghia tuturor terapiilor experiențiale, bazate pe metode de acțiune și pe concretizare. Adevărul personal se personifică „aici și acum”, pătimirea se întrupează (Eu-actor), pentru ca mai apoi să fie văzută cu „vedere de lumină” dintr-un loc obiectiv, punct arhimedic aflat în exterioritatea noastră și care permite înțelegerea a ceea ce pătimim (Eu-observator). Atunci când H. Hesse a creat personaje precum Narcis și Goldmund, Knulp și Demian, a rescris mereu aceeași biografie a sufletului ce-și caută unitatea, în oscilația perpetuă dintre trăitorul și reflexivul din lumea noastră internă. Această dialectică depășește zbuciumul de pe scena vieții și își găsește valorificarea în cadrul strategiilor terapeutice, pe scena teatrului psihodramatic. Aici,

³ G. Boria, *Psicoterapia psicodrammatica. Sviluppo del modello moreniano nel lavoro terapeutico con gruppi di adulti*, Milano, Ed. FrancoAngeli, 2005, p. 156.

relația dintre Eul-actor și cel observator se joacă în condiții de securitate și călăuzire, având întotdeauna miza integrării, vindecării traumei și creșterii.

Procesul de vindecare și de armonizare cu Sine presupune un sentiment de autodeținere, de luare de Sine în posesiune la un anumit nivel de integrare. Fără a intra într-o dezbatere asupra teoriilor Eului și Sinelui, este util să amintim, mai degrabă ilustrativ decât exhaustiv, elemente de ontogeneză a Eului și Sinelui, așa cum au fost teoretizate de câțiva reprezentanți ai psihologiei eului și ai psihologiei sinelui. În acest fel, putem înțelege mai bine modul în care s-au consolidat diverse funcții psihice, precum și modul în care pot fi folosite în practică aceste teorii ale dezvoltării. Modalitățile prin care s-au diferențiat Eul-observator de cel actor în ontogeneza umană, mai ales momentele critice și de blocaj în dezvoltarea Eului, reprezintă un instrument-diagnostic extrem de relevant pentru orice terapeut practician. Există funcții psihice (ale dublului, oglinzii, eului auxiliar și inversiunii de rol), care, din cauza unor traume relaționale, sunt doar rudimentar câștigate de către persoana ce apelează la terapie. Aceste funcții psihice vor fi reparcurse ori antrenate în interiorul spațiului terapeutic, într-un proces de recoagulare și întărire a Eului. Ne vom concentra cu precădere asupra teoriilor lui J.L. Moreno și Heinz Kohut cu privire la dezvoltarea Eului și Sinelui, demersuri între care putem găsi multiple corespondențe și care conturează cu claritate dinamica celor două dimensiuni ale eului, activă (eul-actor) și reflexivă (eul-observator). Indiferent de orientarea teoretică directoare, majoritatea psihologilor ce au plecat și s-au desprins de corpul psihanalizei clasice au căzut de acord asupra dimensiunii relaționale și interpersonale ce stă la baza personalității. Psihologia eului va muta accentul de pe conflictele intrapsihice pe evidențierea funcțiilor adaptative ale Eului, perspectivă ce va deschide ulterior terenul teoriei relațiilor obiectuale.

Așa cum se știe, în concepția lui Hartman, motivațiile Eului derivă doar parțial și secundar din pulsuni, căci există componente autonome ale sale ce se dezvoltă având ca impuls adaptarea la mediu (motricitate, percepție, memorie). În opinia autorului, bagajul psihic al copilului nu constă exclusiv din pulsuni, ci există o matrice nediferențiată a Eului și Sinelui, un fel de izvor comun, din care se vor separa ulterior. În această concepție, canalele care pun copilul în relație cu realitatea există din start și urmăresc un curs al lor de maturizare⁴.

Teoria lui Hartman nu conturează însă un model relațional complet, trecerea către modelele relațiilor obiectuale realizându-se abia cu opera lui Ian Suttie, a cărui teză principală se întemeiază pe caracterul înăscut al nevoii de relații interpersonale. Psihicul copilului este dominat de nevoia de relație strânsă cu mama, el se naște cu impulsul de a da și de a răspunde, alături de nevoia de a obține atenție și recunoaștere. Omul are o capacitate înăscută de a intra în relație, angoasa și sentimentele de agresivitate ori de aversiune derivând în mod direct dintr-o experiență frustrantă de refuz, respingere sau indisponibilitate. Conform teoriei lui Suttie, apariția sentimentelor

⁴ H.A. Bacall; K.M. Newman, *Teorie delle relazioni oggettuali e psicologia del Se*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.

aversive ale copilului față de obiectul iubirii sale poate fi soluționată prin patru tipuri de răspuns: a) posibilitatea de a conserva imaginea de mamă bună și binevoitoare se poate institui doar dacă enunț că „eu sunt rău”, convingere care va coagula ulterior sentimente de inferioritate, melancolie și inadecvare; b) regresie și infantilizare, reactivarea condițiilor infantile, când mama era trăită ca o prezență bună și binevoitoare; c) căutarea unui substitut bun al mamei rele în figura altei persoane; d) punerea în act a puterii de a cere prestații, demonstrații și de a emite reproșuri⁵.

Premisa de la care pleacă întreaga conceptualizare teoretică pe care o elaborează Harry Stack Sullivan este cea de dezvoltare umană ca sistem interpersonal. Conform autorului, adaptarea la lumea interpersonală este principiul motivațional fundamental al dezvoltării umane. Experiența subiectivă (Sinele) începe în sânul „legăturii empatice” pe care o dezvoltă copilul cu mama, acea formă de contagiune sau comunicare emoțională care apare la copil cu mult înainte de primele semne de înțelegere cognitivă sau de expresie emoțională definită. Alături de conceptul cheie de „legătură empatică” pe care Sullivan îl propune este introdus și cel de „teoremă a tandreței”, conform căreia nevoia infantilă de tandrețe suscită un răspuns adecvat din partea mamei. Personalitatea mamei este fundamentală pentru constituirea lumii interne a copilului, iar această idee a lui Sullivan a influențat major teoria dezvoltării relațiilor obiectuale⁶.

Heinz Kohut este cel care a realizat elaborarea definitivă a ceea ce s-a intitulat Psihologia Sinelui, abordare ce a prins un mare avânt la sfârșitul anilor '70. Fiind format ca psihiatrist, Kohut admite că există anticipări ale psihologiei Sinelui în opera lui Hartmann (v. conceptul de funcții autonome ale Eului care nu decurg din conflictul pulsione-reality dar depind de existența unui mediu anticipat prealabil). Totodată, putem găsi multiple corespondențe cu diferiți autori ai teoriei relațiilor obiectuale. De pildă, ideea centralității Sinelui și realizarea de către Sine a primelor relații cu ceilalți ca sarcină de dezvoltare este întrucâtva similară ideii lui M. Klein și D. Winnicott, conform căreia prima preocupare a copilului mic este menținerea sentimentului de sine, împotriva anxietății de anihilare⁷.

Psihologia Sinelui se va disocia fundamental de psihiatrie, pentru că pulsionea nu mai este considerată un factor evolutiv și patogenetic esențial, fundamentul de organizare a Sinelui fiind relația și ceea ce a desemnat Kohut prin „obiecte-Sine”. Fragmentar, amorf, fragil și discontinuu, Sinele copilului are nevoie de un Altul pentru a obține coeziune și constanță, acei „alții semnificativi” despre care vorbește și J.L. Moreno. Dintr-un punct de vedere, acești „alții” sunt prezențe obiective aflate în afara copilului, sunt așadar „obiecte”, dar din punctul de vedere al copilului ei nu sunt diferențiați de Sine. De aceea Kohut îi denumeste obiecte-Sine, concept oarecum asemănător celui de „lume auxiliară” din teoria moreniană asupra rolurilor.

⁵ J.R. Greenberg; S.A. Mitchell, *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, Bologna, Il Mulino, 1986.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

Obiectele-Sine și funcțiile lor de a răspunde empatic nevoilor copilului reprezintă primele cărămizi puse la construcția Sinelui.

Figurile parentale reprezintă obiectele-Sine primordiale, cu care copilul începe să dezvolte diverse tipuri de relații, pentru a asigura homeostazia și stabilizarea Sinelui. La început, în primele luni de viață, copilul, cu Sinele său fizic și psihologic, nu se poate distinge de obiectele-Sine care au grijă de el. Părinții îndeplinesc față de copil anumite funcții, care mai târziu vor fi introiectate – ceea ce Kohut a numit „interiorizare transmutantă” – și vor deveni resurse interioare ale copilului sau funcții psihice din structura Sinelui propriu. Ele pot fi înțelese prin descrierea relațiilor specifice pe care le dezvoltă copilul cu obiectele-Sine, relații care pot îmbrăca în concepția lui Kohut trei forme posibile: de oglindire, de idealizare și cea gemelară⁸.

Recuperând valoarea evolutivă și creativă a narcisismului și păstrându-i o dimensiune în zona de normalitate, Kohut apreciază că primele tipuri de relație pe care copilul le generează cu obiectele-Sine au la bază nevoi narcisice, de omnipotență și grandoare, care vor sta ulterior la baza sentimentului de autostimă și de Sine coeziv și puternic. O primă nevoie a copilului este aceea de a-și etala abilitățile pe care le dezvoltă, de a fi apreciat și admirat pentru acestea. O a doua nevoie este cea de a forma o imagine idealizată a cel puțin unuia dintre părinți și de a fuziona cu obiectul-Sine idealizat, de a fi parte a acestei imagini. Primul tip de relație cu obiectul-Sine este unul de oglindire („Sunt perfect și tu mă admiri, mă reflectezi și mă oglindești”), cel de-al doilea este unul de idealizare și prelungire („Sunt perfect și sunt parte din tine”). În configurarea Sinelui copilului este importantă satisfacerea măcar a uneia dintre cele două aspecte narcisice ale Sinelui. Eșecul oglindirii parentale sau neputința de a idealiza figura parentală va lăsa copilul pradă unui narcisism patologic, caracterizat prin sentimente de imperfecțiune a Sinelui și de un nivel scăzut de autostimă. Valoarea energetică și evolutivă cu care Kohut investește narcisismul sănătos nu poate să nu ne ducă cu gândul la vocația demiurgică, de megalomanie și grandoare, subînțelese oricărui act psihodramatic de creație și apoteoză a propriului univers, așa cum le-a gândit Moreno, în prelungirea teoriei sale despre creativitate și spontaneitate.

Kohut va propune un al treilea tip de relație a copilului cu obiectele-Sine în lucrarea sa *How does Analysis cure?*, respectiv relația gemelară, ce constă în senzația de a fi înțeles de cineva care este asemănător, o asemănare rezultată din propria noastră umanitate, „totala asemănare în capacitatea de a face binele sau răul, în emotivitate, în gesturi și în voce”⁹. Relația gemelară cu un obiect-Sine bun este una de dividuiune a abilităților, de împărtășire de Sine.

Este pe deplin justificat a gândi corespondențe între aceste tipuri de relații pe care Kohut le pune la baza constituirii Sinelui (oglindire, idealizare și prelungire,

⁸ H. Kohut, *How does Analysis cure?* (A. Goldberg, P. Stepansky coord), Chicago & London, University of Chicago Press, 1984.

⁹ *Ibidem*, p. 200.

relație gemelară) pe de o parte, și rolurile de oglindă, dublu și alter-ego, funcții psihice pe care Moreno le va transforma ulterior în tehnici ale metodei sale psihodramatice. Cele trei funcții psihice sunt puse în corespondență de către Moreno cu etapele de dezvoltare a copilului, respectiv cu: găsirea identității (sau stadiul dublului), recunoașterea Sinelui (sau stadiul oglinzii), recunoașterea celorlalți (stadiul inversiunii/eul auxiliar). Față de conceptul lui Kohut de relație cu obiectele-Sine, Moreno preferă noțiunea de „rol”, acesta devenind conceptul central al teoriei sale. Rolul este privit ca factor psihogenic fundamental care crește în complexitate, conducând gradual la structurarea Sinelui și Eului. Personalitatea reprezintă reflectarea rolurilor pe care o persoană le-a deprins de-a lungul timpului, prin rol Moreno înțelegând „forma reală și perceptibilă pe care o ia Sinele ... formă operativă pe care individul și-o asumă într-un moment definit, în care el interacționează într-o situație specifică, și în care sunt implicate alte persoane și obiecte”¹⁰.

Teoria moreniană a rolurilor este departe de conceperea unui sine autentic, definitiv și imuabil, care s-ar investi în toate rolurile pe care persoana le îmbracă, într-o măsură mai mare sau mai mică, cu un sentiment mai puternic sau mai slab de adecvare în raport cu Sinele cel adevărat. Ceea ce numim Eu este mai degrabă unul dintre rolurile cu care ne identificăm în momentul prezent, fluiditatea cu care ne mișcăm în interiorul rolurilor dând măsura echilibrului nostru psihologic. În teoria moreniană asupra personalității, nu Eul este cel care deține primatul și care, fiind la origini, ar juca ulterior variate roluri. Rolurile sunt cele care își fac primele apariții în contextul lumii de relații reale sau imaginare în care noi ne angajăm.

Cu alte cuvinte, nu rolurile sunt cele care emerg din Sine, ci mai degrabă sentimentul Sinelui se coagulează din rolurile noastre. Nu putem deveni tot ceea ce putem deveni dacă nu am dizolva când și când liantul care ține îmbinate „părți” ale personalității noastre, liant care nu este altceva decât iluzoriul Sine definitiv și adevărat. Și facem această operație alchimică de calcinare de sine pentru a putea obține o integrare superioară, dizolvată la rândul ei în viitor de o nouă provocare existențială și creativă. În virtutea autonomiei rolului, ceea ce suntem într-un rol poate fi diferit total de ceea ce apărem în altul. Uneori, aderarea la unul dintre rolurile noastre (ex. rol parental, rol profesional, rol de salvator etc.) ne face să-l jucăm în raport cu oameni și contexte care nu au nicio legătură cu rolul în care ne-am blocat. Alteori, oamenii își scindează propria identitate într-o multitudine de roluri, trecând de la unul la altul, fără însă a avea o miză a integrării de Sine, fiind total absorbiți în rolurile care se așteaptă de la ei în diverse situații.

„Crearea rolului” devine un concept cheie, care permite deplasarea dinspre viziunea statică, încremenită a unui Sine absolut, către o identitate dinamică, cu un potențial infinit de transformare. Și nici n-ar putea fi altfel, de vreme ce rolurile

¹⁰ J.L. Moreno, *Who shall survive? Foundations of Sociometry, Group Psychotherapy and Sociodrama*, N.Y., Beacon House Inc., 1978.

noastre se intersectează permanent cu rolurile altora, într-o rețea energetică în care se joacă spontaneitatea și scenariile fixe.

Primele forme de rol, numite de Moreno fiziologice sau psihosomatice, se organizează treptat până când formează o structură de bază, numită „nucleul Eului”. Este o primă senzație de a exista pe care o trăiește nou-născutul, fără a putea face delimitări între minte, corp și realitate. Ele sunt, în fapt, un fel de proto-roluri sau mai bine spus „funcții inerente ale rolului de copil”¹¹. În stadiul dublului, copilul trăiește într-un „prim univers”, al „matricii de identitate”, în care atât figura și acțiunile materne cât și celelalte figuri semnificative reprezintă extensii ale identității sale. Dezvoltarea Eului este echivalentă drumului inițiat prin mai multe universuri, fiecare dintre ele aducându-i o experiență transformativă și noi organe existențiale prin care realitatea este percepută, trăită și înglobată. În această primă perioadă de dezvoltare, copilul își investește aproape întreaga energie în activitate, este absorbit în ceea ce Moreno numește „foame de acțiune”. Din acest motiv, nu mai rămâne suficientă energie pentru amintire, de aici survenind „amnezia infantilă” care face ca amintirile să se voaleze în intensă trăire a momentului. Dezvoltarea memoriei este posibilă o dată cu apariția celui participant interior, care observă și anticipează fiecare pas al unei acțiuni, fără a fi implicat în aceasta. Nou-născutul trăiește total, în starea cea mai pură de spontaneitate, pentru că trăiește fiecare lucru pentru prima dată. El nu face distincția dintre stările temporale sau dintre lumea reală și fantezie. În această perioadă a vieții, copilul este un Eu-actor pur care ar putea deveni un Eu-observator doar atunci când va potoli intensitatea foamei de acțiune. „Participantul intern” este rolul care va permite înregistrarea evenimentelor trăite și decentrarea de sine, este cel care contrabalansează nevoia fuzională de a fi tot una cu mama, ca în viața intrauterină (funcționând ca dublu), cu nevoia de individuire și diferențiere de Sine în raport cu ceilalți (funcționând ca oglinzi).

Odată ce identitatea începe să se contureze, se trece la cel de-al doilea stadiu, cel al oglinirii. Pentru a-și consolida identitatea, copilul are nevoie de o reflectare a propriilor manifestări și exprimări ale sentimentelor de către figurile cele mai apropiate. Dacă oglinirea oferă un feedback pozitiv și securizant, dezvoltarea copilului va fi la rândul ei pozitivă, oferind un sentiment al eului suficient de puternic, astfel încât să-i permită ulterior acceptarea și empatizarea cu ceilalți. Prin dublarea și oglinirea corespunzătoare, copiii învață că nu sunt singuri și că universul este un loc prietenos unde nevoile sunt percepute și satisfăcute. Oglinirea sensibilă oferă o trecere lipsită de pericole din lumea interioară a dublului către lumea exterioară a celui alt; oferă copilului reflectări și informații despre sine, pe care le poate utiliza pentru automodelarea necesară integrării în rețeaua socială. Este ca și cum copilul pătrunde într-un „al doilea univers”, universul în care va descoperi diferențierea dintre lucruri, dintre sine și ceilalți, dintre lumea reală și fantasmă. În acest al doilea stadiu, copilul se luptă permanent să păstreze un echilibru între realitate și lumea fantastică a dorințelor, între părinții

¹¹ Dalmiro Bustos, *The Psychodrama since Moreno: innovations in theory and practice*, edited by Paul Holmes, Marcia Karp and Michael Watson, Routledge, 1994, p. 69.

ca obiecte externe și patternurile lor internalizate (obiecte interne). În această etapă, copilul realizează separarea dintre sine și mamă, dintre acțiunile sale și cele materne, pe de o parte, și dintre sine și alte persoane decât mama, cum ar fi de pildă frații – obiecte externe pe care încearcă să le excludă din relația privilegiată cu mama.

Stadiul eului auxiliar sau al inversiunii este cel în care copilul își consolidează conștiința celui alt, a lumii care există dincolo de nevoile și de dorințele sale narcisiste. În acest stadiu, copilul învață să se adapteze la o realitate care în sine este traumatică: există un întreg univers și nenumărate ființe care îl separă de figurile parentale, care îl reflectă și îi amenință întrucâtva integritatea. Dacă celelalte două stadii au fost suficient de solide, dacă relația cu figura de referință este puternică și feedbackul primit a fost întotdeauna încurajator, copilul va traversa această barieră dintre Sine și lume într-o manieră securizată, fără să sufere distorsionări și dezorganizări ale ființei sale integrale, ale interiorității sale. El va putea alege să se pună activ în locul celui alt și să îi joace rolul, după cum va putea să se vadă pe sine prin ochii celui alt și să interacționeze astfel cu sine însuși din poziția Alterului. Prin intermediul rolului și numai astfel există relația, care devine din ce în ce mai complexă, prin maturarea psihofizică a individului. În structura personalității umane, rolurile se organizează în matrici dispuse pe diferite niveluri/planuri de complexitate. De la matricea originară de identitate va deriva matricea familială, apoi cea socială și, în sfârșit, cea transpersonală, caracterizată de roluri valorice; este momentul, după cum spune Moreno, când „te voi vedea pe tine prin ochii tăi și tu mă vei vedea pe mine prin ai mei”. Stadiul inversiunii este începutul experimentării de roluri, care va continua în întreaga existență a individului.

Spațiul psihologic dezvoltă procese mentale cu sensuri energetice diferite, în termeni morenieni cu „procese de încălzire” distincte, unul către lumea externă (activant de roluri reale), altul către lumea internă (activant de roluri imaginare). Astfel, se conturează rolurile de actor și de observator aflate într-un tip de dialog necesar, aceste două dimensiuni, reală și imaginară, activă și reflexivă, determinând însăși structura personalității. Interacțiunea dintre cele două sisteme de roluri (reale și imaginare) poate fi fluidă când intervine factorul spontaneității, prin care personalitatea se va putea mișca simultan în ambele lumi.

Folosirea în cadrul clinic a celor două concepte de Eu-actor și de Eu-observator ghidează, așa cum am mai spus, procesul terapeutic. Astfel, o persoană absorbită total în acțiune, în lumea impulsurilor fără putință de amânare, întârziere sau cenzură, blocată în stadii primare de dezvoltare a Eului, are nevoie de maturizarea celui participant intern care să oglindească actul nereflectat al celui orbit de patimă. Eul-observator va juca o funcție internă de oglindă pentru persoanele cu o patologie caracterizată, de pildă, de impulsivitate și dependență, dar și de decențare perceptivă prin inversiune de rol, caz în care îi va permite să înțeleagă consecințele emoționale și comportamentale ale rolului (de toxicoman, agresor etc.) asupra celorlalți, în special asupra celor din atomul social și familial în interiorul căruia se mișcă. Eul-actor pe care o astfel de persoană îl pune în acțiune este un rol înghețat, un automatism, motiv pentru care proliferarea Eului-observator poate

conduce la spargerea schemei și la diversificarea rolurilor, la putința de a genera un rol nou, cu mult mai adaptat atât nevoilor interne, cât și celor externe.

Cu alte cuvinte, Eul-observator instituie principiul realității, adică al actualizării acelei părți din Sine care poartă cea mai potrivită voce scenariului care se joacă în lume. Dacă am avea de-a face cu un Eu-actor nu neapărat automatizat, ci nelimitat în propria megalomanie, cu un sine histrionic, care la limită poate deveni productiv, atingând o patologie psihotică, atunci terapeutul trebuie să limiteze din aproape în aproape expansiunea teatrului intern ce contaminează realitatea. Ne amintim de distincția pe care Kohut o opera între narcisismul patologic și cel sănătos și de necesitatea satisfacerii nevoilor narcisice în relațiile cu obiectele-Sine pentru creșterea gradului de coezivitate a eului. Cu alte cuvinte, strategia terapeutică va lăsa loc Eului-actor să-și concretizeze teatrul minții în plusrealitatea scenei psihodramatice, până la epuizarea sa energetică, ceea ce echivalează cu punerea în scenă a fantasmei și halucinației. Doar actualizând lumea amorfă de voci într-o reprezentare polifonică în care bucățile de eu pot deveni omnipotente în interiorul unor roluri eroice și de control, poate să se nască vocea dominantă a unui Sine parțial. În termeni psihodramatici, terapeutul reparcurge diversele stadii de dezvoltare ale eului pacientului, de la stadiul dublului, trecând prin cel al oglinzii, până la stadiul decentrării perceptive sau al inversiunii de rol. Întrucât eul persoanei se găsește în ipostaza sa de dublu, de prelungire de sine în lume, neputând face distincția dintre lumea sa internă și cea externă, strategia terapeutică va permite această dublură, prin concretizarea fanteziilor în spațiul securizat și controlat al scenei psihodramatice. Instrumentarul psihodramei ca metodă terapeutică se folosește de actori profesioniști, așa numitele euri auxiliare, care vor da viață teatrului intern al persoanei și întregii lumi de reprezentări de rol în relație cu alții semnificativi, pe care aceasta le-a internalizat. Reparcurgerea stadiului dublului nu înseamnă altceva decât punerea în acțiune a unui dublu matern gratifiant, disponibil și prompt în satisfacerea nevoilor persoanei, folosind dublul matern ca o analogie pentru întreaga lume de obiecte și persoane, interiorizată ca bună și securizantă, sau, dimpotrivă, anxiogenă și amenințatoare. Ceea ce înseamnă nu neapărat aducerea pe scenă a mamei bune ci a lumii interne de fantasme de grandoare sau de control asupra persecutorilor interni. Moreno folosește conceptul de „plus realitate” pentru a desemna surplusul de realitate, acea dimensiune a realității interne îmbogățite și compensate prin realizarea dorinței. În lucrul psihodramatic cu pacienții psihotici, eurile auxiliare ce vor pune în scenă fantasmele protagonistului externalizează un dublu al lumii interne în condiții de plus-realitate. Există o dimensiune reparatorie pe care o aduce plus-realitatea asupra Eului și asupra relațiilor semnificative pe care persoana le-a introiectat. Reparcurgerea de către pacienții psihotici a stadiului „oglinzii”, prin jocul eurilor auxiliare, îi pune pe aceștia în postura de a se privi din exterior, de a dezvolta fie și rudimentar o bucată de Eu-observator. Oglindirea teatrului intern, cu fantasme, halucinații și conținuturi inconștiente, aduce pentru prima dată o persoană schizofrenică într-o postură semiobiectivă, în felul acesta putându-se abstrage din magnetul manifestărilor delirante. Odată consumată energia fantasmei și odată cu oglindirea ei, strategia terapeutică va putea să așeze câteva pârgii de realitate care să susțină teatrul intern al persoanei.

Abia acum se va putea lucra terapeutic asupra restructurării teatrului intern ce-i conține pe „alții semnificativi” (părinți și persoane din viața lui reală), cu referiri directe la atomul familial și social. Stadiul inversiunii de rol, cu funcția internă a decenterării perceptive și cu posibilitatea menținerii constante a Eului-observator, decenterat față de Eul-actor, este un stadiu greu de parcurs de către pacienții psihotici.

În grupurile de terapie normofuncționale, tehnica inversiunii de rol și selecțiile de integrare folosite de terapeut sunt cele care pun cel mai bine în evidență mecanismele interne ale schimbării, prin folosirea dinamicii Eu-actor – Eu-observator. Un rol bine dezvoltat este cel care presupune deopotrivă atât coimplicarea emoțională a Eului-actor, cât și auto-observarea ce va avea ca finalitate ajustarea la circumstanțe și la datele realității. Moreno privește rolul ca o bipolaritate, în cadrul căreia se diferențiază întotdeauna cele două entități de rol-contrarol. Deși acestea sunt entități interșanjabile, doar una dintre polarități poate cuprinde punctul de vedere al relației, căci avem de-a face cu un protagonist care își joacă rolurile prezente în lumea sa internă, așa cum le-a interiorizat în urma relațiilor reale cu alte persoane.

Rolurile sociale, obiective în mediul de viață al persoanei, capătă pentru fiecare o configurație aparte, mai flexibilă sau mai rigidă. Prin tehnica inversiunii de rol, rolul se poate schimba cu contrarolul, situație în care persoana poate „privi cu ochii celui alt”, „simți cu pielea lui”, „gândi cu mintea lui”, într-o relație perfect simetrică ce anulează limitările de rol (ex. copilul nou născut dobândește capacități reflexive și de comunicare verbală a propriilor nevoi, un grup de persoane se poate exprima prin vocea unui singur reprezentant etc.).

Rolurile psihodramatice, apărute de altfel în ontogeneza Eului înaintea rolurilor sociale, presupun reprezentări de rol ale „altora semnificativi” sau ale altor părți din sine care nu au o corespondență directă cu lumea obiectivă, deși sunt construite pe baza experienței relaționale cu ceilalți. Aceste roluri au ca funcție organizarea în jurul Sinelui a întregii încărcături afective, determinând un „sentiment al sinelui”, localizabil diferit pe axa integrare-dezintegrare sau siguranța-angoasă¹². Rolurile psihodramatice și cele sociale sunt abordate în cursul terapiei, având ca finalitate fluidizarea lor pentru a aduce o mai mare integrare și stabilitate internă, dar și o mai bună adecvare la realitatea obiectivă a altora.

Inversiunea de rol permite desprinderea Eului-observator de Eul-actor și decenterarea perceptivă a persoanei, cu așezarea ei pe locusul unui alt punct de vedere. Din această poziție poate să se privească pe sine ca actor, să-și vadă blocajele, defensele și adecvarea sa la rol. Răspunzând dintr-o altă perspectivă, ea va putea activa o circularitate optimă între Eul-actor și cel observator, aducând o „recalibrare” la datele realității și la propriile exigențe interne. Orice inversiune succesivă va genera un nou punct de vedere adăugat celui anterior, Eul-observator fiind capabil să adune atât din interior, cât și din exterior conținuturi de conștiință. Este un dialog intern externalizat

¹² G. Boria, *Psicoterapia psicodrammatica. Sviluppo del modello moreniano nel lavoro terapeutico con gruppi di adulti*, Milano, Ed. FrancoAngeli, 2005.

care va dezvălui mai multe niveluri ale Eului-observator. Pe de o parte, el poate privi încărcătura afectivă a propriului Eu-actor, pe de altă parte contemplă „un obiect median” rezultat din cele două poziții de rol-contrarol, care nu este altceva decât relația. Eul-observator se înfățișează de această dată la un nivel superior, acela de „martor” al interacțiunii dintre poziția rolului și cea a contrarolului. Eul-observator ca „martor” face deja saltul de la contextul relațional real, localizabil în spațiu și timp, la imaginea mentală asupra relației. Numai prin apariția „martorului” și, în consecință, prin detașarea persoanei de actul relațional, persoana va putea să integreze sensul evenimentului relațional. Poziția „martorului” nu garantează obiectivitatea adevărului, acesta va rămâne tot un adevăr subiectiv, care însă va aproxima de pe o poziție de mai mare exterioritate fața de sine semnificația integrată a relației. Inversiunea rol-contrarol generează și ea un mecanism reflexiv complex, poate chiar mai complex decât cel al „martorului”. Pe de o parte, inversiunea rol-contrarol aduce ambele polarități ale relației la persoana I, pe de altă parte nu exclude posibilitatea minții de a înregistra ceea ce se întâmplă, atâta timp cât această parte mentală nu se lasă total absorbită în relație. Aceasta ar echivala cu procesul de integrare, sarcină extrem de angajantă, întrucât necesită ținerea simultană în funcțiune a două registre existențiale, cel „primar”, al acțiunii și cel „secundar”, al reflecției. Eul-actor și Eul-observator sunt două momente sau dimensiuni indispensabile funcționării mentale, a căror aducere împreună înseamnă conștientizare din partea persoanei, imediată, evidentă, intuitivă. Sarcina terapeutului este cea de a facilita acest „insight”, activând relația dintre eul actor și cel observator, ceea ce în plan observabil echivalează cu o integrare a rolurilor la un nivel mai adecvat. Din punct de vedere strategic, directorul de psihodramă amplifică sau limitează energia Eului-actor în funcție de blocajele sau expansivitatea persoanei și accentuează funcția mentală a reflectării. Aceasta din urmă rămâne însă o funcție sterilă dacă nu se concentrează asupra trăirii imediate, în actualitatea ei, și dacă nu reflectă experiența actuală a Eului-actor.

Observatorul nu se poate situa în afara vieții, teoretizările și abstragerile generale umane vor bloca energia vitală a spontaneității. Una dintre apărările ce apare frecvent în procesul terapeutic este verbalizarea abstractă și generalizarea. Teama de schimbare, angoasa operării pe cordul deschis al emoției, temerea de a intra într-o întâlnire autentică cu celălalt, asumând toate riscurile raportării la un Alter, tind să pună în joc un mecanism de apărare, care, cel puțin la prima vedere, are aparența excelenței. Un Eu-observator hipertrofiat trimite la roluri abstracte, lipsite de carnea vieții, roluri care, oricât de armonios speculative ar părea, sunt rigide și schematice în raport cu dimensiunea fenomenologică a persoanei. De aceea „intenția terapeutică permanentă este de a stimula o reflecție ce se focalizează imediat asupra propriei trăiri și nu în a se pierde în construirea unor discursuri elaborate”, spune G. Boria¹³.

Circularitatea Eu-actor–Eu-observator este un joc dinamic de funcții mentale, ce exprimă natura raporturilor dintre subiectivitate și realitate, așa cum le punem în joc în propria viață. Deși cu toții accedem către dezideratul împlinirii lor armonioase,

¹³ *Ibidem*, p.157.

ele nu evoluează întotdeauna sincron, suntem fie absorbiți în acțiune, fie detașați de evenimente și realizând mai degrabă „scriitura” vieții noastre. Terapeutul acționează adesea ca un regizor al jocului dinamic Eu-actor – Eu-observator, ghidând deopotrivă actualizarea energiei de acțiune și procesele cognitive-reflexive care vor organiza materialul emoțional. Odată elaborat și transformat acest material în proiecte, priorități și evaluări, el se va întoarce către Eul-actor orientându-l spre alte acțiuni.

Din punct de vedere metodologic, folosirea dinamicii Eu-actor–Eu-observator în procesul terapeutic este cu totul diferită în terapia ericksoniană și hipnoza clinică față de terapiile axate pe metode de acțiune și joc de rol (psihodrama, gestalt-terapia, terapia centrată pe client, terapii experiențiale etc.). Dincolo de apropierea evidente dintre psihodramă și hipnoză – gradul mare de absorbție degajată atât de concretizarea teatrului intern cât și de transa hipnotică, stări modificate de conștiință prezente în ambele experiențe terapeutice, valorizarea potențialului de resurse inconștiente, posibilitatea regresiiilor și progresiilor în timp, atenția intens focalizată, schimbarea stărilor/părților eului pe de o parte și inversiunea de rol pe de altă parte – cele două funcții mentale (Eu-actor și Eu-observator) vor fi manevrate diferit în cursul terapiei.

În continuitatea argumentării conexiunilor, merită totuși amintită interpretarea lui Troffer asupra regresiei hipnotice ca „joc de rol”, explicație a cărei consecință este și cea că hipnoza devine nu doar o stare de conștiință alterată, proprie participantului, dar și o tranzacție interpersonală între terapeut și participant, un fenomen bipolar care nu poate fi separat de rolul terapeutului¹⁴. Ca în orice terapie, și hipnoza lucrează cu jocul celor două funcții mentale, cea reflexivă și cea experiențială, în terminologia folosită aici, cu Eul-actor și cu Eul-observator. De altfel, disocierea proceselor mentale este mecanismul principal al schimbării în hipnoterapie, prin disociere înțelegând „separare a unor procese mentale de corpul principal al conștiinței cu diferite grade de autonomie”¹⁵. Instrumentul fundamental al transei hipnotice este disocierea conștient-inconștient, adică separarea deliberat urmărită de către terapeut între mintea conștientă logică, concentrată selectiv asupra sugestiilor terapeutului și mintea inconștientă analogică, care caută soluția într-o manieră nonconvențională și transderivațională. Prin facilitarea acestei disocieri persoana va avea un acces mult mai direct la rezervorul de resurse inconștiente, al cărui travaliu „neortodox” este hotărâtor pentru îndepărtarea simptomului. Conștientul persoanei poate rămâne atent la ceea ce se întâmplă, poate fi critic și dubitativ, are o atenție vie și intens focalizată asupra vocii terapeutului și sugestiilor formulate de către acesta, în timp ce inconștientul său acționează autonom, cu o logică paradoxală și metaforică, putând realiza fără efort și într-o manieră automată programul intern uitat de normalitate. Mergând pe linia paralelismului dintre hipnoză și psihodramă, putem gândi că jucarea teatrului intern al

¹⁴ A. Barabasz, J.G. Watkins, *Tehnici de hipnoterapie*, București, Ed. Polirom, 2011, p. 71–72.

¹⁵ E. Hilgard, *Dissociation and theories of hypnosis*, N.Y., Guilford, 1992, p. 69 citat de I. Dafinoiu și Jenő-László, *Hipnoza clinică. Tehnici de inducție. Strategii terapeutice*, Iași, Ed. Polirom, 2007, p. 99.

persoanei în condiții de semirealitate, având ca miză ruperea scenariului de rol înghețat și rigid, nu este altceva decât o formă de disociere între „cel care nu poate și care este bolnav”, și „cel care poate exersa” orice abilitate și orice ipostază de rol a Sinelui, în condiția suprarealistă de „ca și cum” a scenei psihodramatice. Ca și în terapiile experiențiale, în hipnoză diverse părți disociate pot fi amplificate sau reduse în scop terapeutic. Este vorba de logica transei similară logicii „plus-realității” psihodramatice pe care am amintit-o mai sus. Statutul Eului-observator este însă diferit în hipnoză de cel din terapia analitică și din terapiile experiențiale. Funcția reflexivă, conștientă și critică a acestuia este diminuată, i se restrâng atribuțiile evaluative și integrative, jucând mai degrabă rolul de „cal troian”, care va fi adus în scenă doar pentru a ascunde adevăratele intenții și puteri ale inconștientului. Eului conștient observator i se permite deliberat și programatic să rămână prezent, ca o concesie absolut necesară pentru a evita declanșarea defenselor, născute în mod previzibil din orice confruntare cu iraționalul. Se poate însă afirma că disocierea folosită în terapia ericksoniană are o funcționalitate similară decentrării perceptive din psihodramă, cu efectul adormirii mecanismelor de apărare și al unei mai mari libertăți de exprimare de sine. Procesul terapeutic operează în acest scop divizarea experienței interne și separarea funcțiilor mentale, cu accentuarea unora și restrângerea altora. Diferența cea mai notabilă între hipnoterapie și alte tipuri de terapii, fie analitice, fie experiențiale rezidă în rolul distinct cu care este investită funcția mentală a Eului-observator. În hipnoză și în terapia ericksoniană inconștientul poate rămâne inconștient, nu este necesară conștientizarea întregului său travaliu creativ germinat în cursul transei hipnotice. Dintre cele două instanțe, inconștientul este regal, fiind purtător de înțelepciune și posedând nemijlocit știința vindecării. Eul conștient este mai degrabă limitativ, căci în pofida intenției sale de a fi de folos, blochează soluțiile potențiale, întrucât a învățat să activeze doar soluția care s-a dovedit eficientă într-o experiență trecută, chiar dacă circumstanțele actuale pot fi schimbate. Pentru că mecanismele conștiente pot limita utilizarea resurselor inconștiente, tehnicile terapeutice urmăresc „depotențializarea conștiinței”¹⁶ prin mijloace paradoxale. Eul-observator, ca funcție mentală conștientă, are așadar doar rol de figurant, anulându-i-se valența sa principală de integrare, „insight” și „priză de conștiință”. Rolul de integrator este jucat exclusiv de către inconștient, care va reasambla elementele lumii interne într-o nouă și inedită reasociere, consecutivă disocierii. Un element central în celelalte școli terapeutice, „insight-ul” sau iluminarea conținuturilor inconștiente cu focusul clarificator al conștiinței, este total neimportant în hipnoză.

Chiar dacă Eul-observator, în calitatea lui de instanță conștientă, este în mod programatic dezbrăcat de o funcție activă, nu i se poate nega funcționarea, așa cum nu poate fi negată posibilitatea procesării paralele a informațiilor în timpul transei hipnotice. În aria cercetărilor din hipnoterapie a fost revoluționară ideea lui E. Hilgard despre prezența „observatorului ascuns”, un exemplu spectaculos de disociere, a cărui teoretizare a generat ceea ce s-a numit neodisociaționism. Filonul de gândire

¹⁶ I. Dafinoiu și Jenő-László, *op. cit.*

principal al noului curent se extrage din ideea că funcționarea mentală poate fi reglementată de mai multe sisteme cognitive de control și nu doar de către un aparat mental singular numit conștiință¹⁷. Ipoteza „observatorului ascuns” este aceea că pe parcursul transei hipnotice rămân active mai multe niveluri ale conștiinței, care pot funcționa separat. Unul dintre aceste niveluri sau euri conștiente rămâne să slujească principiului realității sau obiectivității, astfel încât, indiferent de profunzimea transei, un „observator ascuns” va continua să înțeleagă realitatea situației în care se găsește, într-o manieră disociată de eul absorbit în sugestiile formulate de terapeut. El va avea un rol de „gardian”, de verificare obiectivă a realității, indiferent de sensul experienței hipnotice în care persoana este intens absorbită. În timp ce aceasta este implicată în experiențele sugerate ale transei, „observatorul ascuns” se va observa pe sine implicat în aceste experiențe, va menține un grad de obiectivitate față de acestea, astfel încât persoana nu va răspunde acelor sugestii care amenință în vreun fel valorile sau propria conservare de sine. În articolul pe care Hilgard îl scrie în 1992, intitulat *Dissociation and theories of hypnosis*, din cartea *Contemporary hypnosis research* a lui Fromm și Nash, el explică astfel termenul de „observator ascuns”: „Intenționez să se înțeleagă prin observator ascuns eticheta potrivită pentru a desemna o sursă de informații capabilă de un înalt grad de funcționare cognitivă, care nu este experimentată în mod conștient de către persoana hipnotizată”¹⁸. E Hilgard enunță pentru prima dată „teoria observatorului ascuns” în 1977 în cadrul lucrării *Divided consciousness: Multiple controls in human thought and action*, având la bază cercetări experimentale asupra analgeziei și regresiei de vârstă. În contextul acestor experimente, Hilgard demonstrează că „observatorul ascuns” va simți durerea chiar dacă persoana neagă ulterior faptul de a o fi simțit, cu alte cuvinte, durerea va fi procesată la un anumit nivel de conștiință, chiar dacă răspunsul la durere este blocat. În ceea ce privește regresia hipnotică de vârstă, Hilgard adoptă „ipoteza imaginației”, ipoteză conform căreia persoana doar își imaginează în timpul regresiei întoarcerea la o vârstă timpurie, în timp ce o parte din mintea persoanei va rămâne conectată la prezent. Indiferent de cercetările experimentale actuale asupra „observatorului ascuns”, care relevă prezența sa indubitabilă în cursul transei hipnotice, apariție ce diferă în funcție de variabile personale precum tipurile diferite de procesare a realității și gradul de maturitate a Sinelui¹⁹, rolul acestuia în terapie rămâne unul pasiv. Putem conchide că în hipnoză și în terapia ericksoniană relația dintre cele două funcții mentale face un joc bazat pe disociere, acordând un rol central logicii paradoxale a inconștientului.

¹⁷ J.R. Laurence, C. Perry, *Hidden Observer. Phenomenon in Hypnosis. Some Additional Findings*, *Journal of Abnormal Psychology*, 1981, Vol. 90, No 4, p. 334–344.

¹⁸ E. Hilgard, *Dissociation and theories of hypnosis*, în E. Fromm, N. Nash (eds), *Contemporary Hypnosis Research*, N.Y., Guilford, 1992, p. 77.

¹⁹ J.R. Laurence, C. Perry, *op. cit.*

Aflate într-un joc dialectic sau într-o relativă sincronicitate, caracterizate fiind de o relație circulară sau de simultaneitate, dezvoltate egal sau inegal, funcțiile mentale ale „observatorului” și „trăitorului” merită mai profund studiate într-un context de cercetare experimentală, pe filiera mai multor școli de gândire și de terapie. Ele sunt reflectate în experiența cotidiană și în artă, dar mai puțin articulate științific, astfel încât să-și găsească o mai mare aplicabilitate în disciplinele socio-umane și medicale. Ne putem gândi la nesfârșite opere literare și la producții ale artelor vizuale care au valorificat din plin cele două dimensiuni ale interiorității noastre. Însăși această tensiune, dintre apolinic și dionisiac, dintre tragicul existenței noastre ca absorbție totală în patosul trăirii și comicul ei, cu delimitarea Eului-observator capabil să relativizeze experiența, au dat valoarea de operă de artă manifestărilor artistice, și, de ce nu, umane. Termenii de Eu-actor și de Eu-observator par să fi existat dintotdeauna în literatura de specialitate în legătură, mai ales, cu tehnicile meditative și filosofii orientale. În practica meditației, Eul-observator evoluează direct proporțional cu expansiunea Eului-actor angajat în experiențe, niciunul neavând un pol de putere. Eul-observator iluminează experiențele Eului-actor și, odată cu această lumină, gradul de unificare și suprapunere crește, devenind în final totuna, un Eu transpersonal. Din punct de vedere științific, deși conceptele de Eu-actor și de Eu-observator se leagă în primul rând de metoda psihodramatică, ele ar putea avea o valoare operațională pentru mai multe modele de intervenție psihologică. Artificiile tehnice și regizorale pe care un terapeut le folosește includ manevrarea acestor funcții mentale, cu obiectivul final de a facilita armonizarea Eului-actor cu cel observator. Și, nu în ultimul rând, orice terapeut trebuie să îmbrace rolul de observator sănătos și să-și fi adus în propria viață un nivel de integrare a experiențelor trăite care să-i permită să joace rolul de dublu pentru orice Eu-actor rătăcit în propriul infern sufletesc.

BARBĂ-ALBASTRĂ ȘI A SA CHEIE A SUFLETULUI

ILINCA BĂLAȘ

*[...] să avem tăria de a îndura ceea ce vedem,
autodistrugerea noastră, moartea noastră.¹*

Bluebeard and the Soul Key. Bluebeard is one of the tales that acts as a therapeutic instrument for women who come into contact with a destructive masculine figure or with the destructive and sabotaging part inside their own psychic. At the beginning of her life, annihilated from her healthy instincts, out of naivety, lack of knowledge, fear of solitude, a woman accepts the pact with Bluebeard, sacrificing her freedom in order to live a comfortable life, or, in other words, gives up part of herself for a relationship, ignoring the fact that the relationship with the other person can only be built after a good relation with, and a good understanding of the self. Surrendering too easily to the other, we might lose the key to our soul, and when we find it again and have the courage to unlock the door, we have to face one of the toughest lessons about our inner self: to actually bear what we see inside us. Only after we get to terms with what is inside there, can we escape from the domineering Bluebeard, and step ahead on the path to our inner self.

Key words: Bluebeard, soul key, aggressive masculinity, forbidden room.

Unul dintre cele mai mari mistere ale sufletului feminin ne este revelat în povestea lui Barbă-Albastră. Basmul ne arată care sunt pericolele pe drumul femeii aflate la începutul vieții și cum le poate depăși, nu ocolindu-le sau negându-le, ci înfruntându-le pentru a câștiga o sporire și o limpezire a conștiinței de sine. Însă, dincolo de pericolele exterioare, pe care adesea reușim să le observăm, basmul ne semnalează cât de important este pericolul intern, de multe ori subtil și insidios, care ne sapă și ne ruinează dinăuntru, făcându-ne să ne fărâmițăm în numeroase conflicte și bătălii lăuntrice dureroase. Ce se întâmplă când femeia a pierdut cheia sufletului său? Cum o poate recupera? Ce găsește dacă și când descuie camera ascunsă? De ce cheia sufletului feminin se află la tiranul Barbă-Albastră? Sunt câteva întrebări în funcție de care ne putem orienta pentru a înțelege mai bine psihicul feminin cu resursele, provocările și apărările sale, dar pe care le putem întoarce, în egală măsură, către partea feminină a psihicului masculin.

În analiza basmului, vom privi din perspectiva conștiinței feminine, vom aborda planul intrapsihic, dar ne vom raporta și la masculinitate. Într-un moment sau altul, bărbatul poate fi depozitarul cheii către sufletul feminin. De multe ori, el o folosește abuziv și astfel își interzice accesul la propriul suflet. Însă este important de știut că el

¹ Clarissa Pinkola Estés, *Femei care aleargă cu lupii*, București, Editura Niculescu, 2017, p. 67.

poate alege cum anume să o folosească, în pofida propriilor porniri impulsive, pentru a-și salva, la rândul ei, sufletul.

Iată esența basmului²: trei surori împreună cu mama lor sunt invitate de un nobil bogat, pe nume Barbă-Albastră, la o plimbare prin pădure. Aflat în căutarea unei soții tinere, acesta îi face ochi dulci mezinei, care, în ciuda reticențelor surorilor mai mari și ale mamei sale, decide să îl ia de soț. După o vreme, el o anunță că trebuie să plece pentru câteva zile și îi încredințează cheile palatului, rugând-o însă să nu folosească cheia cea mică, de aur. Mezina își invită surorile și împreună explorează palatul apoi, la îndemnul acestora, caută ușa care se deschide cu cheia de aur, aflată undeva la subsol. În spatele ușii, se află scheletele fostelor neveste ale lui Barbă-Albastră precum și o baltă mare de sânge. Soția scapă cheia în baltă, acesta se murdărește de sânge și nu se mai curăță, sângele pătându-i și rochia. Întors acasă subit, Barbă-Albastră descoperă că soția i-a încălcat porunca și se pregătește să o omoare. Ea cere însă un răgaz pentru a spune o rugăciune și a se pregăti pentru moarte. Între timp, sosesc frații săi mai mari care îl omoară pe Barbă-Albastră și o salvează de la moarte.

Din punctul de vedere al conștiinței feminine, avem de-a face cu procesul de maturizare al tinerei femei adulte. El presupune câteva încercări esențiale care preced coagularea și înțelegerea identității de sine. Dintre cele trei surori și mama lor, personajul central va fi mezina, cu alte cuvinte aspectul naiv și inocent al feminității aflate la început de drum, care are nevoie să prindă contur și să se definească. În această etapă, prima provocare este lipsa conectării cu propriile instincte care duce la încheierea unei alianțe abuzive între tână femeie și fascinantul, dar periculosul Barbă-Albastră.

Cum ajunge o femeie să fie deconectată de instinctele sale? O cauză ar putea fi relația cu mama. O figură maternă prea slabă, sau chiar absentă, cum este mama din poveste sau, dimpotrivă, dominatoare și superprotectoare alterează dezvoltarea firească a instinctualității fiicei. Pe de altă parte, o mamă care nu se află în relație cu instinctele sale nu are cum să-i transmită fiicei o imagine echilibrată asupra lor. Rolul instinctelor este important, mai ales că ele sunt baza pe care prinde contur funcția psihică a intuiției³. Pe de altă parte, structura patriarhală a societății în care trăim, bazată pe principiile și valorile masculine, face ca, inevitabil, fiecare femeie să se "denatureze" într-un fel, să se îndepărteze de natura ei feminină instinctuală pentru a se putea adapta cerințelor sociale. Religia, prin denigrarea instinctelor, cu precădere a celui sexual, contribuie la înstrăinarea de ele, dacă nu chiar la blamarea lor ca fiind părți nedemne al naturii umane. De multe ori, familia însăși aduce siguranța și confortul afectiv, cu prețul sacrificării laturii instinctuale și devine astfel o formă de captivitate în care femeia rămâne "domesticită", dar de fapt anesteziată, suprimată, redusă la rolul matern și/sau casnic. Ruptă de instinctele sale, tână femeie devine o pradă ușoară pentru o masculinitate agresivă sau pentru un aspect sabotor al propriului psihic.

² <https://www.scribd.com/document/371765356/Femei-care-alearg%C4%83-cu-lupii-Dr-Clarissa-Pinkola-Estes-pdf>.

³ C.G. Jung, *Tipuri psihologice*, București, Editura Anima, 1994.

Din perspectivă intrapsihică, începutul poveștii aduce în prim plan mai multe fațete ale feminității: una mai puțin dezvoltată, iar altele relativ inerte. Astfel, mezina, surorile și mama reprezintă cele patru aspecte arhetipale ale feminității menționate de Tony Wolff: mama, hetaira, amazoana și mediatoarea⁴, însă ele nu sunt funcționale, ci se află într-o stare vegetativă, de latență, nefiind încă aduse în conștiință. Iată de ce întâlnirea cu masculinitatea are loc în pădure, un simbol al inconștientului, acolo unde demarează procesul alchimic de transformare a psihicului feminin. Dintre toate, cel mai mult surprinde letargia aspectului matern, ceea ce ne ridică mari semne de întrebare cu privire la implicarea mamei în procesul de creștere psihică a fiicei. În basm, avem de-a face cu o mamă imună la pericolul pe care îl reprezintă Barbă-Albastră și care, implicit, nu o poate ajuta pe fiică să-și rafineze intuiția, dar, mai grav, nici să se ferească de eventualele abuzuri. Fie mama este absentă emoțional, fie este ea însăși naivă și imatură, o *puella* necrescută, care este doar biologic, dar nu și psihologic mamă. Consecința este lipsa iubirii de sine, a capacității de a-și purta de grijă, sau sacrificarea pentru ceilalți ca un mod de auto-agresiune sau fugă de sine. Inevitabil, astfel de persoane sunt mai expuse riscurilor vieții și, implicit, mai vulnerabile. În lipsa unei figuri materne interioare care să o protejeze, mezina se predă, de bună voie, unei masculinități brute și tiranice îmbrăcată în straie alese.

Surorile mai mari, ca reprezentări posibile ale amazoanei – femeia independentă, puternică și a mediatoarei – femeia înțeleaptă – par a fi mai bine conturate. Ele manifestă reținere și reticență față de Barbă-Albastră, însă alianța *eros*-Thanatos este mai puternică și o împinge pe fiica cea mică în brațele acestuia.

Mezina ar putea reprezenta aspectul hetairei, pe cale să se consteleze, împins de forțele pulsionale ale erosului. Însă vom vedea că dezvoltarea sa este blocată de neputința de a intra într-o relație cu soțul ei. Este important de reținut că fiecare dintre aceste aspecte feminine arhetipale se află în noi și trebuie încurajat și susținut, pentru a-și aducea partea la consolidarea unui psihic întreg și echilibrat. Manifestarea unilaterală a unuia sau a altuia, precum și somnolența lor reprezintă indicații despre direcția în care procesul de creștere și vindecare a femeii ar trebui să se îndrepte.

Din punctul de vedere al masculinității, mezina reprezintă o *anima* inocentă, sau, cu alte cuvinte, feminitatea interioară a bărbatului aflată într-un stadiu nedevelopat. Ea îl alege drept soț pe Barbă-Albastră, deși el este dispus să o ia de soție pe oricare dintre fiice, eventual poate chiar și pe mamă, însă despre statusul marital al acesteia nu știm nimic. Din punctul de vedere al bărbatului, avem de-a face cu un mod impersonal de raportare la feminitate. El nu alege ceva anume, alegerea sa este una pur ideatică, aceea de a-și găsi o soție, nu are nicio nuanță personală, relațională. Este cazul unor bărbați care, asemenea lui Barbă-Albastră, după ani de colecționat trofee feminine, se hotărăsc să "se așeze" la casa lor, să-și întemeieze o familie, alegând de fapt un *modus vivendi* și nu o parteneră de viață, ci o ocazie care se prezintă de la sine. O astfel de lipsă de

⁴ Tony Wolff, *Studii despre psihologia lui C.G.Jung*, București, Nemira, 2017, p. 285.

relaționare cu feminitatea duce inevitabil la eșec, iar maldărul de oase ale fostelor soții este metafora potrivită.

A doua provocare a femeii pe drumul individuării sale este căsătoria cu Barbă-Albastră, sau, altfel spus, alegerea captivității confortabile în detrimentul libertății anxietante. În procesul nostru de dezvoltare, separarea din sânul familiei de bază este dificilă, și multe persoane, fie bărbați sau femei, nu trăiesc această desprindere, ci "alunecă" din familia de origine în noua lor familie, fără a-și acorda un timp de explorare, un timp pentru singurătate, care nu este altceva decât răgazul de a crea și dezvolta o relație cu ei înșiși – o temelie esențială pentru o viitoare relație cu celălalt. Astfel, Barbă-Albastră îi aduce soției sale siguranța unui cămin, dar îi interzice accesul la sufletul său. Pactul lui Barbă-Albastră este cel în care bărbatul îi oferă femeii bunăstarea materială, "colivia de aur", în schimbul promisiunii că nu va căuta să-și afle și să-și cerceteze sufletul.

Aparent este simplu, dar în realitate pactul este mult mai complex. Cheia de aur nu deschide doar sufletul femeii, ci și pe cel al bărbatului, al lui Barbă-Albastră însuși. Așadar, interzicându-i să o folosească, Barbă-Albastră îi blochează femeii accesul la cunoașterea de sine, dar și, implicit, la cunoașterea propriului său suflet, pe care încearcă din răspuț să și-l ascundă. Similar primilor părinți în grădina raiului, unde aveau de toate, dar nu trebuiau să guste din pomul cunoașterii binelui și a răului, fiica cea mică are tot ce își dorește, în urma căsătoriei cu Barbă-Albastră, mai puțin ceea ce dă sens vieții noastre, și anume propriul suflet, locul unde binele și răul, viața și moartea se amestecă în esența a ceea ce suntem.

Ce înseamnă interdicția lui Barbă-Albastră? În planul realității, am putea vedea o relaționare de tip părinte-copil. În analiza tranzacțională, avem de-a face cu o tranzacție încrucișată⁵, în care unul dintre parteneri relaționează din rolul de părinte, iar celălalt răspunde, reactiv, din cel de copil. Între soți, deși frecvente, aceste tranzacții nu sunt de dorit, ducând la o alterare a relației, peste care se suprapune, adesea, situația reală în care ei sunt părinți și trebuie să relaționeze pe acest palier. Amestecul de roluri devine atât de mare, încât adesea relația bărbat-femeie este îngropată de multiplele tranzacții încrucișate, ceea ce poate duce la pierderea intimității, la relații extraconjugale sau la fixarea permanentă în rolul parental cu sclerozarea și, ulterior, necrozarea relației. Și astfel "au trăit fericiți până la adânci bătrâneți", pentru că uneori fericirea este redusă la repetarea a ceea ce este știut, constant, predictibil, confortul monotoniei fiind preferat disconfortului și fricii aduse de necunoscut.

Privind situația mezinei, am putea spune, cu vocea critică a Supraeului, că fiecare alegere are un preț. Și totuși, cum explicăm din punct de vedere psihodinamic acest truism? "Prețul" nu este altceva decât renunțarea la varianta nealeasă. Orice alegere înseamnă o direcționare unilaterală a energiei psihice către ceva, ceea ce implică, inevitabil, "moartea", lăsarea de-o parte a unei multitudini de posibilități. Prețul înseamnă "doliul" posibilităților neexplorate, renunțarea la nenumărate potențialități. Alegând căsătoria comodității, mezina renunță la libertatea ei, așadar la o

⁵ Eric Berne, *Ce spui după Bună ziua?*, București, Editura Trei, 2006, p. 39.

parte din sine, pe care o zărește, descompusă și suferindă, în camera cu cadavre – ungherul cel mai tainic al sufletului ei. Însă partea aceea moartă nu o lasă să trăiască, iar pactul este, în fond, unul criminal, pentru că presupune acceptarea mutilării psihicului prin reunțarea facilă, de bunăvoie la o parte semnificativă a sinelui.

Jung considera suferința psihică ca o pierdere a sufletului, o pierdere a unor părți importante din noi înșine, ceea ce se resimte ca o goliciune în interior, cu senzația de a fi incomplet, neînchegat. Este drept că în urma unei traume, o parte din sufletul nostru se poate desprinde. Printr-un mecanism de apărare menit să ne protejeze, suferința este izolată pentru a ne lăsa totuși să fim funcționali în lume. Procesul de fragmentare a personalității se numește clivaj psihic. Clivajul se trăiește ca un gol interior, ca un hău, cu un sentiment persistent de lipsă a ceva important, adesea greu de identificat și de numit.

În anumite cazuri însă, partea rănită nu se desprinde, ci moare. Ea pur și simplu nu mai este energizată psihic, dar rămâne prezentă sub forma unei greutate interioare indescriptibile, o povară pe suflet, un sentiment covârșitor de apăsare. Trăirea este stranie: la început ca o aplatizare emoțională, treptat ca o pierdere a simțirii, pentru a se instala sub forma unui prea-mult, a unui greu pe suflet. Acești oameni ajung să nu mai simtă, să trăiască pe pilot automat. Sunt niște morți vii.

Prin urmare, într-o perspectivă complementară celei analitice, nevroza poate însemna moartea, necrozarea unor părți din noi, de care însă nu ne putem debarasa, rămânând să le târâm după noi până când învățăm să le readucem la viață. Riscul este cel al răspândirii, al cangrenării psihicului, fiindcă părțile moarte ajung să se extindă ca mucegaiul, intoxicând treptat întreaga noastră ființă. Dificil de spus ce este mai greu de îndurat: golul interior sau povara părților moarte din noi înșine. Cu toate acestea, golul poate fi umplut, iar părțile moarte pot fi oricând readuse la viață. Important este să conștientizăm statusul psihic, apoi să ne îndreptăm cu iubire, căldură și răbdare într-acolo.

În basmul lui Barbă-Albastră, camera interzisă ascunde secretul acestei morți interioare, pe care mezina nu trebuie să îl cunoască. Necunoașterea lui înseamnă stagnarea în condiția de *puella aeterna* și imposibilitatea creșterii psihice. De aceea, inițierea în feminitate presupune să luăm contact cu morțile din noi: moartea fetei, a adolescentei, a tinerei inocente, moartea speranțelor, a așteptărilor, a fantasmelor, a proiecțiilor, moartea aspectelor pe care nu le-am văzut, nu le-am trăit, nu le-am valorificat. Toate care formează și întrețin wonderland-ul imaturității, a cărui forță de seducție este colosală.

Cheia acestui teritoriu psihic seductiv, dar totodată putred, trebuie să fie la noi. De ce se află inițial la Barbă-Albastră? Este o etapă de parcurs pe drumul individuării femeii. Într-adevăr, în procesul de construire a identității feminine, un rol important îl are tatăl, sau o prezență masculină semnificativă, acesta având ”cheia” potențialului ei feminin. În construirea feminității, recunoașterea sau validarea de către un bărbat este importantă, cu toate acestea, esențial este ce face femeia cu această validare, ce face în cazul în care nu o primește sau dacă o primește condiționat, cum se întâmplă în basmul nostru. Cum ar putea arăta o astfel de condiționare inconștientă? În relația tată-fiică, o

astfel de condiționare ar putea fi cea în care tatăl apreciază realizările și performanțele școlare ale fiicei, manifestând reticență sau supraprotecție față de viața ei socială – astfel, mesajul transmis inconștient este de dezvoltare în sfera raționalității și a gândirii, cu sacrificarea a unei părți instinctuale semnificative, relaționarea cu semenii fiind un instinct esențial al omului. În general, susținerea pentru valorile masculine precum curajul, rațiunea, spiritualitatea vine cu o desconsiderare sau descurajare implicită a calităților feminine precum emoționalitatea, senzualitatea, pasivitatea. Fiica va înțelege astfel inconștient să renunțe la feminitatea ei pentru a fi acceptată și/sau apreciată de tată, ceea ce va rețraî ulterior, în mod repetitiv, în relația cu un bărbat. Ea va înțelege că pentru a avea un bărbat alături, fie el tată, soț sau iubit, trebuie să renunțe, inevitabil, la o parte din ea însăși, dar, de cele mai multe ori, tocmai la feminitatea ei, în special la feminitatea instinctuală care inspiră teamă și nesiguranță bărbaților. De aceea, pactul cu Barbă-Albastră este acceptat cu o asemenea ușurință, el are rădăcini mult mai adânci în copilăria unei femei, fiind de fapt o retraumatizare sau o rană a femeii în raport cu masculinitatea.

De ce îi dă Barbă-Albastră soției sale cheia, dar nu o lasă să o folosească? Orice formă de cunoaștere, cu atât mai mult cunoașterea sufletului, înseamnă putere, iar lupta pentru putere foarte adesea subminează cuplul. Jung spunea că acolo unde e stăpână puterea, nu există iubire, așadar jocurile de putere din interiorul cuplurilor ar putea fi un simptom al lipsei de iubire, sau s-ar putea dizolva dacă cei doi ar aduce mai multă afectivitate. Pe de altă parte, constrângerea lui Barbă-Albastră față de soția lui, la fel ca nenumăratele constrângeri, limitări și dominații ale bărbaților asupra femeilor, are la bază o frică inconștientă de feminitate. Frica de feminitate este arhaică, prinzând contur în copilărie, o dată cu nevoia, dorința, dar și teama de separare a copilului de mamă și este trăită inițial atât de fete cât și de băieți, ulterior manifestându-se și dezvoltându-se diferit la fiecare dintre ei. Pentru băiat, frica de feminin cuprinde și frica de ceea ce este străin și diferit de el însuși, așadar frica de necunoscutul pe care femininul îl întruchiează, sau, în sens larg, simbolic, frica de inconștient.

Tot la nivel arhetipal, frica de feminitate, pentru bărbat, este frica de viață și deopotrivă frica de moarte, ceea ce, uneori, poate să-l blocheze într-un fel de limbo, într-un *no man's land* în care îi este teamă să trăiască, să experimenteze, să simtă, dar este incapabil să moară, lăsându-se să alunece într-o stare de stagnare în care nu este nici pe deplin viu, nici mort, asemeni Regelui Pescar din mitul lui Parsifal. Această condiție psihică se întâlnește adesea în adicții, drogul sau băutura fiind substanța dătătoare de viață, care îl scoate pe bărbat din starea vegetativă și îl face, în sfârșit, să simtă. La polul opus, dar tot pe versantul auto-distructivității, suferința este o formă, chiar dacă negativă și contorsionată, prin care omul se poate simți viu. Sufăr, deci există, iată de ce uneori avem nevoie de emoțiile negative, fiindcă ele sunt din spectrul viului și ne pot scutura din amorțeala cu care uneori instinctul morții, Thanatosul, ne împânzește, profitând de o sincopă a instinctului de viață.

Bărbații care persecută femeile, le controlează, le domină sunt mânați de frica inconștientă de feminin, care activează impulsul agresiv de a-l distruge. Frica se află dedesubt, la baza distructivității, însă deasupra, la niveluri mai superficiale, dar tot inconștiente, regăsim nesiguranța, invidia, neputința ca motoare ale acesteia. Teancul

de cadavre din camera ascunsă arată gradul de agresivitate al lui Barbă-Albastră față de feminitate. Conștientizarea acesteia este esențială pentru ca femeia să se poată elibera de sub dominația lui.

Barbă-Albastră nu este neapărat o figură exterioară, ci o instanță psihică internă. Undeva în adâncul nostru, s-ar afla un aspect auto-agresiv, pe care Clarisa Pinkola Estes îl numește *prădătorul natural al psihicului*⁶. El este o forță distructivă, ostilă vieții, care ne încolțește și ne sabotează când psihicul nostru este mai vulnerabil. Nu știm ce este cu el și de ce îl găzduim, însă, într-un mod misterios și inexplicabil, se pare că la el se află cheia sufletului nostru. Să fie oare pentru ca să ajungem să relaționăm cu agresivitatea din noi și din ceilalți? Să aflăm că există un monstru în interiorul nostru, care ne poate deschide ușa către cunoașterea de sine? Cunoașterea a tot ceea ce este omenesc în noi, a întunericului, a morții, a răului de care suntem capabili? Freud vorbește de instinctul de moarte, la fel de puternic ca cel de supraviețuire: poate acolo își are Barbă-Albastră originea. Adesea acest aspect psihic distructiv se prezintă prin latura sa seductivă, ceea ce îi sporește puterea și pervazivitatea.

Un al doilea motiv pentru care Barbă-Albastră îi interzice soției sale să folosească cheia de aur este imposibilitatea auto-dezvăluirii. Camera cadavrelor ascunde aspectele moarte ale *animei* lui Barbă-Albastră. Latura sa feminină sau sufletul său este cel distrus și sângerând, iar el nu o lasă pe soția sa să vadă aceste părți moarte.

De multe ori, întâlnim această atitudine în relațiile de cuplu, bărbatul fiind adesea cel care își ascunde sufletul, îl ține sub cheie, nu-și arată slăbiciunile și fragilitatea, crezând astfel că este mai puternic. Din păcate, să ții sub cheie o parte din tine înseamnă să nu poți intra într-o relație întru totul, să nu te poți oferi pe de-a-întregul celuilalt, ceea ce blochează fluxul iubirii și menține o distanță între cei doi parteneri. Însă nu este vorba de acea distanță potrivită într-o relație, care este benefică, fiind spațiul intimității personale, ci de distanța între suflete care le răcește și le îndepărtează, anulând posibilitatea intimității împărtășite.

Să-ți aduci părțile rănite în relația cu celălalt nu trebuie să însemne să-l împovărezi sau să-l prezezi în rolul de salvator, ci să-ți deschizi inima. Este un gest de autenticitate și asumare a cine ești cu adevărat. Din acest spațiu al deschiderii, se poate construi relația și poate curge iubirea între două ființe. Barbă-Albastră încuie o parte din el însuși și pleacă, apoi dorește să o ucidă pe soția sa fiindcă și-a încălcat cuvântul. Astfel, rămâne prizonierul rațiunii și al principiilor, sacrificându-și, încă o dată, sufletul. El este un exemplu de "pierdere a sufletului", prin neputința de a intra în contact cu feminitatea și astfel, implicit, cu propriul suflet. În finalul basmului, Barbă-Albastră moare, dar este oricum mort, fiindcă nu poate simți.

Ce se întâmplă cu soția sa, care este și ea, într-un fel, moartă – prin starea de inconștiență în care se află la începutul basmului? Cum ajunge la camera ascunsă? Ce anume o trezește la viață? Găsirea camerei interzise este o provocare pe drumul individuării feminine și face parte din faza de explorare. Ea cuprinde procesul de auto-

⁶ *Ibid.*, p. 56.

cunoaștere, dar și de cunoaștere a celuilalt, de cele mai multe ori contopite inconștient. Adesea, setea de a-l cunoaște pe celălalt este de fapt setea de sine, fiindcă în el ne regăsim pe noi. Începe o dată cu adolescența și este un cumul de experiențe, înainte de a ne fixa pe o anumită traiectorie de viață. În basm, o regăsim în explorarea castelului, cameră cu cameră, ca metaforă a cunoașterii de sine. Adesea, ea este trăită în proiecție ca o explorare a celuilalt. Această etapă culminează cu găsirea ușii secrete și formularea întrebării "*ce se află dincolo?*"⁷. Câteva elemente importante apar în această etapă: eludarea ei, trezirea instinctualității reprimată, singurătatea, maturizarea.

Se întâmplă de multe ori în viață ca etapa explorării de sine să lipsească, femeia grăbindu-se să intre într-o relație de cuplu sau căsătorie pentru a compensa separarea de familia ei de origine. Netrăită înaintea căsătoriei, această etapă revine în planul existenței, cu umbrele și tâlcurile ei, aducând, în final, o lărgire a conștiinței, însă după numeroase provocări. Atunci când ratăm o etapă în dezvoltarea noastră, ea revine ulterior în viață cu o energie de mare intensitate, datorită procesului îndelungat de refulare. În același timp, retrăirea nu are cum să aibă loc pe același palier existențial, ci din poziția psihică curentă, ceea ce, de multe ori, complică mai mult situația datorită decalajului emoțional și contextual.

Criza de la mijlocul vieții înseamnă, pentru unele persoane, trăirea unor experiențe adolescente pe care și le-au refuzat la momentul respectiv, când, spre exemplu, presiunile parentale erau axate exclusiv pe performanțele școlare. Aceste lacune ale existenței au nevoie să fie umplute cu experiență, chiar dacă bulversează ordinea firească a lucrurilor și ne împing să ne întoarcem în urmă cu ființa noastră prezentă. Astfel, alunecăm spre un trecut fantasmă, care nu mai există, pentru a adăuga părți din noi care s-au pierdut în negura timpului, fără de care ne simțim incompleți, dar pe care nu le putem recupera decât parțial. Ele ne împing și ne provoacă spre o redefinire a personalității în direcții pe care nu le putem prevedea sau controla.

Care este sensul trăirii etapei de explorare care ne-a lipsit din viață? Miza este clădirea unei relații cu sine, ca piatră de temelie a unei relații sănătoase cu celălalt. De multe ori, ne aruncăm în brațele celuilalt oferind și/sau cerând totul de la el, fără a înțelege că acest schimb între a oferi și a primi se experimentează și se trăiește inițial în interiorul nostru, la fel ca iubirea, acceptarea, deschiderea. Nu degeaba Barbă-Albastră pleacă imediat după nuntă, lăsându-și soția singură. Metaforic, nu poate exista o relație cu celălalt până nu crezi și întreții o relație cu tine, bazată pe încredere și iubire autentică. Iar pentru cei care fug de ei înșiși, viața scoate la iveală ocazii pentru a se confrunta exact cu ceea ce doresc din răspuneri să evite.

O altă realizare în această etapă este trezirea instinctualității reprimată. În faza de explorare, soției lui Barbă-Albastră îi vin în ajutor surorile. Cu alte cuvinte, psihicul, alienat de latura lui instinctuală, are nevoie de "trezirea" și implicarea aspectelor feminității inconștiente pentru recuperarea propriilor instincte, dar, în special, al

⁷ *Ibid.*, p. 65.

*instinctului sălbatic al curiozității*⁸ ca sursă de cunoaștere și vindecare. Să nu uităm importanța arhetipală a acestui instinct al curiozității feminine. Din perspectivă religioasă, el stă la baza cunoașterii binelui și a răului ducând la expulzarea din Paradis sau, cu alte cuvinte, la definirea conștiinței și a condiției umane, imposibilă fără aflarea răului din sine și din lume. Clarissa Pinkola Estés consideră că surorile reprezintă *apetitul sănătos pentru o cunoaștere conștientă*⁹.

Faza de explorare se desfășoară în jurul paradoxului singurătății, femeia rămâne singură cu ea însăși, dar în această singurătate are șansa de a-și descoperi aspecte neștiute ale sinelui. În afară de restaurarea instinctelor, surorile o sprijină și o împing către cel mai important act de curaj al introspecției, folosirea cheii interzise, sau, cu alte cuvinte, trecerea pragului către aflarea adevărului personal sau curajul de a privi în propriul suflet.

Găsirea ușii ascunse în urma procesului de explorare interioară este un pas important, fiindcă ne aduce aproape de ceva esențial, dar greu de confruntat al personalității noastre. Ce este dincolo de aparențe? Cine suntem cu adevărat? Ce ascundem de noi înșine și de ceilalți? Ce și cât putem să aflăm despre noi? Până unde putem privi în sufletul nostru? În acest punct, putem deschide ușa pentru a ne confrunța, sau putem trece mai departe, uitând aceste întrebări supărătoare și prinzându-ne din nou în iureșul vieții. Pe de altă parte, Jung spunea că omul poate înțelege din lume atât cât se înțelege pe el însuși. Așadar, miza este una importantă și este legată până la urmă de experiența noastră de a fi în lume.

Lărgirea conștiinței feminine presupune, categoric, deschiderea ușii interzise, cu toate riscurile de care nu avem cum să ne dăm seama la momentul respectiv, fiindcă ne-ar bloca sau ne-ar zădărnici acțiunile. Actul de confruntare cu ceea ce se află înăuntrul nostru este profund vindecător, iar Clarisa Pinkola Estés spune că *tăria de a suporta ceea ce vede îi permite femeii să se reîntoarcă la natura sa profundă, acolo unde toate gândurile, toate sentimentele, toate acțiunile sale vor primi prețiosul sprijin de care au nevoie*¹⁰. Procesul de auto-cunoaștere începe cu faza de *nigredo*, de descompunere, în care vedem și înțelegem moartea anumitor părți sau aspecte din noi înșine, necesară pentru creștere și transformare. Camera cadavrelor fostelor soții ale lui Barbă-Albastră este o metaforă a acestui stadiu prin care pornim, de multe ori, pe drumul individuării, fie că ne confruntăm cu stări depresive, de frustrare și nemulțumire, fie că ne confruntăm cu aspecte de umbră ale psihicului nostru. Sentimentele de îmbăcseală, de haos, de suferință emană din această zonă. Acest spectacol interior este greu de tolerat și provoacă valuri de tristețe, dovadă sângele care nu se mai șterge de pe cheie și care mânjește hainele mezinei. O dată ce am conștientizat părțile moarte din interiorul nostru, abia atunci începem cu adevărat să trăim¹¹, iar sângele de pe cheie și

⁸ *Ibid.*, p. 64.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹¹ *Ibid.*, p. 69.

de pe rochie ne arată fluxul vieții care abia acum se pornește, o dată cu integrarea a ceea ce este putred, mort, distrus.

Această etapă de descompunere este de o mare fragilitate, de aceea întoarcerea lui Barbă-Albastră vine cu riscul major al psihicului de a fi acaparat de forța distructivă a prădătorului interior. În aceste momente, salvarea vine de la frații mai mari, sau, cu alte cuvinte, de la *animus*-ul femeii, de la partea sa rațională, puternică, luptătoare. Această parte justițiară și sănătoasă reușește anihilarea aspectului auto-distructiv și restaurează echilibrul psihic.

După multe excavări și răscoliri, drumul individuării va continua, cu obstacolele și provocările sale, dar cu o conștiință mai limpede și mai cuprinzătoare legată de ceea ce se află în interiorul nostru și, implicit, în exterior. Capacitatea de confruntare cu ceea ce zace în noi înșine, tăria de a vedea dincolo de zidurile pe care ni le ridicăm pentru a ne apăra sau a ne ascunde, posibilitatea de a sta cu ceea ce aflăm fără să ne doboare sau să ne copleșească, arta de a cere ajutorul acelor forțe din interior sau de afară atunci când suntem în pragul morții și speranța că ele vor interveni la timp, puterea de a rupe un mecanism vicios atunci când devenim conștiente de el, recuperarea cheii sufletului nostru sunt câteva dintre cele mai de preț realizări cu care pășim mai adânc și mai asumat în miezul ființei noastre.

Astfel, *cu moartea pe moarte călcând*, reușim să (re)aducem la viață sufletul nostru, într-un frumos proces alchimic de transformare și de reasezare a tuturor părților care ne alcătuiesc.

FASCINAȚIA NUMINOASĂ A ANIMUSULUI. FORMA APEI: INTERPRETARE JUNGIANĂ

LIDIA CALCIU

„Totul există în interiorul nostru, nu înafară.”
(Meister Eckhart, citat de Barbara Hannah¹)

The Numinous Fascination of the Animus. *The Shape of Water*: A Jungian Approach. Feeric, yet bizarre, infantile, yet profound, *The Shape of Water* is an impossible love story, with a somewhat disconcerting ending. It is a beautiful modern fairytale, full of ironic comments on the state of our “humanity”, as it plays upon the hiatus between a strange but empathic and just Creature and barbaric, aggressive and humans. However, what is deeply touching and fascinating in the story is the way it depicts the internal universe of a feminine soul and the miraculous, but fatidic encounter with the Animus. Along the captivating plot, we are introduced to an etheric, out-of this world woman-child, with a fragile and traumatized Ego. Moreover, contaminated by unintegrated Shadow aspects, Elisa’s Animus proves to be an overwhelmingly powerful, a fatal engulfing force.

Keywords: *Animus*, analytical psychology, individuation, archetypal possession, *coniunctio*.

Unable to perceive the shape of you, I find you all around me. Your presence fills my eyes with your love. It humbles my heart, for you are everywhere.”² Cu aceste cuvinte se sfârșește miraculoasa și bizara poveste a Elisei, descrisă atât de frumos și poetic de către Guillermo del Toro, în producția cinematografică *Forma apei* (2017). Dar versurile vorbesc nu numai despre o poveste de iubire; căci filmul transcende schema deja banală a unei *love story* imposibile și atinge o problemă mai profundă. În cele ce urmează, vom argumenta faptul că magia și geniul acestei creații cinematografice sunt legate de sensul arhetipal: *Forma apei* descrie universul interior al sufletului feminin și întâlnirea miraculoasă, dar fatală în acest caz, cu *Animus*-ul³. Vom încerca, de asemenea, fără pretenții de exhaustivitate, tra-

¹ B. Hannah, *The Inner Journey: Lectures and Essays On Jungian Psychology* (*Studies in Jungian Psychology*), Toronto, Inner City Books, 2000, p. 109.

² „Incapabil(ă) să-ți disting forma, te regăsesc peste tot în jurul meu. Prezența ta îmi umple ochii de iubire. Sufletul meu este smerit, căci tu ești peste tot” (versuri dintr-o poezie arabă, citate la finalul filmului *Forma apei*).

³ *Animus*-ul reprezintă latura interioară masculină a unei femei: „Femeia este compensată de un element masculin, motiv pentru care inconștientul său are, am putea spune, o amprentă masculină. Aceasta dă naștere unei diferențe psihologice considerabile între femei și bărbați, și în

sarea unor paralele semnificative cu alte creații literare și cinematografice – *Mica Sirenă*, *Frumoasa și Bestia*, *Aquaman* –, prin prisma miezului arhetipal comun.

Ecranizarea de excepție a cărții scrise de Guillermo del Toro și Daniel Kraus propune spectatorilor un basm contemporan. Suntem în anul 1962, în plin Război Rece, iar Elisa Esposito, o femeie mută, rămasă orfană din copilărie, simplă îngrijitoare în schimbul de noapte la Centrul de Cercetări Aerospațiale Occam din Baltimore, descoperă secretul cel mai bine păzit al Centrului: un om-amfibie, capturat în Amazon. Deși creatura este înspăimântătoare și sălbatică, Elisa își dă seama foarte repede că este capabilă să înțeleagă emoțiile. Recurgând la limbajul semnelor, eroina îl învață să comunice, iar în scurt timp afecțiunea ei se transformă în dragoste. Pentru a-l elibera din rezervorul închis în care este prizonier și a-l salva din ghearele teribilului agent Richard Strickland, Elisa și prietenii săi – Zelda, o colegă de serviciu protectoare, și Giles, vecinul său talentat și sensibil – îl scot din Centru și îl ascund în apartamentul eroinei, plănuiind să-l elibereze în portul Baltimore, odată cu venirea anotimpului ploios. Pe parcursul aventurii, agentul Strickland depune toate eforturile să le zădărnicească planurile: îl ucide pe unul dintre doctorii din Centru și o rănește mortal pe Elisa. În final însă, bărbatul-amfibie reînclină balanța în favoarea Binelui: ucide personajul negativ și o reînvie pe eroină. Producția cinematografică se încheie cu un tablou fermecător: imaginea cuplului Elisa–omul-amfibie, cufundați într-o îmbrățișare pasională, în apa de un albastru feeric.

În mod evident, filmul reiterează problematica iubirii imposibile, născută între o femeie mult prea eterică, prea nevinovată și neadaptată universului în care trăiește și civilizației ce o înconjoară și o creatură supra-umană, ciudată, neînțeleasă și temută. Dar, privind prin prisma psihologiei analitice, regăsim în film bogăția fascinantă a universului psihic feminin, cu fațete contradictorii și complexități dezarmante. Fiecare personaj devine astfel un indiciu, o piesă a puzzle-ului ce reconstituie și definește interiorul sufletului eroinei.

Zelda reprezintă singura figură maternă protectoare. Ea o sfătuiește pe Elisa, încearcă s-o ajute, s-o protejeze și se bucură atunci când eroina descoperă florii iubirii alături de Creatură. Este de asemenea empatică, curajoasă și inteligentă. Și cu toate acestea, Zelda nu reprezintă un suport destul de eficient pentru Eul⁴ eroinei principale, de vreme ce este o biată femeie de serviciu, o femeie de culoare într-o lume guvernată de misoginism și rasism. Deși cucerește spectatorii prin umor, vitalitate și dăruire, ea rămâne exponenta unei clase inferioare, supusă unui soț tiranic și victima prejudecăților rasiale. Numele personajului secundar ne duce cu gândul la

consecință am numit-o factorul generator de proiecție al femeii, Animus, ceea ce însemna minte sau spirit” (C. G. Jung, „Syzygy: Animus și Anima”, în *Aion. Contribuții la simbolistica Sinelui*, în OC 9, București, Editura Trei, 2014, par. 28f.).

⁴ Eul este un concept jungian esențial, ce denumește centrul conștiinței. În comentariul de față, personajul Elisa este o reprezentare a Eului, în timp ce celelalte personaje constituie fațete inconștiente ale universului psihic feminin al eroinei.

răbdătoarea Griselda⁵, eroina ultimei povești din Decameronul lui Boccaccio⁶, o ipostaziere iscusită a soției supuse, devotate și obediente. Interesant este faptul că Zelda poartă și numele frumoasei și seducătoarei Dalila, cea care l-a dus la pieire pe neînvinsul Samson, prin viclenie. Ca metaforă a *status quo*-ului social, aducerea împreună a celor două personaje cu tipologii contrare reia tematica demonizării forței interioare feminine: femeia este văzută ca vrăjitoare, seducătoare diabolică și fără scrupule, ce trebuie ținută în frâu, redusă la o poziție socială modestă, inferioară bărbatului, astfel încât să nu dăuneze ordinii sociale patriarhale. Din punct de vedere psihologic, o astfel de femeie ar fi soția iubitoare, întru totul supusă dorințelor și nevoilor familiei, a cărei Umbră⁷ însă este înghițită de resentimente amare, agresivitate barbară și dorință de putere. Aflate în proces psihoterapeutic, aceste femei măcinate de nevroză, mistuite de manifestări psihosomatice cronice, reușesc cu dificultate să-și acceseze temuta Umbră și să-și accepte aspectele distructive. În viața cotidiană, agresivitatea lor refulată se proiectează⁸ asupra persoanelor din jur. Astfel, aceste femei sunt înconjurate de soți duri, uneori chiar abuzivi, copii nerecunoscători, vecini agresivi, la fel cum Zeldei îi este dat să se confrunte cu agentul Richard Strickland. În fața unei figuri masculine brutale, grosolane, Zelda își activează doar fațeta umilă; Dalila cea vicleană și întrepidă este alungată în Umbră. Cel mai probabil, aceeași refulare a agresivității este pusă în joc și în cazul eroinei principale.

Elisa, un biet copil orfan, după cum subliniază și numele său de familie – *Esposito*, nume dat copiilor părăsiți⁹ – este o tânără prea puțin conectată la lumea în care trăiește: are doar doi prieteni (bătrânul Giles și simpatica Zelda), trăiește izolată și este mută, din cauza unui accident din copilărie. Metaforic vorbind, este fragilă, neputincioasă și lipsită de atributul asertivității – nu are capacitatea de a spune ceea ce își dorește, de a protesta, de a se exprima. O astfel de viziune converge cu interpretările lui Jack Zipes, care, încadrându-se în paradigma feministă, este de părere că pierderea vocii Miciei Sirene, din basmul omonim al lui Hans Andersen, reprezintă o metaforă a dominației barbare a patriarhatului asupra feminității, reduse la ipostaza sa suferindă, supusă, neputincioasă¹⁰. Din punct de vedere psihologic,

⁵ Zelda este o prescurtare a prenumelui Griselda.

⁶ Boccaccio, *Decameronul*, Pitești, Editura Paralela 45, 2006.

⁷ *Umbra* reprezintă un concept Jungian ce reunește aspecte inconștiente, atât bune, cât și rele, pe care Eul le-a refulat sau pe care nu le-a cunoscut niciodată. În general, aici regăsim dorințe și impulsuri necivilizate, motive moral-inferioare, fantasme infantile și resentimente.

⁸ Laplanche și Pontalis explică termenul de proiecție ca fiind procesul psihic prin care „subiectul expulzează din sine și localizează în afara sa, în persoane sau lucruri, calități sau dorințe, sentimente care îi aparțin, dar pe care nu le cunoaște sau refuză să le accepte” (J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*, București, Editura Humanitas, 1984).

⁹ Etimologic, „*Esposito*” vine de la latinescul „*expositus*”, cu sensul de „expus”, „plasat înafară”, „pus afară”.

¹⁰ J. D. Zipes, *Critical Reflections about Hans Christian Andersen, the Failed Revolutionary, Marvels & Tales* 20, no. 2, 2006, pp. 224–237.

cazul Elisei este însă fundamental diferit: ea nu este o prințesă a mărilor, copleșită de complexul oedipian, a cărei sarcină psihologică este să iasă din coconul parental, ci o femeie-copil, o *puella* inocentă care nu a cunoscut niciodată căldura, iubirea și conținerea familiei. Ea a fost abandonată, găsită în apă, iar cineva i-a tăiat în mod barbar corzile vocale. Este un copil nedorit, împiedicat să-și strige dreptul la viață, să pretindă un loc în această lume.

Discutând de asemenea problematica din *Mica Sirenă*, Krista Gilbert interpretează castrarea metaforică – tăierea limbii – ca o înlăturare a posibilităților simbolice, ceea ce înseamnă că asocierile sălbatice, întunecate, seducatoare și demonice ale Arhetipului sirenei nu mai sunt valabile¹¹. Rezultatul este o ciuntire, o sărăcire periculoasă a arhetipului, prin splitarea aspectelor negative de cele pozitive¹². La nivel social, Jung a explicat magistral fenomenul prin constelarea exclusivă a aspectelor negative ale zeului Wotan, în teoria și practica ideologiei naziste. La nivel individual, această situație s-ar traduce prin aruncarea în *Umbră* a tuturor atributelor considerate inacceptabile din punct de vedere social. Aceeași ipoteză poate fi aplicată în mod coerent personajului principal din *Forma apei*, care pare complet lipsit de attributele feminității seducătoare, de tip hetairă. În ceea ce privește seducția și sexualitatea, Elisa nu interacționează cu bărbații: este în deplină siguranță alături de un bătrân homosexual, măcinat de propriile probleme de identitate sexuală. Iar masturbarea pe care o practică în mod ritualic demonstrează o incapacitate de a-și orienta libidoul, în sensul freudian, spre obiecte externe¹³. Și cum să nu fie așa dacă nu a cunoscut iubirea unei mame tandre, singura în măsură să inspire și să dezvolte în copil și, ulterior, în adult, iubirea și înțelegerea propriei corporalități și trăirea aspectelor sexualității? Fără atingerea unei figuri materne iubitoare și constante, corporalitatea și sexualitatea acestei femei se rezumă la satisfacere mecanică, însoțită de sentimente de culpabilitate și rușine. Elisa pare, de altfel, o fantomă care se furișează prin viață, încercând să ocolească pe toată lumea și să nu fie văzută de nimeni.

Asemeni Zeldei, face curățenie, are o poziție inferioară, este, în cuvintele vulgare și disprețuitoare ale lui Strickland, „a piss wiper”, „a shit cleaner”¹⁴. Iar violența limbajului nu este întâmplătoare, căci abuzurile copilăriei par să se repete într-un pattern distructiv și chinuitor în cazul acestei femei. Practic, cauzalitatea stăgării psihice a eroinei este dată de interferența unei traume infantile, plasată în perioada pre-simbolică¹⁵ și potențată de parcursul ulterior al existenței sale.

Cum ar putea să arate harta psihicului și, mai ales, *Animusul* unei astfel de femei? În descrierea sa comprehensivă a procesului de dezvoltare a psihicului

¹¹ K. L. Gilbert, *The Mermaid Archetype*, Pacifica Graduate Institute, 2006, Ann Arbor, UMI Microform, p. 8.

¹² Arhetipul reprezintă structuri psihice duale; ele nu sunt nici bune, nici rele, ci reunesec contrariile.

¹³ În paradigma psihanalitică, orice ființă sau obiect exterior subiectului este numit generic „obiect”.

¹⁴ Ștergătoare de urină, spălătoare de excremente.

¹⁵ Anterioară vârstei de 1 an.

feminin, Erich Neumann¹⁶ consideră drept prime etape uroborusul matern și uroborusul patern. În prima fază, femeia se poate trăi pe sine, în mod masochist, ca victimă, reducând bărbatul la ipostaza de călău sadic: „adesea, constelarea arhetipală a matriarhatului se află în spatele acestui tip de perversiune, care este caracteristic unui mare număr de femei”¹⁷. Trăsătura masochistă devine inteligibilă în contextul debutului celei de-a doua faze de dezvoltare, definită și ca „invazia uroborusului patriarhal”. Femeile blocate în această etapă a dezvoltării psihice sunt adesea marcate de trăsături masochiste; forța masculină dominatoare ia în stăpânire psihicul, iar femeia ce rămâne captivă acestei etape nu-și va asuma niciodată aspectele feminine. Din punct de vedere mitologic, experiența arhetipală a masculinului este inițial trăită ca întâlnirea cu personaje masculine demonice (satiri, cabiri), apoi cu zei falici și htonieni (Pan, Poseidon, Hades) și, în final, cu zeități mai complexe de tipul Dionysus and Wotan, Osiris sau Shiva.

Acesta este tabloul în care Strickland joacă un rol esențial, devenind o întruchipare a *Animusului* barbar, primitiv. Agentul este un mitocan incapabil de empatie: urinează în fața Zeldei și Elisei, încearcă să inspire frică, îl torturează pe omul-amfibie, își tratează soția și copiii ca pe simple posesii materiale și are un comportament belicos, agresiv. Adevărat reprezentant al patriarhiei tradiționale și al consumerismului, Strickland manifestă o nevoie de putere nemăsurată, metaforic exprimată de extensia falică pe care o poartă mereu cu el – bastonul de cauciuc. Iată un subtil comentariu referitor la condiția femininului într-o lume în care valorile masculine primează, iar nevoia de putere copleșește erosul și empatia.

Alternativ, Strickland poate reprezenta funcția inferioară a eroinei – Gândirea¹⁸. Să nu uităm că agentul este un rațional, un cugetător. Pentru el, toate problemele pot fi soluționate cu ajutorul unui plan bine pus la punct; totul este „să gândești pozitiv”¹⁹. În acest sens, putrezirea degetelor sale semnifică o deterioare ireversibilă a funcției gândire.

Relația dintre Strickland și Hoyt constituie un exemplu perfect al modului în care Animusul are la bază – și este profund influențat de – complexul și arhetipul patern, generalul reprezentând aceleași caracteristici ca agentul, dar hiperbolizate. Este crud, brutal, violent, lipsit de orice fel de înțelegere. Atunci când Creatura este răpită, îl amenință pe Strickland cu aneantizarea: „vei fi ne-născut, nefăcut, anulat”. Asemeni unui zeu distructiv, generalul își atribuie puteri nesfârșite: „Numără aceste stele cu mine. Sunt cinci. Asta înseamnă că pot să fac tot ce vreau”²⁰. I se opune, într-un mod complet ineficient, o altă figură paternă: Giles, vecinul Elisei, bătrânul

¹⁶ E. Neumann, *Fear of The Feminine*, New York, Princeton University Press, 1994.

¹⁷ *Ibidem*, p. 13.

¹⁸ Pentru Jung, există două modalități principale de judecată: gândirea și sentimentul. Atunci când sentimentul domină conștiința unei persoane, gândirea este cel mai adesea inferioară, nedevelopată, ineficientă.

¹⁹ Strickland citește cartea *Positive Thinking*.

²⁰ Replica este rostită atunci când decizia sa de a omorî Creatura este contestată.

desenator ratat, alcoolic în remisiune. Deși sensibil, plin de bunăvoință și empatie, Giles este complet depotențat și nu poate oferi suport eroinei în lupta cu Animusul tiranic; îi spune Elisei, validând o neputință deja evidentă: „Suntem nimeni. Nu putem face nimic”. În limitele cazuisticii nevrotice, un astfel de scenariu corespunde unei femei cu o imagine paternă fragilă, ineficace (un tată absent fizic sau psihic), incapabilă să țină piept lumii înconjurătoare. O variantă a acestei constelații o constituie și „femeia fără umbră”, care s-a rupt de propria corporalitate și de aspectele de umbră²¹, adică tocmai eroina noastră – firavă, diafană, submisivă.

În cazul Elisei, discernem o imagine paternă splitată: pe de o parte, un tată abuziv, distant, asemeni unui *deus otiosus* căruia nu-i pasă de propria creație; pe de altă parte, un bătrân neajutorat, măcinat de propria inadaptare. Prin urmare, comportamentul și trăirile eroinei traduc absența dureroasă a unei imagini paterne unitare, ocrotitoare și suportive: ea este o neadaptată, o izolată, o femeie ce trăiește în lumea fantasmelor acvatice infantile.

Iată de ce *Animusul* la care se raportează este, ca forță impersonală și covârșitoare, specifică etapei secunde descrise de Neumann²²: „puterea inconștientului penetrează și zdrobește, este trăită ca masculinitate care răpește, capturează, străpunge”. În acest context, apare miraculoasa Creatură: bizară, unică, neînțeleasă, primitivă și totuși de o profundă sensibilitate, așa cum o dovedește preferința sa pentru muzică, capacitatea de empatie și tandrețea pe care i-o arată personajului principal feminin și lui Giles. Deși Strickland îl numește „a filthy thing”, „an animal”²³, Elisa vede dincolo de aparențe. Ulterior înțelege și capacitățile sale supra-naturale, căci omul-amfibie este un vindecător. De altfel, pe lângă primitivismul Creaturii, potențialul sanogen și creator al arhetipului este evident. Atunci când se găsește în apropierea omului-amfibie, Giles își recapătă creativitatea, redescoperă plăcerea de a picta, iar masculinitatea sa ofilită renaște în mod miraculos (începe să-i crească părul de mult pierdut). Elisa găsește pentru prima oară curajul și determinarea de a lupta pentru ceea ce-și dorește, de a se opune unei forțe opresive (răpește Creatura pentru a o salva și îl înfruntă pe Strickland). Zeul are capacitatea de a constela aspecte pozitive: Elisa devine mai temerară, Giles – mai creativ, Zelda – mai asertivă; chiar și spionul rus își redescoperă umanitatea și generozitatea.

Precedat de o pleoră de oameni-amfibie celebri – *The Man From Atlantis*²⁴ sau *Aquaman*²⁵ –, personajul din *Forma apei* este cel mai puțin uman din seria de super-eroi. În timp ce verii săi mai comerciali și, probabil, mai celebri, trăiesc în mijlocul oamenilor și se supun legilor muritorilor, Creatura este mai degrabă o forță misterioasă greu descriptibilă, ale cărei mobiluri, dorințe și finalități sunt adesea ininteligibile. *Aquaman* este un telepat deosebit de puternic și rapid, ce poate controla

²¹ E. Neumann, *Fear of The Feminine*, New York, Princeton University Press, 1994, p. 10.

²² *Ibidem*.

²³ Un lucru dezgustător, un animal.

²⁴ Personajul principal al unei serii americane televizate, difuzată pe NBC în perioada 1977–1978.

²⁵ Super-erou, rege al Atlantisului, creat de Paul Norris și Mort Weisinger în 1941, pentru DC Comics.

viețuitoarele marine. El beneficiază de o fiziologie unică ce-i permite să trăiască atât pe pământ – metaforic, în sfera conștientă –, cât și în adâncurile oceanului – în lumea inconștientului colectiv. Prin contrast, Creatura *din Forma apei* nu poate supraviețui prea mult timp în mediu aerob. Ea este o ființă a apelor, a inconștientului, căci arhetipul nu poate fi pe deplin conștientizat.

Complet cucerită de misterul omului-amfibie, Elisa încearcă să stabilească contactul printr-o jertfă: îi dăruiește ouă. Gestul său amintește de ritualurile apotropaice întâlnite în majoritatea religiilor primitive: bunăvoința zeității este asigurată prin dăruirea alimentelor sau obiectelor. Căci aceasta este calea adecvată de a vorbi cu Zeul, de a stabili legătura cu *Arhetipul*: oferirea unei jertfe semnificative. Iar trăirile Elisei la prima întâlnire cu omul-amfibie sunt specifice întâlnirii cu numinosul: teamă și fascinație, amalgamate și covârșitoare. Probabil aceleași sentimente pe care le-a încercat și frumoasa Bella²⁶ la întâlnirea cu Bestia: ambelor eroine le-a fost „dat” să se întâlnească cu Animusul și să găsească modalități de apropiere. În ambele situații, teriomorfismul aspectelor masculine semnifică distanța față de conștient, lipsa de umanizare. Avem de-a face cu sămburele arhetipal autentic: copleșitor, seducător, incontrollabil, incognoscibil.

Von Franz considera că sarcina Bellei este aceea de a se confrunța cu realitatea, în loc s-o ignore, și de a integra acea parte a personalității sale – Animusul – pe care o considera bestială, respingătoare²⁷, ceea ce concordă cu o potențială misiune a Elisei. Ambele femei întâlnesc niște creaturi neobișnuite și ambele învață să comunice cu acestea. Bella își învinge aversiunea față de Bestia cea respingătoare și îi arată compătimire, înțelegere; Elisa îl privește pe omul-amfibie cu compasiune și interes. Ambele eroine văd dincolo de înfățișarea inumană a partenerilor lor: ele ghicesc frumusețea și profunzimea de dincolo de gheare și solzi.

În ambele instanțe, componenta sexualității este evidentă, căci întâlnirea cu *Animusul* atrage după sine dorința fuziunii cu masculinul – atât la nivel spiritual, cât și fizic. Dansul protagoniștilor apare aici ca metaforă a seducției și uniunii sexuale, căci scopul final este întotdeauna *coniunctio*²⁸ sau *unio mistica*. Fie că vorbim despre elegantul vals al Bellei și al Bestiei, sau despre mult mai modernul și spectaculosul dans hollywoodian al Elisei și al omului-amfibie, subtextul este aspirația spre uniunea cu *Animusul*, respectiv încercarea de relaționare cu arhetipul. Diferența fundamentală constă însă în natura dansului și, implicit, a uniunii. Să nu uităm că Bella este totuși un personaj voluntar, puternic, hotărât. Scopul ei este acela de a o civiliza pe Bestie, de a-i reda înfățișarea de prinț fermecător, adică de a o umaniza. De aceea dansul lor se petrece într-un spațiu real, în palatul ce aparținuse prințului

²⁶ *Frumoasa și bestia* (franceză: *La Belle et la Bête*) este un basm tradițional cules de romanțierul francez Gabrielle-Suzanne Barbot de Villeneuve.

²⁷ M.-L. Von Franz, *The Process of Individuation, Man and His Symbols*, ed. C. G. Jung, Garden City, Doubleday, 1964, p. 194.

²⁸ *Coniunctio* este un termen ce desemnează uniunea contrariilor, contopirea fertilă și nașterea unor noi posibilități.

înainte de transformarea fatidică. Elisa însă dansează cu Creatura în fantasmă, adică se lasă copleșită de inconștient, atrasă de forțele arhetipale într-un univers supra-uman. Bella reușește să relaționeze cu Animusul și să-și urmeze drumul spre individuare²⁹; Elisa cade în fascinația inconștientului.

Există, de altfel, pe parcursul filmului, multiple indicii care anunță un sfârșit funest. În primul rând, producția cinematografică debutează cu imaginea unui apartament inundat, simbolizând invazia copleșitoare a inconștientului și înecarea unui Eu fragilizat.

În al doilea rând, observăm metafora oului. Dincolo de simbolistica evidentă a renașterii, a reînnoirii – iar întâlnirea Elisei cu Creatura este o renaștere pentru tânăra femeie –, ouăle din film sunt fierte, deci moarte, nefertile. Este ca și cum uniunea dintre cele două ființe nu poate crea ceva viu. Căci uniunea cu Zeul, cu arhetipul, nu poate naște ceva uman, ci doar deschide calea spre invazia inconștientului. De altfel, Jung sublinia faptul că „Animus-ul este psihopomp, un mediator între conștiință și inconștient și o personificare a acestuia din urmă”³⁰, ceea ce atrage după sine marele risc al fuziunii cu arhetipul: dacă nu reușești să păstrezi un Eu echilibrat, puternic și flexibil, căderea în inconștient este ireversibilă. Așa cum sublinia și von Franz³¹, întâlnirea cu forțele inconștiente este înspăimântătoare și primejdioasă. Dacă nu reușești să umanizezi Bestia, să te păstrezi în lumea conștientului, consecința ar fi declanșarea psihozei, pierderea oricărei legături cu realitatea concretă.

În al treilea rând, remarcăm tendința eroinei de a se identifica iremediabil cu Creatura. „Nu scot niciun sunet, ca el ... Tot ceea ce sunt, tot ceea ce am fost vreodată ... m-a adus aici ... la el”, îi spune ea lui Giles. Chiar dacă la început încearcă să-l civilizeze (îl învață limbajul semnelor, îi pune muzică, își declară iubirea față de el) și la un moment dat este conștientă de faptul că trebuie să renunțe la el, să-l elibereze, ulterior, fascinația arhetipului este mult prea covârșitoare. Avem de-a face cu ceea ce Jung numea *participation mystique*, ce „constă în faptul că subiectul nu se poate distinge în mod clar de obiect, dar este legat de acesta printr-o relație directă, care se ridică până la nivelul de identitate”³². Specifică mentalității primitive, această stare este „o caracteristică a stării mentale din copilăria timpurie și, în cele din urmă, a inconștientului adultului civilizat”³³. Numai că parcursul Elisei eludează conștientul și duce la identificarea finală, ireversibilă: moartă în lumea reală, renăscută în brațele Creaturii, în apele feerice, simbol al inconștientului. Și pentru ca transformarea să fie finală, personajului feminin îi cresc branhii, adică devine și ea o „Creatură a apelor”.

Interesant este faptul că nu întâlnirea cu Strickland declanșează psihoza finală, ci comuniunea cu Creatura. Agentul nu reprezintă decât o fațetă a Animusului și, prin

²⁹ Individuarea este, în viziunea jungiană, un autentic proces evolutiv al personalității, scopul final al dezvoltării psihice și al procesului terapeutic.

³⁰ C. G. Jung, *Două scrieri despre psihologia analitică*, OC 7, „Anima and Animus”, București, Editura Trei, 2007, par. 33.

³¹ M.-L. Von Franz, *Archetypal Patterns in Fairy Tales*, Toronto, Inner City Books, 1997, p. 132.

³² C. G. Jung, *Tipuri psihologice*, în OC 6, „Definiții”, București, Editura Trei, 2004, alin. 781.

³³ *Ibidem*, alin. 741.

urmare, nu beneficiază de aceeași forță fascinatorie. Paradoxal, antipaticul personaj ar fi putut să reprezinte o cale de ieșire din impas, de dezvoltare personală, în condițiile în care reunește atâtea atribute ale Umbrei. Jung vorbea adesea despre un fel de mariaj între Animus și aspecte ale Umbrei, ceea ce ar constitui o forță copleșitoare pentru un El slab, imatur³⁴. Într-un seminar din 1932, el susține că femeia trebuie să-și fi acceptat Umbra, adică aspectele inferioare, pentru a fi în măsură să relaționeze cu Animusul: „(...) ajungi la Animus prin intermediul Umbrei; căci nu poți ajunge la Animus fără să-ți vezi Umbra, fără să-ți înțelegi aspectele inferioare. Când poți să-ți vezi Umbra, ești capabil să te detașezi de Animus (și Anima); dar atâta timp cât nu o vezi, n-ai nici cea mai mică șansă”³⁵.

Astfel putem înțelege minunata poveste a Bellei, care, înainte de a îmblânzi Bestia, renunță la un mod de viață exagerat de virtuos, în coconul spiritualității antiseptice. Ea se transformă, din fecioara de o bunătate exemplară, într-o femeie matură care-și asumă propria sexualitate și complexitate. Elisa însă nu reușește să integreze aspectele de Umbră; până și sexualitatea este trăită doar în fantasmă: dansul cu Creatura este o scenă onirică, iar actul sexual propriu-zis are loc tot în apă, în tărâmul inconștientului.

Lipsită de căldura primară a îmbrățișării materne, un copil nedorit, traumatizat și infirm, eroina nu reușește să dezvolte un Eu suficient de puternic și flexibil, capabil să reziste asalturilor inconștientului. Astfel putem înțelege și etimologia numelui personajului principal feminin: Elisa – cea dedicată lui Dumnezeu, femeia-copil al cărei destin inextricabil este căderea în brațele Zeului, în inconștient.

³⁴ B. Hannah, *The Inner Journey: Lectures and Essays on Jungian Psychology (Studies in Jungian Psychology)*, Toronto, Inner City Books, 2000, p. 110.

³⁵ C. G. Jung, *The Visions Seminars*, Zürich, Spring Publications, 1976, p. 211.

INTERPRETĂRI ANALITICE ALE BASMULUI ROMÂNESC

SIMBOLURI ALE VITALITĂȚII PSIHICE ÎN BASMUL ROMÂNESC: „DAN ȘI ȐI DOI BIVOLI ALBI”

MIRELA VASLUIAN

„E important să cunoaștem folclorul și poveștile; e ca și cum am cunoaște, într-un fel, viața onirică compensatorie a unei civilizații”

(Marie-Louise von Franz)¹

Psychological Vitality Symbols in a Romanian Folktale. Folktales represent the most important heritage of a nation, collective wisdom transmitted from generation to generation. In comparison with myths, which are culturally imprinted, folktales are a more direct gate toward the “collective dream” of a nation or clan. Our goal is to take a look at a Romanian folktale and to identify through the Jungian technique of „amplification” some of the characteristics of the Romanian collective unconscious. The chosen folktale is “Dan and the two white buffalos”, which is the quest of a young peasant to find his own place in the world. The young peasant’s family owns two white magic buffalos, which represent the key of the psychic transformation symbolized in the folktale. In analytical psychology it is known that all folktales are about one and only psychic fact, the Self, in its archetypal significance, as symbol of totality. Our folktale doesn’t make any exception. From a rather related perspective to the analytical psychology’s perspective, Blaga’s theory of the unconscious stylistic matrix reveals authentic Romanian themes.

Keywords: folktales, archetypal representation, collective unconscious, complementary opposites, dream, Self, Anima, Lucian Blaga, unconscious stylistic matrix, sophianic.

În orice demers de analiză este necesar să fim transparenți în privința delimitărilor teoretice și a motivelor pentru care analizăm. De ce facem analiza basmelor? La ce ne folosește interpretarea lor? În cazul de față, este poate și mai important să trasăm aceste delimitări, pentru că analiza gravitează preponderent în jurul simbolului, iar simbolul n-a constituit până acum domeniul privilegiat al unei singure discipline. Psihologia, antropologia, lingvistica și semiotica au în centru simbolul, înțeles diferit de

¹ M.-L. von Franz, *Pisica. O poveste despre răscumpărarea femininului*, București, Editura Nemira, 2016.

fiecare disciplină în parte. Toate disciplinele menționate subliniază aspecte importante ale raporturilor dintre semnificant și semnificat sau ale anatomiei gândirii simbolice. Lucrarea de față se plasează în orizontul psihologiei analitice; vom recurge însă și la elemente de filosofie a culturii sau de antropologie culturală.

În psihologia analitică, se consideră că simbolul este ales inconștient sau că acesta este direcționat în mod inconștient; el poartă numai o parte din ceea ce simbolizează. A cunoaște înțelesul unui simbol înseamnă a primi doar un indiciu cu privire la ceea ce e simbolizat; și este întrucâtva firesc să fie așa, pentru că avem de-a face cu simboluri generate de coliziunea dintre conștiință și inconștient, unde inconștientul are autonomie deplină. În antropologia culturală, se vorbește despre sisteme de simboluri aflate în interacțiune. Codurile simbolice sunt pentru cultură ceea ce reprezintă codurile genetice pentru viața biologică: sunt adevărate programe pentru comportamentele sociale. Aceasta este perspectiva pe care o avem aici în vedere în analiza basmelor. În psihologia analitică, mai există o particularitate a abordării simbolului care trebuie menționată. Amplificarea simbolurilor în psihologia analitică pune în centru trăirea, iar acest lucru este esențial. Atunci când avem de-a face cu profunzimile inconștientului, cu lumea arhetipurilor, orice poate să însemne orice dacă nu există un punct cardinal, un „azimut”². Trăirea pacientului, emoția, este singura care ne orientează în a ne apropia cât mai mult de adevărata condiție psihică a acestuia. Pentru că lumea arhetipurilor este una schițată și generală, emoția devine esențială în analiză – avem nevoie de ea pentru a surprinde cât mai fidel condiția psihică a subiectului. Baza conceptuală a psihologiei lui Jung răstoarnă deci modul „clasic” de abordare a simbolului, în alte discipline.

O definiție pornind dinspre trăire către conceptualizare o dă Esther Harding în cartea sa *Women's Mysteries*:

„un simbol, totuși, nu este doar un semn, un *token*, o imagine la alegere, este ceva cu mult mai semnificativ de atât. [...] Voința simbolului este cea care se impune în fața conștiinței omului. Simbolul are fascinație asupra lui, mana, solicită atenție sau venerare. Omul nu poate să uite, să scape de el, exercită o putere ciudată asupra lui, care insistă ca el să facă anumite lucruri cu privire la simbol. Istoria religiei este o istorie a puterii unor astfel de simboluri. Acum se știe că această putere vine din inconștient și că acesta este secretul fascinației sale asupra omului.”³

În psihologia analitică, puterea simbolului este utilizată terapeutic în procesul de individuare. Și din exteriorul psihologiei analitice se vorbește despre particularitățile modului în care Jung definește simbolul, „ca punte între intelect și emoție”, definiție care „nu este nici rațională și nici irațională”⁴.

În antropologie, Edward Sapir a introdus conceptul de „simboluri de condensare”, în care se regăsește un alt tip de material în conceptualizare, afectivitatea.

² M.-L. von Franz, *An Introduction to the Interpretation of Fairy Tales*, Zürich, Spring Publications, 1970.

³ M. E. Harding, *Women's Mysteries*, London, Rider & Co, 1971.

⁴ M. Ljunggren, *Poetry and Psychiatry. Essays on Early Twentieth-Century Russian Symbolist Culture*, Brighton, Academic Studies Press, 2014.

Referindu-se la sistemele de semnificații dobândite, spune despre acestea că se înrădăcinează în miezul inconștientului și încarcă de afectivitate tipuri de comportamente, situații care nu par a întreține niciun raport cu sensul originar al simbolului. Cu alte cuvinte, simbolul, în această viziune, încarcă semnul și cu alte semnificații, creând un raport semnificant/semnificat de o natură specială. Sapir este cunoscut ca fiind unul dintre primii care au afirmat importanța psihologiei pentru antropologie, susținând că studiul naturii relațiilor dintre personalitățile individuale este important pentru modul în care se dezvoltă culturile și societățile⁵.

Am conturat deja ideea de complementaritate și de compensare, ideea de încărcare afectivă a simbolurilor și de legătură specială a simbolului cu inconștientul. Ajungem astfel la principalul motiv pentru care analizăm basmele.

„Dacă nu există o punte care să unifice umanitatea contemporană splitată, conștientul cu inconștientul, pe celălalt cu sine, intelectul cu emoția omenirea este amenințată cu distrugerea.”⁶

Distrugerea este deopotrivă la nivel inconștient, dar și la nivel conștient, la nivel individual, dar și la nivel social, astfel că basmele pot fi analizate întotdeauna din aceste perspective complementare.

Cunoaștem că în basme găsim arhetipurile în cea mai schematizată formă a lor, nefiind mascate de conținuturi culturale, așa cum se întâmplă cu miturile. Dacă ar fi să ne referim la straturile inconștientului colectiv ca la o serie de portrete ale strămoșilor care devin tot mai schițate, portretele cele mai îndepărtate din această galerie a inconștientului ar fi arhetipurile pe care le regăsim în basme⁷.

„Nu se poate vorbi despre o diferență valorică între aceste basme, deoarece la nivel arhetipal lumea nu are gradient valorice, din simplul motiv că fiecare arhetip este în esență doar un aspect al inconștientului colectiv, reprezentând în același timp întregul conștient colectiv.”⁸

Să vedem ce are de spus în acest sens basmul „Dan și bivoli ai albi”, basm cules de Dumitru Stăncescu în Muntenia și publicat prima dată în 1885⁹.

Este un basm care vorbește în introducere despre vitalitatea transgenerațională. Un fiu îi dăruiește tatălui doi boi albi care îl vor ajuta în toate privințele cât timp el va fi plecat. Fenomenul de revitalizare a generațiilor în momentul în care este adus pe lume un copil este prezent la nivel arhetipal. Părinții au de integrat un mod nou de existență.

„Nașterea este evenimentul mult așteptat de către întreaga familie. Odată cu nașterea sa,

⁵ „La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle?”, în M. Izard, P. Smith, *La jonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 33.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Mihaela Minulescu, *Fundamentele psihologiei analitice* (Curs), Program masteral de formare în psihologie analitică, Semestrul III, ARPA.

⁸ von Franz, *An introduction to the fairytales interpretation*, 1970, Zurich.

⁹ D. Stăncescu, *Basme culese din gura poporului român*, București, Editura Seculum, 2000.

copilul le dă viață și părinților, bunicilor, fraților și surorilor, deci unei întregi familii. El se înscrie ca ființă socială și juridică, aparținând unui anumit grup și unei anumite culturi, asumându-și filiația familială susceptibilă de a asigura descendența. Cu o nouă identitate, fiecare dintre membrii familiei va trebui să găsească sau să reinventeze o nouă raportare la lume. Nu de puține ori, membri ai clanului familial investesc copilul, încă din momentul venirii lui pe lume, cu tot felul de misiuni: să ducă mai departe prestigiul familiei, să fie o alinare pentru suferința provocată de plecarea din această lume a vreunui membru al familiei, să fie fetița pe care au așteptat-o atâta, chiar dacă nou-născutul este de sex masculin, să fie cel care va alina singurătatea femeii divorțate și blocată în anxietatea unei noi căsnicii etc. Toate acestea pot fi amprente puternice, sau profeții ce vor dirija viața micuțului abia născut.”¹⁰

Personajul din basmul nostru are cu siguranță de la naștere o astfel de profeție asupra sa.

„Infrastructura noastră, corpul, este un animal.” În numeroase basme apare ca simbol al vitalității calul. „Calul și cavalerul simbolizează persoana care se lasă dusă de forțele instinctive vitale.” În cazul nostru îi găsim pe cei doi bivoli. Asta ține și de contextul în care are loc povestirea. În basmele cu cai și cavaleri avem de-a face cu regate și regi; în basmul nostru, avem de-a face cu oameni simpli, țărani, pentru care animalul omniprezent, cel de care depinde uneori viața, este animalul de povară, bivolul, cel care trage la jug. Un aspect care merită luat în seamă este că avem de-a face cu animale domestice și care pot trage în jug.

Amplificând simbolul bivolului, vom găsi mult mai multe aspecte. În orice caz „bivolii ai albi” reprezintă cu mult mai mult decât simple animale de povară, ei sunt și protectori, putând să intervină în salvarea protagoniștilor precum niște persoane în carne și oase. Gândindu-ne la coarnele boilor și la simbolistica coarnelor care este ancestrală și legată de lună, am putea adăuga faptul că boii, și mai ales bivoli ai albi, reprezintă și acest aspect compensatoriu al spiritualului și al femininului. Această ipoteză este argumentată și de faptul că prezența celor doi bărbați la începutul basmului, asociată cu lipsa mamei băiatului, întruchipează o lume în care principiul feminin este absent la nivel conștient.

În literatura populară românească, bivolul nu este singurul animal care pare să aibă o legătură sacră, hierogamică cu omul. În basmul *Petru*, personajul central se naște dintr-o oaie, și oaia îl salvează pe om când acesta se află la ananghie. În *Miorița*, oaia are chiar și calități oraculare, prevestind exact ce se va întâmpla¹¹. Fiind vorba de animale care le-au asigurat oamenilor supraviețuirea de-a lungul mileniilor, nu este de mirare că în basme ele apar ilustrate ca fiind sacre. Regăsim în basmele românești o legătură, o corespondență esențială între natural și sacru.

Călătoria fiului spre maturizare începe prin desprinderea de transgenerațional, prin provocarea acestei profeții. Însă cum în zona arhetipală uneori delimitarea dintre bine și rău este făcută mai puțin clar, bivoli, care sunt sursa transgeneraționalului

¹⁰ E. Anghel, *Psihologia educației*, 2016.

¹¹ Mona Mamulea, *Mitologie comparată* (curs), Program masteral de formare în psihologie analitică, semestrul III, ARPA.

încărcat, sunt în același timp și sursa „mântuirii” lui Dan și a predecesorilor. Bivolii sunt lăsați o vreme în seama tatălui.

Condiția psihică despre care se vorbește în deschidere este cea a începutului individuării, desprinderea de condiția de fiu și trecerea la condiția de adult care își va fi integrat aspecte ale inconștientului (Umbra, Anima) și va fi înțeles cine este. Debutul individuării poate fi însoțit de o scădere a vitalității, uneori chiar de depresie, deci indiciile sunt destul de clare.

La nivel social, indiciile par a fi de asemenea corecte. Basmele au fost culese la finele secolului al XIX-lea, însă originea lor merge mult anterior acestui moment. Indiciile ne descriu o societate patriarhală, în care femininul este asociat mai degrabă cu aspectele sale inconștiente. Femininul nu este prezent în conștientul colectiv, iar puntea către spiritualitate este întreruptă. Vitalitatea unei astfel de societăți este scăzută. Știm că este vorba despre o societate românească și în condițiile în care recurgem la perspectiva culturală a lui Blaga asupra inconștientului. Aproape că putem simți elemente ale acestei dimensiuni, încă de la începutul basmului. Timpul acestui basm este de tip cascadă, este nevoie de o întoarcere la generațiile anterioare pentru a putea gestiona prezentul și viitorul. Verificând dacă există în basm determinații ale matricei stilistice care să trădeze proveniența românească, vedem mai accentuate aspectele sofianismului. Primirea spiritualului se face în mod pasiv, atitudinea în procesul de individuire, care este un proces ce repune spiritualul pe baze reînnoite, este o atitudine de receptacul. Sacrul se revelează din proprie inițiativă¹². Feciorul nu pleacă de bunăvoie, ci ca să își întâlnească soarta. Este forțat de soartă să ia măsuri. Tatăl este foarte bolnav. Rămâne totuși deschis la toate sugestiile inconștientului și, astfel, ajunge la finalul procesului cu bine.

Vom vedea mai departe cum va fi abordată și problema părților care lipsesc din tabloul inițial.

Fiul îi lasă tatălui o basma și îi spune să își trimită bivolii după el dacă va vedea că din batistă curg picuri de sânge, că atunci sigur el se va afla în primejdie. Țesătura are o semnificație aparte în basme: „țesutul e în mod special legat de fantezie, care este, la rândul ei, un mod de a crea asociații și de a stabili relații. Fantezia creatoare este o țesătură. [...] Țeseți o pânză și aceasta e legată de destin, întrucât fantasmele inconștiente sunt cele ce țes destinul oamenilor”¹³.

Basmaua va indica dacă destinul a luat o întorsătură ciudată, ca și cum destinul fiului rămâne la un anumit nivel întrețesut cu cel al tatălui. Va picura sânge din basma, se va scurge viața din țesătura relațiilor. Firele unesc destinele celor care se însoțesc în viață, Erosul este cel care face legătura dintre oameni. Erosul, ca relație, este problema principală a basmului. Cum va putea Dan, personajul central, să relaționeze cu alte

¹² *Ibidem*.

¹³ M.-L. von Franz, *Pisica. O poveste despre răscumpărarea femininului*, București, Editura Nemira, 2016.

persoane după toate încercările la care va fi supus? Se menține ideea că principiul feminin este prezent în basm doar la nivel inconștient, sugerat. Basmaua este un accesoriu feminin, pe care feciorul o purta la brâu. În alte basme românești regăsim motivul batistei pe care apare o pată de sânge, motiv care are aceeași semnificație.

Băiatul pleacă în călătorie, iar singurul ajutor pe care îl primește de la tată sunt armele fermecate. Se face un schimb între cei doi; fiul îi dă tatălui bivoli, iar tatăl îi dă fiului armele cu care să lupte când pornește în lume. Băiatul îi dă tatălui *vitalitatea*, iar tatăl îi dă fiului *experiența* sa, armele cu care a luptat pe vremea când era tânăr. Din țăran, fiul devine războinic, aspect pe care îl găsim și în trecutul tatălui. Acest indiciu, precum și faptul că armele sunt fermecate ne duc cu gândul tot la individuare și la arhetipurile masculine. Războinicul este unul dintre cele patru arhetipuri masculine care sunt traversate în procesul de individuare.

Acțiunea se desfășoară rapid, băiatul aude că în împărăția vecină împăratul o dă pe fiica lui celui mai vrednic pretendent. Merge, îi învinge pe ceilalți oponenți ajutat de armele fermecate și o ia pe fiica împăratului de soție. Dar ce să vezi, fiica împăratului avea un iubit la care nu a renunțat când s-a măritat. Deoarece ne aflăm la nivel arhetipal, ne putem gândi la întâlnirea dintre Animus și Anima. Feciorul, acum căsătorit, se întâlnește cu aspectele Animei, aspectul predominant fiind cel al neîncrederii, al trădării. Nu poți avea încredere în feminin, pentru că implică nestatornicie, opinii influențate de emoțional, lipsa structurii, lipsa Logosului.

Dacă aruncăm o privire la nivel social, chiar și în zilele noastre găsim, la nivelul mentalității colective, convingerea că femininul este asociat cu emoționalitatea, ceea ce reprezintă un adevăr de necontestat, susținut și de nivelul arhetipal. Omisiunea care creează dificultăți este aceea că femininul se întâlnește la ambele genuri, doar că în altă constelație. Dificilă este împăcarea cu femininul, atât la genul feminin, cât și la genul masculin.

Iubitul poate fi văzut ca un alt aspect al feciorului. Când se insistă pe trăsăturile pozitive ale unui personaj într-un basm, este neapărat necesar să căutăm și personajul care poartă aspectele sale de Umbră. Feciorul nostru este curajos, celălalt este laș; feciorul este onest, iubitul fetei este mincinos. Feciorul este mult mai arătos ca iubitul fetei. Ironia este că amândoi sunt influențați într-un mod dezastruos de aceeași Anima. Ansamblul celor trei, feciorul, fata și iubitul ei funcționează ca un întreg.

Fata uneltește cu iubitul ei împotriva lui Dan și reușește să îl ucidă, după ce acesta este atras într-o capcană. Aceasta este activitatea preferată a Animei, să ademenească bărbații în capcane. Aspectul fascinator al Animei constă în această înfrângere a voinței bărbatului; el se află sub „vraja” Animei și nu are ce să facă, o urmează. Fiind vorba de moarte, ne putem gândi, gravitând în jurul ipotezei de început, că este vorba despre o moarte simbolică, ritualică, o moarte cauzată de trecerea într-o altă etapă a vieții. Ca să se nască ceva nou, ceva vechi trebuie să moară. Pentru reînnoirea simbolurilor în triburile vechi, era nevoie de sacrificiul șefilor de trib. Ulterior s-a renunțat la sacrificiul uman propriu-zis și au apărut sacrificiile simbolice. Sacrificiul este un motiv arhaic. Pentru ca masculinul să fie reînnoit, masculinul a fost sacrificat. Fata împăratului și iubitul ei nu numai că îl omoară, dar îl taie în bucăți și îl îngroapă.

Tatăl vede că din basma curge sânge și îi trimite pe bivoli să îl scoată pe Dan din încurcătură. Bivolii vin și știu exact unde să sape ca să îl scoată pe fecior și să îl recompună. Hotărâsc împreună să se transforme, cei doi bivoli, în bătrâni cu bărbi, și Dan, într-un armăsar. Metamorfoza lui Dan, fragmentarea, descompunerea sub pământ și recompunerea lui, arderea, submersiunea în apă se aseamănă izbitor de mult cu procesele alchimice. *Separatio*, *Putrefactio*, *Coniunctio*, *Calcinatio*, *Disolutio* sunt etape descrise în limbajul alchimiștilor pentru procesul de transformare a *primo materia* în *lapis philosophorum*. Din ceva lipsit de spirit se naște ceva spiritual aliniat la regulile misterioase ale Universului. Pasărea în care se transformă la final simbolizează aspectul pneumatic, spiritual, al procesului de individuare. Fiind o rață, o pasăre acvatică, simbolizează și aspectul de *coniunctio*, de împăcare a contrariilor; apa și aerul sunt medii nemiscibile, aerul se dizolvă în apă doar în anumite condiții de temperatură, presiune, în prezența unor catalizatori. Rața se descurcă foarte bine în ambele medii, fiind adaptată pentru ambele.

Feciorul îl păcălește pe iubitul fetei și îl lasă fără arme. Astfel le poate veni de hac celor doi. Anima și aspectul său de Umbră sunt învinse, iar feciorul câștigă în locul celor doi bivoli (animale domesticate care trag la jug) un armăsar, un animal mai aproape de instinct. Aspectele spirituale sunt prezente. Feciorul se întoarce acasă; tatăl este acum înzdrăvenit, iar feciorul e însurat cu o țărăncuță.

Potrivit psihologiei analitice, este esențial ca bărbatul să rămână conectat la energia Animei sale, pentru că doar astfel, conectat la Anima și lucrând la aspectele nedorite ale acesteia, bărbatul își va continua procesul de individuare. Basmul se încheie cu imaginea acestei aduceri în conștiință a conținuturilor aflate în domeniul inconștientului.

Jocul arhetipal pe care îl găsim în basme este, în general, despre diferite faze ale faptului psihic pe care psihologia jungiană îl definește ca fiind *Sinele*. Fiind vorba despre un fapt atât de complex, ale cărui resorturi rămân încă de domeniul necunoscutului, nu este o surpriză că există mărturii ale sale de la începuturile umanității. Basmele constituie o astfel de mărturie. Nu trebuie să uităm nici perspectiva socială. Ce anume încearcă să compenseze la nivel social basmul? În cazul basmului discutat, este vorba despre o compensare a femininului, care trăiește mai mult prin aspectele sale inconștiente.

UN BASM ROMÂNESC SUB LUPA LUI JUNG

DANA ANGHEL

„Această viață e calea, calea demult căutată către incompreensibilul pe care îl numim divin. Nu există altă cale, toate celelalte căi sunt poteci greșite. Eu am găsit calea cea dreaptă, ea m-a dus la tine, sufletul meu. Mă reîntorc ars și purificat. Mă mai cunoști?” (C. G. Jung)

A Romanian Folktale Through Jung's Magnifying Glass. Folktales deal with basic human condition, displaying real life issues in a fantastic scenario where most often the hero prevails. Considering the folktales as the purest expressions that emerged as a reflection from the depths of human mind, we find they actually reflect the intrapsychic dynamics not just in relation with the collective unconscious, but – most importantly – with the personal one too, giving voice to the most authentic parts of the human psyche. By acting as mirrors of our souls, folktales prove to be valuable tools in handling and understanding emotional patterns. In the Romanian folktale *The kid shepherd and the tree without end*, the individuation process reveals itself with all its ups and downs through the hero's journey. The latter describes a boy's voyage in becoming a man by overcoming the negative maternal complex and by integrating of anima. As a potential source of self-knowledge, the folktale reveals a symbolic process of guidance to one's real self.

Keywords: folktale, individuation, negative maternal complex, anima, *axis mundi*.

În basme se regăsesc codificate aspecte ale experienței umane conștiente sau inconștiente. În tradiția psihologiei analitice, basmele sunt expresii simple ale proceselor care se produc în inconștientul colectiv; ele reprezintă arhetipurile într-o formă nudă și concisă. După Marie-Louise von Franz, basmul însuși este cea mai bună explicație a arhetipului pentru că, în înțelesul basmului, este conținut arhetipul în totalitatea motivelor sale, conectate la firul poveștii¹. În general, basmele pot fi văzute ca alegorii extinse ale căror metafore și simboluri marchează calea psihică spre auto-cunoaștere.

Basmul românesc pe care îl avem în vedere poate fi interpretat ca un proces de individuare și transformare a eroului protagonist, Piciul. Desigur, la o primă vedere remarcăm o asemănare izbitoare cu povestea *Jack și vrejul de fasole*², însă pe parcursul narațiunii conexiunile sunt din ce în ce mai rare, iar la un punct aproape că dispar. Totuși, paralele între cele două pot fi trasate. Psihanalistul Bruno Bettelheim, care a

¹ Marie-Louise von Franz, *The Interpretation of Fairy Tales*, London, Shambhala, 1996, p. 3.

² Joseph Jacobs, *English Fairy Tales*, London, Strand, 1890, pp. 59–67.

scris extensiv despre funcția simbolică a basmelor ca paradigme psihologice, interpretează povestea *Jack și vrejul de fasole* ca pe o reprezentare a efortului de a atinge maturitatea socială și sexuală – în special, de a afirma sexualitatea masculină adultă. El pune accentul pe simbolul explicit al vrejului de fasole care crește în timpul nopții și leagă acest lucru de anxietatea copiilor în legătură cu autoerotismul. În această interpretare oarecum reductivă, totul este rezolvat în siguranță în limitele povestirii: prin tăierea vrejului de fasole, Jack își retrage credința în puterea magică a falusului ca mijloc de a obține toate lucrurile bune în viață. Spre sfârșitul poveștii, Jack este pregătit să renunțe la fanteziile falice și oedipiene și să încerce să trăiască în realitate³. Această interpretare se poate aplica și asupra basmului *Piciul ciobănașul și pomul cel fără căpătâi*⁴, dacă îl privim strict dintr-o perspectivă psihanalitică. (În partea de sfârșit, analogia dintre cele două narațiuni devine din nou posibilă prin faptul că, atunci când Piciul și fata de împărat ajung din nou pe pământ, copacul dispăre ca prin vrajă.) Intenția noastră este însă să oferim o perspectivă complementară, la fel de îndreptățită, care ne permite să vedem povestea ca pe un proces de individuare în contextul căruia eroul se confruntă cu un complex matern negativ în eforturile sale de integrare a animei. Proiectată în contextul general al mitologiei românești, povestea are și semnificații culturale – deopotrivă locale și general-umane – la care o să ne referim pe parcurs.

Basmul românesc începe prin descrierea unui împărat care, deși era înțelept și se bucura de o domnie „dulce”, nu reușise să afle ce roade dă pomul din propria sa curte. Această situație sugerează că împăratul se află într-un blocaj cognitiv. Deși este un tată blând și echilibrat, îi lipsește energia vitală pentru o cunoaștere de sine profundă. Apoi, trei ciobănași sosesc la curte. Deși oameni simpli aparent, nu este întâmplător faptul că cei desemnați să îi medieze împăratului calea spre autocunoaștere sunt *ciobănași* – dacă ținem cont de modul în care s-a construit în folclorul românesc imaginea păstorului ca „mediator” între „aici” și „dincolo”, prin analogie cu păstorul divin. Trunchiul pomului era neted și aluneca precum gheața, ceea ce făcea aproape imposibilă urcarea. Cei doi ciobani mai în vârstă au încercat să escaladeze, dar fără succes. Soluția pe care o propune Piciul este diferită prin aceea că *ritualizează* această sarcină dificilă. Spre deosebire de cei mai în vârstă, care au abordat problema în termeni laici, Piciul o proiectează în sacru: își ia inima-n dinți și cere nouă prescuri, nouă pahare de vin și nouă barde. Să observăm că toate aceste obiecte în număr de nouă (numărul însuși indică o călătorie ritualică „în sus”; e suficient să invocăm aici cele nouă cete îngerești din angelologia creștină sau cele nouă sfere cosmice din cosmologia medievală)⁵. „Bagajul” de drum al eroului conține, așadar, obiecte asociate euharistiei (prescuri și vin), implicit elevării spirituale. El include, totodată, și nouă barde, arme asociate violenței, agresivității, luptei pentru supraviețuire, primitivismului. Prezența bucatelor care în asociere (pâine + vin = împărtășanie) devin hrană sfântă, dătătoare de putere, anunță într-un fel o pregătire spirituală pentru gestionarea conflictului intrapsihic.

³ Bruno Bettelheim, *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*, New York, Random House, 1975.

⁴ Petre Ispirescu, *Legende și basmele românilor*, București, Cartea Românească, 1988, p. 448.

⁵ Hans Bidermann, *Dicționar de simboluri*, Munchen, Knaur, 1998, p. 282.

Acest aspect este din ce în ce mai evident pe măsură ce eroul se folosește de ele. El prinde puteri prin consumarea pâinii și a vinului și se odihnește pe barda înfiptă adânc în trunchiul arborelui.

Simbolistica vinului și a pâinii, în tradițiile și obiceiurile românilor, sugerează prezența unui *ritual de trecere și/sau inițiere*. Pâinea apare frecvent ca element festiv, ritualic, sau cu pregnante funcții sociale în obiceiurile legate de sfârșitul anului vechi și începutul celui nou. Întreaga viață a omului poate fi influențată de „puterea” concentrată în pâine. Apare, de asemenea, în riturile de inițiere. În Sibiu, de exemplu, când pleacă la botez, moașa îi pune pruncului în fașă pâine și sare, ca să fie avut și norocos. Vinul este, ca și apa, instrument al purificării și este asociat cu alți purtători de efecte magice, precum turta și azima, considerate, și ele, ca având caracter purificator⁶.

Îngreunarea urcușului din pricina vântului turbat poate fi privită ca o *rezistență a eului* în procesul individuării. Odată ce eroul trece de acea porțiune de drum, copacul începe să aibă crengi pe care să se sprijine. Pe măsură ce rezistențele scad, se restabilește echilibrul. Pasajul în care vântul turbat amenință continuarea urcușului poate fi asociat cu începutul căutării de sine, când eul ca centru al conștiinței opune rezistențe pentru a conserva un pattern pe cât de familiar în plan conștient, pe atât de sabotor în plan inconștient. Dacă facem o analogie între pom (văzut ca *axis mundi*) și axa eu-sine, vântul turbat reprezintă tentativele eului de a devia individul de la drumul său spre individuare, spre a deveni ceea ce este el cu adevărat. Participarea la procesul de transformare reprezintă o renaștere indirectă, pentru că schimbarea nu se produce direct, ci este concepută ca petrecându-se în afara individului prin prezența sau participarea sa la un rit de transformare⁷. Din modul în care ne este descris protagonistul, aflăm detalii cu privire la condiția și vârsta eului său. Acesta este slab dezvoltat, lipsit de autonomie, ceea ce indică prezența unui eu aflat într-un stadiu incipient de dezvoltare, imatur.

Pomul pe care se urcă eroul este o instanță a Arborelui lumii (corespunzător Axei lumii) – un simbol al centrului și al vieții aflate într-o continuă evoluție. Acesta este o punte de legătură între pământ și cer, îndeplinind, prin urmare, o funcție transcendentă. Pomul care ajunge la ceruri este un motiv pe care îl regăsim pretutindeni – de la scara lui Iacov din Vechiul Testament la miturile scandinave din jurul lui Yggdrasil, arborele care străbate pe o axă verticală toate cele nouă lumi (nouă regiuni existențiale), de la rădăcinile înfipite în Iad (Helheim), până la coroana celestă în care locuiesc zeii Aesir ai civilizației (Asgard). Ascensiunea spre lumea superioară cu ajutorul unui copac este un motiv folcloric universal.

Din perspectivă analitică, ascensiunea poate fi privită prin intermediul axei eu-sine, reprezentând totodată creșterea reală a personalității, sinele fiind centrul personalității, așa cum eul reprezintă centrul conștiinței; astfel, ascensiunea este mijlocită de conștientizarea unei lărgiri care vine din surse interioare, mai exact prin accesarea

⁶ Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Amarcord, 1994, p. 201.

⁷ C. G. Jung, OC I, *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, București, Editura Trei, 2003, p. 133.

funcției transcendente care reprezintă puntea dintre conștiință și inconștient. În cel mai concis sens, ascensiunea reprezintă din punct de vedere analitic procesul de individuare – devenirea de sine. Așa cum copacul din Eden este păzit de șarpe, copacul din curtea împăratului este păzit de Ghesperița: răsplata – în cazul de față, cunoașterea de sine –, trebuie câștigată cu mare efort, căci drumul spre individuare este departe de a fi ușor. În mod similar, merele de aur ale Herei, fructele nemuririi situate în Grădina Hesperidelor (pe care trebuie să le obțină Hercule în cea de a 11-a muncă a sa), erau apărate de dragonul Ladon, „dragonul-șarpe” cu o sută de capete, încolăcit în jurul trunchiului precum kundalini în jurul coloanei vertebrale sau al caduceului; în această ipostază, șarpele reprezintă chiar energia vitală. Premiul merelor nemuririi este o parabolă pentru darurile trimise de inconștient.

În mod similar, Piciul urcă pomul pentru a ajunge la „cer” și a obține averea promisă de împărat – cu alte cuvinte, pentru a obține darul unei conștiințe mai înalte. Incursiunea pe celălalt tărâm este o întreprindere dificilă, care nu poate fi susținută de oricine, este privilegiul celui pregătit pentru inițiere. Dată fiind vârsta eroului, putem afirma că avem de-a face aici și cu un ritual de trecere de tip „*coming of age*”. Drumul inițiativ rezervat eroului care pleacă băiat și se întoarce bărbat este o parte a aceluiași proces de individuare. Conform lui Eliade, acest complex ritualic universal presupune moartea (simbolică) a neofitului (moartea condiției profane) și renașterea sa în calitate de inițiat⁸. Ca experiență paradoxală, a morții și învierii, sau a unei noi nașteri, inițierea constă, în esență, într-o *schimbare de profil ontologic* pentru neofit⁹.

Interpretarea basmului ca alegorie a individuării ne permite să vedem în diferitele personaje implicate în narațiune diferite aspecte obiectivate ale psihicului eroului. De exemplu, Ghesperița reprezintă complexul matern – arhetipul mamei devoratoare, o proiecție a energiilor vitale inferioare, în vreme ce fata de împărat reprezintă arhetipul anima. Vrăjitoarele și uriașii nu sunt numai produse ale imaginației agresive – părinții văzuți prin ochii copilului sau construcții înfricoșătoare ale părinților; ele pot avea legătură cu „amintirile arhaice” ale primei copilării. Vrăjitoarea reprezintă mama care respinge într-un mod crud, mama devoratoare, privitoare, trădătoare, mai preocupată de aspectul său și de nevoile proprii decât de cele ale copilului¹⁰. Absența mamei eroului sugerează o parte feminină nedezvoltată, transferată ulterior personajului Ghesperița, figură maternă abuzivă care îi impune tânărului sarcini imposibil de dus la bun sfârșit, copleșindu-l. Episodul în care intervine Anima, în persoana fetei de împărat, indică începutul dezvoltării sau, mai bine spus, accesarea intuiției. Chiar dacă în plan extern personajul apare la prima vedere naiv sau nemotivat, la o analiză mai atentă remarcăm faptul că inclusiv primirea ajutorului indică *accesarea propriilor resurse*. În măsura în care un bărbat stabilește o relație bună cu femeia interioară (în loc să fie posedat de ea), chiar și un complex matern negativ poate conduce în cele din urmă la transformări pozitive.

⁸ Vezi, de exemplu, Mircea Eliade, *Sacru și profanul*, București, Humanitas, 2005, p. 151.

⁹ Mircea Eliade, *Sacru și profanul*, București, Humanitas, 2005, p. 122.

¹⁰ Joseph H. Berke, *Vrăjitoare, giganți și oameni înspăimântători. Ostilitatea în viața cotidiană și depășirea ei*, București, Editura Trei, 2017, p. 18.

Începând să exploreze lumea superioară, după urcușul anevoios, Piciul ajunge într-un spațiu nou și necunoscut, unde accentul cade pe înțelegerea sinelui adevărat și aducerea la lumină a conținuturilor inconștiente. Este copleșit de întinderea câmpului, iar pomii arată altfel decât cei de pe tărâmul de unde venise. Nimic din ceea ce vede nu îi mai este familiar. Acest peisaj aparent ostil îl înspăimântă și îl determină să caute drumul înapoi, spre casă, drum care deocamdată nu i se mai arată. Atitudinea eroului în fața necunoscutului (Piciul este ba hotărât, ba șovăielnic, ba curajos, ba temător) este specifică procesului de individuare, care nu are un parcurs liniar, ci mai degrabă sinuoidal, distribuind energia psihică într-o mișcare continuă, dar neuniformă.

Întâlnirea cu Gheșperița crește nivelul angoasei în tânărul erou. În schimbul propriei vieți, i se dă o sarcină imposibil de realizat pentru puterile lui, și anume aratul, semănatul și seceratul câmpului imens, măcinatul grâului cules și coacerea pâinilor din făina obținută, într-un cuptor construit de el. Aspectul mamei devoratoare care cere să fie hrănită dincolo de capacitățile copilului trezește la viață arhetipul anima, care apare atunci când eroul nu poate face față presiunilor de dimensiuni arhetipale. Partea de complex matern negativ este întărită de semnificația cuvântului „gheșperiță” = „zână rea și slută care locuia dincolo de vântul turbat”¹¹. Fata de împărat îl susține și îl „îmbărbătează” atunci când el nu are capacitatea de a face față presiunilor. Astfel, îl ajută la îndeplinirea primei sarcini, pentru a nu deveni hrana mamei devoratoare, pentru a nu fi înghițit de complexul matern. Pentru a împlini cerințele Gheșperiței, fata de împărat pocnește de trei ori din bici și poruncește dracilor ce i se arată să ducă la bun sfârșit sarcinile. A doua sarcină pe care trebuie să o ducă Piciul la bun sfârșit este la fel de absurdă (plantarea butașilor de viță, culegerea strugurilor și punerea vinului rezultat în buțile făcute cu mâinile lui, până la Răsărit). Din nou, fata de împărat apare și-i sare în ajutor, dar de data aceasta cu o atitudine diferită „– Ci, ține-ți firea, mă, nene Piciule, fii bărbat! Ce naiba plângi ca o muiere?”.

Aceste vorbe sunt extrem de relevante pentru înțelegerea dinamicii părților psihice. Simțindu-se depășit în lupta sa de eliberare de complexul matern, individul riscă să se abandoneze animei sau, mai bine zis, să fie luat în posesie de anima. Eroul cedează nervos în fața sarcinii imposibile, izbucnind din nou în plâns, dar de data aceasta fata de împărat, deși îl ajută ca și prima dată, îl *mustră* în același timp, *îi cere să fie bărbat*. În acest pasaj, poate fi identificată o altă fațetă a aspectului feminin al animei, *hetaira* – un tip de feminitate care resimte ceea ce este existențial pentru celălalt. Hetaira este capabilă să vadă resursele celuilalt și să le stimuleze, redându-i confortul psihic. Ea are funcția de a trezi viața psihologică¹². Fata de împărat pocnește din nou din bici și, astfel, este dusă la bun sfârșit și cea de-a doua sarcină, la fel ca și prima. În cazul ultimei sarcini, tipul hetaira este și mai evident. Gheșperița, bănuitoare, adoarme cu biciul în brațe, ajunsă de vin, iar fata de împărat așteaptă momentul potrivit

¹¹ Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbei române*, București, Scrisul românesc, 1929, p. 269.

¹² Mihaela Minulescu, *Fundamente analitice: note de curs*, București, 2016.

ca să i-l ia, dar de data asta sarcina este dusă la bun sfârșit prin unirea forțelor și eforturilor celor doi. Deși Piciul adoarme atunci când trebuie să prindă iepurele albastru, fata de împărat, care la o pocnitură de bici se transformă în cal (sugestie simbolică a deblocării energiei psihice), îl trezește și îl determină să acționeze când gonește pentru a doua oară toate orășaniile din pădure: „Eu alerg și fac totul pentru tine, și tu unul dormi ca un buștean ... Tu cum vei vedea un iepure să te ații cu sânul, să-l prinzi că altfel suntem pierduți de pe lumea asta albă”. Din pasajul citat mai sus, este evident faptul că Anima împinge către evoluția psihologică și spirituală, activează resursele necesare eliberării de complexul matern negativ, deblochează energia psihică.

Potrivit lui Jung, anima este *arhetipul vieți*. Căci viața vine către bărbat prin anima, deși el este de părere că ea ar veni spre el prin rațiune. El stăpânește viața prin rațiune, dar viața trăiește în el prin anima¹³. În cele din urmă, Piciul reușește să prindă iepurele albastru pe care trebuia să i-l pregătească Gheșperiței, aceasta fiind prima sa reușită propriu-zisă de când a ajuns pe celălalt tărâm. Pentru prima oară, nu se mulțumește să lase totul în seama fetei de împărat, ci participă activ la realizarea sarcinii. Punctul culminant este dat de momentul în care Piciul o lovește pe Gheșperiță cu iepurele fript peste ochi și fuge cu fata de împărat, care se transformă în cal. Imaginea eroului care scapă din ghearele mamei devoratoare și se întoarce spre casă (călare) este o metaforă care trimite, pe de o parte, la „îmblânzirea” animei și, pe de altă parte, la integrarea ei prin căsătorie, prin unirea masculinului cu femininul, prin *coniunctio*. Cele trei sarcini, deși nu sunt îndeplinite în mod direct de el, ci de o parte psihică a sa, indică expansiunea progresivă a conștiinței, care nu se produce dintr-o dată, ci treptat. Reprezintă o clădire succesivă, o creștere a eului care se desfășoară pe baza expansiunilor anterioare. Deși neofitul pleacă la drum cu pâine și vin gata făcute de alții, în cele din urmă, pe tărâmul Gheșperiței, i se cere să le facă el însuși.

Clocotind de mânie, Gheșperița își trimite bărbatul să-i prindă pe cei doi teferi și nevătămați, dar pentru că aceștia reușesc să-l păcălească de două ori, furioasă, se hotărăște să plece chiar ea pe urmele lor. Fata se transformă într-un eleșteu, iar Piciul, într-un rățoi. În cele din urmă, încercând să soarbă toată apa din eleșteu, Gheșperița plesnește. Acest moment al basmului corespunde în plan psihic cu *depășirea complexului matern*. Eroul iese din complexul matern negativ ghidat de anima. Fata de împărat pocnește apoi din bici în patru părți, în semn de cruce, și tot tărâmul Gheșperiței se transformă într-o rodie, iar cei doi se pomenesc în grădina împăratului. Întoarcerea în lumea reală se petrece deci după săvârșirea semnului crucii, element cu semnificație ritualică majoră. Crucea, simbol cuaternar al totalității, este prezentă în simbolistica sinelui¹⁴. Un simbol mitologic și religios al totalității este și rodia. În creștinism, a fost legată de crucificarea lui Isus și de sărbătoarea pascală, devenind, astfel, un simbol al învierii, al renașterii naturii și al nemuririi, al ridicării la ceruri. Rodia este des amintită și în Vechiul Testament, drept unul din cele trei fructe ce erau

¹³ C. G. Jung, *Amintiri, vise, reflecții*, București, Humanitas, 2015, p. 261.

¹⁴ Potrivit lui Jung, Sinele este experimentat ca o uniune a contrariilor. Sinele psihologic, ca totalitate, *quaternio*, trebuie să includă atât aspecte luminoase, cât și întunecate (C. G. Jung, OC 9, *Aion. Contribuții la simbolistica Sinelui*, București, Editura Trei, 2005, p. 77).

permise în Templul Sfânt. Este, de asemenea, asociată incoruptibilității, deoarece nu este devorată de insecte, ca celelalte fructe¹⁵.

Accesarea Sinelui ca centru reprezintă o stare de conștiință superioară, incoruptibilă. În acest sens, rodia indică răsplata – încununarea procesului de individuare. În mod similar, darurile primite de Hercule sunt, toate, daruri care se manifestă prin transformare, care includ sâmburele vieții, creativitate, viziuni spirituale, un sentiment de nemurire și lumină interioară. Aflăm, așadar, că fructul misteriosului pom din grădina împăratului este chiar rodia¹⁶. Structura rodiei, multiplu compartimentată, fiecare compartiment adăpostind o mulțime de semințe, poate fi asimilată simbolic inconștientului, ca sediu al tuturor potențialurilor.

¹⁵ Hans Biedermann, *Dicționar de simboluri*, München, Knauer, 1998, p. 368.

¹⁶ Unii interpreți sunt de părere că fructul interzis din Grădina Edenului ar fi fost rodia, iar nu mărul (*ibidem*, p. 251).

ANIMA ȘI SEMNIFICAȚIA MITOLOGICĂ A SĂRII: O ANALIZĂ A BASMULUI „SAREA ÎN BUCATE”

SORANA OȚETEA

Anima and the Mythological Significance of Salt: A Jungian Analysis of the Romanian Folktale “Salt in Dishes”. A wound in the primal relationship with the mother could distort a man’s behaviour in such a way that he becomes a prisoner of an artificial, alternative universe, which eventually highly affects his environment and alters his relationship with his family and close ones. The ways in which this alteration occurs can be sometimes insidious, so that he finds himself caught in a web of altered feelings, not even realizing that he lives an artificial and unhealthy emotional life. The attempt to mend such a distorted situation is a mechanism of fine-tuning and of a repositioning process concerning his *anima*, the inner unconscious feminine aspect of his psyche, shaped in the early relationship with the mother. In the Romanian folktale “Salt in dishes”, the beginning of the healing process is symbolically described as the ability to identify an essential missing ingredient, which is supposed to establish the necessary balance.

Keywords: Jungian Psychology, Anima, salt, alchemy, *coniunctio*.

Împăratul care avea trei fete rămăsese văduv și, drept urmare, acum toată afecțiunea și-o revărsa asupra fetelor. Avem deci un împărat într-o proastă relaționare cu anima, prin pierderea soției sale, împărăteasa. Rămânând neconsolat, fără obiectul afecțiunii sale, își reorientează iubirea către cele trei fete, pe care le împinge astfel într-un rol care nu le aparține. Cele trei fete sunt forțate să preia rolul mamei lor și să-și consoleze tatăl într-o oarecare măsură. Îndreptând acest gen de afecțiune asupra fetelor, tatăl exercită o presiune asupra lor, le constrânge să se comporte astfel încât să-i satisfacă așteptările: „... se sileau și ele din toată puterea lor ca să-l facă să-și uite mâhnirea ce-l coprinse pentru moartea mamei lor”¹.

Pentru că simte nevoia să fie asigurat de reciprocitatea afecțiunii, într-o zi le întreabă pe fete cum îl iubesc. Cea mare îi spune că-l iubește ca mierea, iar mijlocia – ca zahărul. Ambele răspunsuri îi sunt pe plac împăratului, care își primește, în acest fel, supradoza de anima pervertită. Fetele, presate de insecuritatea tatălui care și-a pierdut soția, se conformează rolului atribuit cu forța și îl linguesc pe măsura așteptărilor sale. Felul în care se poartă împăratul după moartea soției sale și intensitatea cu care simte nevoia să fie asigurat de reciprocitatea sentimentelor, dar și validarea pe care o caută

¹ „Sarea în bucate”, în Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, București, Cartea Românească, 1988, p. 557.

sunt indicii pentru existența unui complex matern. Anima lui pare a fi afectată de ceva mai mult decât moartea împărătesei; avem suficiente indicii pentru a presupune, în fundal, existența unui complex matern ca sursă pentru o proastă configurare a animei sau pentru o proastă relaționare cu ea. Atâta timp cât anima rămâne neconștientizată, ea este întotdeauna proiectată, iar, în viziunea lui Jung, prima purtătoare a acestei imagini a sufletului este întotdeauna mama. Mai târziu, purtătoare devin acele femei care trezesc bărbatului sentimente, atât în sens pozitiv, cât și negativ². Împăratul este mult prea nesigur de afecțiunea fiicelor sale, dar, mai ales, mult prea însetat de ea ca să nu bănuim o problematică relaționare cu anima, modelată în relația cu propria mamă. Nu știm exact cum, pentru că informația lipsește din textul basmului, și probabil că nici nu este relevant în creionarea portretului său.

Mierea și zahărul sunt metaforele exagerărilor artificiale și lipsite de relevanță ale unui prea mult afectiv. Ele nu reflectă nici sentimentele reale și trăirile autentice ale celor două fete față de tatăl lor și nici o anima sănătoasă a acestuia. Însă împăratul se bucură de aceste răspunsuri, căci ele sunt pe măsura golului său afectiv, provenit aparent din pierderea împărătesei; în realitate însă, din relația cu mama sa. „Socoti că astfel de iubire nu poate să fie decât cea dulce ca mierea și ca zahărul”³, pentru că nu cunoscuse până atunci o altfel de anima.

Când mezina, plină de iubire firească, naturală, îi spune tatălui său că-l iubește ca sarea în bucate, împăratul se supără și o alungă de la curte. La un astfel de răspuns, consideră că nu i-au fost răsplătite atenția și strădania investite în creșterea ei și a sursorilor sale, pe care el se trudea ca să le scoată „cum altele să nu fie în lume”. Observăm aici aceeași tendință către exagerare și perfecțiune, explicabilă doar prin dorința neconștientizată de a obține o justă poziționare față de anima sa. Cele trei fiice ale împăratului reprezintă tot atâtea fațete ale animei sale. Două dintre ele sunt pervertite, false și exagerate; a treia este cea corectă și sănătoasă, justa măsură. Ea este exact așa cum ar trebui să fie anima împăratului, pentru ca acestuia să-i fie bine.

Două din cele trei fete sunt false și lingușitoare, excesiv de dulci, și numai una – autentică, imagine grăitoare a stării de sănătate a animei sale. Din perspectivă jungiană, este subliniată importanța definitorie a animei în psihologia bărbatului, ori de câte ori intervin emoțiile și afectele. Anima intensifică, exagerează și falsifică relațiile emoționale, dând naștere la fantezii și încurcături. Când anima este puternic constelată, ea afectează comportamentul bărbatului, făcându-l iritabil, gelos, infatuat și plin de toane⁴. Desigur, împăratul *nu o recunoaște*. Rămâne surd și orb la mesajul mezinii, care încearcă să-i arate calea către vindecare: ea nu-și socotește dragostea nici mai presus decât cea a sursorilor sale, dar nici mai prejos decât mierea și zahărul.

Motivul sării este unul extrem de frecvent întâlnit în toate mitologiile, începând de la cea egipteană, iar simbolistica ei, una foarte bogată. Sarea corodează, dar și

² C. G. Jung, CW 7, *Two Essays on Analytical Psychology*, Princeton, Bollingen series, 1972, p. 197.

³ „Sarea în bucate”, ed. cit., p. 558.

⁴ C. G. Jung, CW 9, 1, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Princeton, Bollingen Series, 1990, p. 70.

conservă. Pe de o parte usucă, iar pe de alta e adunată din apă. Fascinează oamenii de milenii, nu doar ca o substanță valoroasă, care merită efortul de-a fi obținută, ci și ca generatoare de înțelesuri poetice și mitice. Acest caracter contradictoriu al sării nu face decât să-i intensifice impactul și legăturile cu sacrul. În limbile europene, au apărut diverse derivații din proto-indo-europeanul *sāl/sēl*, reflectat direct în latinescul *sal*, cu înțelesul de sare, apă sărată (dar și salvare intelectuală, istețime), în grecescul *hals* și în limbile proto-germanice ca *saltom*, în engleza veche, *sealt*, în germană, *salz*⁵. Pe lângă aceste referiri la sare ca mineral, cuvântul mai are și alte sensuri, care-i cristalizează nuanțele simbolice. *Saltus*, *saltum*, adică salt, derivat de la verbul „a sări”, face referire la preoții lui Marte din ritualurile primitive, care dansau și săreau pentru a susține creșterea recoltelor. *Saltare*, a dansa, *salmo*, somon sau pește săltăreț, *(in)sultare*, literal, a sări pe sau în, sunt toate derivate din Indo-europeanul *sēl*, a merge înainte, a începe, a demara. Etimologia este încă și mai bogată, căci noi înțelesuri mai pot fi găsite și la rădăcina cuvântului englezesc *salve*, balsam, derivat tot din indo-europeanul *sel-p*, *sel-bh*, care a dus la cipriotul *elphos*, unt, la goticul *salbon* și la *sealfian* din engleza veche. În latină, *salus* înseamnă sănătate și siguranță, *salubris*, sănătate și integritate, *salutare*, a menține sănătos, a ura sănătate și a saluta, iar în sanscrită, *sarva*, *sarvatati* înseamnă integritate. Toate aceste sensuri au legătură și cu *solidus*, *sollus*, *solor*, cu sensul ultim de a aduna, a compacta și, respectiv, de soliditate⁶. Aspectul balsamic și cel holistic fac trimitere directă la modul în care este înțeleasă sarea în alchimie, ca nucleu fix și nepieritor, *solidus*, ca mecanism ascuns ce întărește salturile ontologice sau mutațiile apărute în evoluție. Din perspectivă alchimică, aparentele discontinuități din mutațiile biologice sunt, de fapt, unite printr-o armonie ascunsă, având ca sursă nucleul alchimic salin.

În spațiul românesc, exploatarea și valorificarea sării a fost studiată de numeroși cercetători și etnologi, fiind urmărită în diferite perioade, începând de la cea romană, până în zilele noastre. Sarea în toponimie, terminologia sării, sarea ca monedă de schimb, aspectele comercializării ei, sarea în alimentație, în medicina populară, în folclor⁷, în farmece și descântece⁸, în legende și basme reprezintă tot atâtea subiecte de cercetare abordate. Nenumărate studii au subliniat rolul crucial al sării ca determinant al civilizației. Atunci când descoperirea preparării alimentelor prin fierbere a dus la reducerea cantității de sodiu din carne și când trecerea spre un mod de viață bazat pe agricultură a introdus în alimentație mai multe vegetale, clorura de sodiu a devenit o necesitate, pentru că furniza necesarul de sodiu și contrabalansa nivelul ridicat de potasiu conținut de plante. Istoricii au arătat că sarea nu a fost întotdeauna o resursă la

⁵ M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Boston, Brill, 2008, p. 535.

⁶ *Ibidem*, pp. 535–536.

⁷ Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, Iași, Polirom, 1998, pp. 153–155.

⁸ Antoaneta Olteanu, *Școala de solomonie. Divinație și vrăjitorie în context comparat*, București, Paideia, 1999, pp. 357–360.

îndemână, așa cum este astăzi. Pe vremuri, oamenii se luptau să o obțină, iar aceasta cerea efort și istețime. Sarea a generat comerț și conflicte. A fost folosită ca plată și ca taxă. Atunci nu avea nici conotațiile legate de exces pe care le-a căpătat astăzi. Dimpotrivă, era considerată semn de bogăție și de prestigiu. Cu o paletă atât de largă semantic, sarea sublinia inclusiv diferențele sociale, între bucătăria bogatului și cea a săracului, între „a fi deasupra și dedesubtul sării”⁹. Astfel de considerații ajută la contextualizarea multor referiri la valoarea sării, unele extrem de răspândite cultural. De exemplu, în Noul Testament, a împărți sarea cu alții la masă, de multe ori împreună cu pâinea, reprezenta crearea unei legături puternice de încredere și de solidaritate, în timp ce vărsarea ei era considerată o gafă de proporții¹⁰ și potențială dezbinare. Multe din conotațiile sociale ale sării îi reflectă o valoare importantă, *capacitatea de a conserva*. La fel cum sarea conservă integritatea plantelor și a cărnurilor, tot așa se presupunea că poate menține unitatea unui grup. La romani, sarea devenise chiar o monedă, de unde și latinescul *salarium*, adică bani de sare, cu care erau plătiți soldații, în bucăți de sare compactă. Sarea are deci caracter integrator și capacitatea de a uni contrariile.

Așa cum scrie Plutarh, se credea că sarea posedă nu doar calitatea de a conserva, ci și pe aceea de a genera energie, fiind folosită împreună cu diverse ierburile de leac și fiind numită „sufletul vieții”, căci i se atribuiă inclusiv puteri magice de fertilizare. Semnificația sării ca agent de fertilizare a solului se regăsește și în Evanghelii, transferată asupra apostolilor, care erau considerați „sarea pământului”¹¹. Cu toate acestea, folosită în exces, ea putea cauza sterilitatea solului.

Regăsim și aici, la fel ca în basmul „Sarea în bucate”, sarea în accepțiunea ei de generator și suflet al vieții, cu condiția să fie folosită cu justă măsură, în dozajul potrivit. În contextul basmului nu sunt subliniate conotațiile nocive ale sării, ci, dimpotrivă, răul și dezechilibrul care apar în absența ei, când prea multă miere și zahăr ajung să dăuneze grav sănătății și integrității psiho-emoționale ale împăratului. Sarea are calități alchimice, de reglare și transformare a curenților sufletești; dar și relaționale, așa cum se manifestă ele prin acțiunile sanogene ale mezinei. Înțelegerea sării ca produs al soarelui și al mării, al focului și al apei aduce conotații esoterice și cosmologice mai largi. Aceste aspecte devin esențiale în alchimie, unde sarea funcționează ca agent de legătură pământesc, între foc și apă, soare și mare, ca substanță ale cărei ambiguități decurg din rolul său de liant al opuselor: puritate și impuritate, fertilitate și sterilitate, iubire și ură¹².

Sarea nu doar că stimulează apetitul, ci și dorința, în general. Sarea ca afrodisiac se leagă de cultul Afroditei, zeița dorinței prin excelență, și care a fost numită cea din mare născută, ca o aluzie la caracteristicile sării (picant și sărat), înțelese, desigur, în context erotic. În această accepțiune, sarea lipsea complet din viața împăratului rămas văduv, care își pierduse în primul rând dorința de viață și care trăia doar prin

⁹ S. A. M. Adshead, *Salt and Civilization*, New York, Palgrave, 1992, p. 24.

¹⁰ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de Simboluri*, București, Artemis, 1995, p. 190.

¹¹ Hans Biedermann, *Dicționar de simboluri*, București, Saeculum I.O., 2002, p. 379.

¹² Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de Simboluri*, București, Artemis, 1995, p. 190.

intermediul fetelor sale și susținut de energia acestora. Când i se oferă ocazia să se reconecteze la esența și sufletul vieții, prin justa re poziționare adusă de afecțiunea pe care i-o purta mezina, de nici prea-prea, nici foarte-foarte, el nu o recunoaște și, mai mult, o îndepărtează din viața sa. Nu știm cum trăiește împăratul în lipsa mezinei de la curte, dar putem presupune că-și duce zilele în același paradis artificial și înclieat de la excesul de zahăr și miere, ca metaforă a existenței unui bărbat căruia îi lipsește exact acel grăunte de sare care readuce bucuria, dorința și sensul. Pentru că așa cum și excesul de sare arde și ucide viața, excesul de miere împinge într-o zonă de fad, unde dispar savoarea și gustul, până când se instalează depresia.

Alungarea mezinei nu prilejuiește începutul călătoriei eroinei întru desăvârșirea ei, căci parcursul acesteia până la curtea altui împărat este scurt și lipsit de evenimente sau încercări. Dimpotrivă, acolo este imediat bine primită și apreciată și, foarte curând, este înălțată în rang, de la statutul de ajutoare de chelăreasă la cel de însoțitoare, respectiv, doamnă de onoare a împărătesei. Nu cere simbrerie, ci lasă la aprecierea chelăresei dacă serviciile ei merită sau nu recompensate. Fata de împărat pleacă din împărăția tatălui său, unde nu este apreciată la justa ei valoare, unde nu este văzută drept ceea ce este și unde contribuția ei este disprețuită în detrimentul surorilor sale. Își găsește însă repede adăpost pe meleaguri mai primitoare, într-o împărăție unde darurile sale sunt bine primite, utilizate și aducătoare de schimbări pozitive. I se încredințează mai întâi cheile de la cămară, însă activitatea ei se extinde rapid și la bucătărie, unde dovedindu-se cu deosebire de pricepută, i se încredințează responsabilitatea ospăturilor de la curte. Bucătăria, cu toate activitățile specifice hrănirii, reprezintă domeniul animei pozitive, prin excelență¹³. „Nu avea parte de cârteli de la nimeni, căci tot ce făcea, făcea corect și cu dreptate”, cu justă măsură, ca un aspect de anima pozitivă. Nu bârfea și nu se întindea la vorbă, ci, în puținul timp liber care-i rămânea, citea și se cultiva. Datorită acestor calități intră în atenția împărătesei, care și-o dorește ca însoțitoare și doamnă de onoare. Mai mult de-atât, împărăteasa e capabilă să recunoască originea nobilă în purtările alese ale fetei de împărat, de care ajunge nedespărțită. Fiul împărătesei, întors rănit de la război, este vindecat de îngrijirile mezinei, cu mângâierile ei neprefăcute și cu blândețea ei. Contactul cu acest aspect de anima pozitivă și conținătoare vindecă anima rănită la război a prințului, care, desigur, și-o dorește de soție. Din câte fete de domni și de împărați văzuse, niciuna nu i-a plăcut așa ca ea, căci niciuna dintre ele nu încarnase aspecte atât de pozitive ale animei sale. Părinții prințului nu au obiecții, căci fata își dovedise calitățile în repetate rânduri.

La ospățul de nuntă este invitat și împăratul, tatăl fetei, fără însă ca ea să-și divulge identitatea. Pregătește cu mâna ei bucatele tatălui său, omițând să adauge sarea. Lăsându-și aproape neatins felurile de mâncare, în timp ce ale comesenilor i se par delicioase când gustă din ele, jignit și umilit, împăratul cere socoteală pentru modul în care este tratat. Mezina își dă povestea în vileag, iar împăratul își înțelege în cele din urmă greșeala, redescoperind virtuțile regeneratoare ale sării și puterea ei dătătoare de

¹³ M. L. von Franz, *Archetypal Patterns in Fairy Tales*, Toronto, Inner City Books, 1997, p. 78.

viață și suflu nou. Libidoul împăratului, înțeles în primul rând în accepțiune jungiană, ca energie vitală, se reactivează, vindecându-i relaționarea defectuoasă cu o anima amorțită într-o lume artificială.

Mezina împăratului nu este eroina acestei povești, ci imaginea arhetipală a animei pozitive, care aduce beneficii celor care vin în contact cu ea. Ea este „omul care sfințește locul”, pentru că pe acolo pe unde trece face numai fapte bune, de la hrănire și rânduială, până la vindecare prin blândețe și conținere, și până la resuscitarea dorinței de viață a tatălui său, atrofiată de pierderea soției și de o greșită relaționare cu propriile-i fiice. Atributele și capacitățile fetei de împărat aparțin prin excelență laturii pozitive a arhetipului anima, care, în accepția lui Jung, este însuși arhetipul vieții. Recunoașterea și integrarea acestui arhetip, reprezentat aici sub forma sării alchimice, țin de procesul complex al individuării.

TRADUCERI

TREI DISCURSURI DESPRE CONDIȚIA OAMENILOR DE RANG ÎNALT

BLAISE PASCAL

Discursurile pedagogice care urmează au fost inserate de către un anume Pierre Nicole (moralist și teolog jansenist) în tratatul său intitulat *De l'éducation du prince* (apărut în anul 1670, la Paris, sub pseudonimul „sieur de Chanterresne”), la opt ani de la moartea lui Pascal.

Niciun document nu confirmă afirmațiile lui Pierre Nicole din prefața mai sus menționatului tratat conform căroră aceste discursuri au fost rostite de către Pascal în beneficiul unui „vlăstar de neam ales” și transcrise ulterior, cu o „savantă acuratețe”, de către un martor de „suficientă încredere”. Opinia unanimă, însă, de la Saint Simon însuși (care ne dezvăluie până și numele progeniturii de viță pentru care au fost alcătuite discursurile: Charles Honoré de Chevreuse) și până la Léon Brunschvicg, autorul ediției de referință a arhivelor manuscrise Pascal (*Œuvres complètes de Blaise Pascal publiées suivant l'ordre chronologique*, Librairie Hachette, 1904), este că aceste texte se situează în strânsă legătură cu fragmentele din *Pensées* care tratează tema justiției și, prin urmare, că autenticitatea, conținutul și stilul lor nu pot face obiectul unei pastişe decât dacă pastişorul ar fi fost un filosof care ar fi gândit și scris... aidoma lui Pascal.

Din prima ediție a fragmentelor lui Pascal (ediția Port-Royal, alcătuită de Roannez, Nicole și Arnauld în 1670) au fost excluse textele cu explicit caracter politic (mai cu seamă fragmentele referitoare la problema autorității și a legitimității), ceea ce hrănește supoziția cenzurii janseniste și a existenței (la vremea respectivă) a unor manuscrise pascalene de această factură considerate astăzi ca fiind pierdute. Se presupune, așadar, că cele *Trei discursuri despre condiția oamenilor de rang înalt* se situează în continuitatea unor texte ținute la vremea respectivă în rezervă, din cauza pronunțatului lor caracter politic, și, deci, că nu sunt o manifestare izolată în gândirea lui Pascal. Studiate în liceele și în facultățile din Franța, aceste discursuri (subiect de bacalaureat și chiar de doctorat) fac parte din patrimoniul educativ pe care se întemeiază spiritul filosofic republican francez.

Prima ediție a scrierilor lui Pascal în care apar cele trei discursuri este cea din 1779: *Oeuvres de Blaise Pascal* (chez Detune, libraire, à La Haye), ediție alcătuită de abatele Ch. Bossut, în 5 volume. Discursurile apar în volumul 3, „Ouvrages attribuées à Pascal”, după cum figurează această informație în nota detaliată cu privire la edițiile operelor complete ale lui Pascal, care sunt indexate și pot fi consultate pe site-ul Gallica al Bibliotecii Naționale a Franței.

Traducerea prezentă a discursurilor a fost făcută după ediția *Pensées sur la justice et quelques autres sujets* (édition Brunschvicg, articles I–VII) – *Trois discours sur la condition des Grands* (Introduction, dossier, bibliographie, chronologie, table de concordance, glossaire et index par Marc Escola) – text conform ediției originale din 1670 (Flammarion, 2011). Textul celor *Trei discursuri*... este și el conform ediției din 1779.

Primul discurs

Ca să vă cunoașteți cu adevărat condiția, analizați-o în tabloul care urmează: „Un om este aruncat de furtună pe o insulă necunoscută, ai cărei locuitori se căzneau de ceva timp să-și găsească regele, care dispăruse. Omul nostru, semănând bine la trup și la chip cu regele lor, este luat drept acela și considerat ca atare de poporul respectiv. La început, omul nu a știut ce să creadă, însă până la urmă s-a hotărât să se lase în voia sorții, care părea că îi surăde. A primit toate onorurile care i s-au adus și a acceptat să fie luat drept rege. Cum însă nu-și putea uita starea în care venise pe lume, se tot gândea la favorurile care i se aduceau, la faptul că nu era regele pe care oamenii din insulă îl căutau și că regatul acela nu îi aparținea. În felul acesta, faptele și trăirile lui trădau două moduri de a gândi: un mod de a gândi și de a făptui ca rege și un altul prin care își mărturisea veritabila condiție, faptul că numai întâmplarea îl așezase în postura în care se găsea. Acest din urmă fel de a gândi îl păstra pentru el, lăsând să se vadă numai cele ce țineau de primul mod de a gândi. Poporului i se adresa gândind ca un rege, iar cu el însuși stătea de vorbă știind cine este și de unde vine.”

Să nu vă închipuiți că bogățiile peste care v-ați văzut stăpâni le aveți [într-un mod] mai puțin întâmplător decât felul în care omul acela s-a văzut dintr-o dată rege. Cu de la voi putere nu aveți niciun drept asupra lor, ca și omul acela; v-ați trezit fiu de duce așa cum ați venit pe lume, dintr-o nesfârșită întâmplare. Nașterea voastră a depins de o căsătorie sau, mai bine zis, de toate căsătoriile celor din care vă trageți. Căsătoriile acestea, însă, de ce anume depind? De o vizită făcută în urma unei întâlniri, de o conversație lipsită de importanță, de mii de alte împrejurări neprevăzute.

Ziceți că bogățiile pe care le aveți vă vin de la strămoșii voștri; dar strămoșii voștri nu le-au dobândit și le-au păstrat printr-un joc fără sfârșit al hazardului? O mie de alții ca ei, și la fel de descurcăreți, fie nu au putut să facă averi, fie și le-au risipit. Vă închipuiți oare că toate aceste bunuri v-au fost lăsate vouă de către strămoșii voștri ca și cum ar fi fost ceva firesc? Nimic mai neadevărat. Ordinea lucrurilor [în care trăim] nu se fundamentează decât pe vrerea celor care fac legile, în numele intereselor lor solide, dintre care, însă, niciunul nu scoboară din cine știe ce drept natural ați avea voi asupra tuturor acestor lucruri. Dacă li s-ar fi năzărit să dispună ca toate bunurile acestea să revină în posesia republicii, după moartea celor care au fost stăpâni peste ele o viață întreagă, nu ați avea motive să tăgăduiți lucrul acesta.

Orice fel de titlu, deci, prin care vă aflați în posesia averii voastre nu este un titlu [dat] prin firea lucrurilor, este stabilit de oameni. Dacă altfel și-ar fi închipuit lucrurile cei ce fac legile, astăzi ați fi fost săraci – și numai hazardul a făcut să vă nașteți în această fantezie a unor legi favorabile vouă, care vă fac stăpâni pe averile voastre.

Eu nu vreau să spun că bogățiile voastre nu vă aparțin în mod legitim ori că i-ar fi îngăduit vreunui străin să vă lase fără ele, pentru că Dumnezeu, stăpân peste toate, a încuviințat ca obștea să dea legi pentru ca toți să se bucure de cele ce sunt; iar legile acestea odată stabilite, este o nedreptate să fie încălcate. Iată ce vă deosebește, oarecum, pe voi de omul acela, care nu s-ar zice că era stăpân peste împărăția lui decât prin greșeala poporului, fiindcă Dumnezeu nu ar fi îngăduit lucrul acesta și l-ar fi obligat să renunțe, pe când vouă vă îngăduie să fiți stăpâni peste averile voastre. Dar ceea ce aveți voi în comun cu omul acela este faptul că dreptul pe care îl aveți asupra

bunurilor voastre, cum nici omul acela nu are vreun drept asupra împărăției lui, nu se fundamentează pe cine știe ce virtute sau pe vreun merit care să vă facă demni de averile voastre. Sufletului și trupului vostru nu le pasă că sunteți marinar sau duce, căci nu există vreun dat al naturii care să le destineze marinăriei sau aristocrației.

Ce decurge din toate acestea? Decurge că, aidoma omului despre care am vorbit mai înainte, trebuie să aveți două feluri de a gândi; așadar că, purtându-vă cu cei din jur după rangul vostru, trebuie să recunoașteți, printr-un fel de a gândi ascuns și mai aproape de adevăr, că nu aveți nimic de la natură care să vă situeze deasupra lor. Dacă felul vostru de a gândi în public vă ridică deasupra oamenilor de rând, celălalt mod de a gândi să vă coboare și să vă facă egali cu ceilalți oameni, căci asta vă e datul de la natură.

Poporul, care vă admiră, poate că nu cunoaște secretul acesta și crede că faptul de a fi nobil ține de o excepție reală, considerând, de aceea, că oamenii de rang înalt sunt de la natură alcătuiți altfel decât ceilalți oameni. Vă rog să nu le arătați că felul ăsta de a gândi e greșit, dar nici să nu abuzați cu insolență de educația voastră, și mai cu seamă nu vă mințiți pe voi înșivă crezând că făptura voastră are în ea ceva mai presus de a celorlalți.

Ce ați spune despre omul acela pe care, din greșeală, poporul l-a făcut rege, dacă ar uita pe de-a-ntregul cine este și de unde vine, închipuindu-și că împărăția aceea i se cuvenea, că o merita și că îi aparținea de drept? Ați fi plini de uimire față de prostia și față de nebunia lui. Dar sunt oare mai puțin proști sau nebuni cei de rang înalt, care își duc viața într-o astfel de uitare a ceea ce sunt ei de la natură?

Cât de important este avertismentul acesta... Fiindcă toată orbirea înverșunată, violența și vanitatea oamenilor de rang înalt vin din faptul că nu știu ce sunt. Căci greu le-ar fi celor ce s-ar privi lăuntric pe sine ca fiind egali tuturor oamenilor – dacă ar fi cu adevărat convinși că nimic din făptura lor nu ar merita avantajele lăsate lor, și nu altora, de Dumnezeu –, să își trateze cu insolență semenii. Dar [ca să nu știi ce ești] trebuie să uiți de tine însuși și să crezi că ceva excepțional din tine te situează deasupra celorlalți. Iată în ce constă iluzia pe care încerc să v-o deslușesc.

Al doilea discurs

Este bine să știți ce anume vi se datorează, ca să nu pretindeți de la oameni ceea ce nu vi se cuvine, altminteri ar fi o nedreptate evidentă; dar nedreptatea este un lucru obișnuit între oamenii de rangul vostru, care ignoră natura acestei nedreptăți.

Există pe lume două feluri de a fi mare, căci există mărirea hotărâtă de oameni și există măreția firii. Măririle hotărâte de oameni depind de vrerea oamenilor, care au crezut pe bună dreptate că trebuie să onoreze și să respecte un anumit statut, cum ar fi demnitățile și ceea ce ține de nobilime. Într-o țară sunt cinstiți nobilii, în alta oamenii de rând, oamenii în vârstă sau tinerii. Înainte să se stabilească lucrurile astfel, faptul acesta nu avea nicio importanță; ulterior, însă, această ordine și-a căpătat îndreptățirea, și ar fi nedrept să o tulburăm.

Măreția firii nu depinde de fantezia oamenilor, pentru că se leagă de însușirile reale și efective ale sufletului și ale trupului, care îl fac pe acela care le poartă să fie mai respectat [decât ceilalți], de pildă cunoașterea, spiritul luminat, virtutea, sănătatea, forța.

Datori suntem și măririlor omenești și măreției din fire, dar cum, prin natura lor, ele sunt diferite, și respectul pe care li-l datorăm este de mai multe feluri. Măririlor omenești trebuie să le purtăm respectul oficial, să le acordăm, adică, ceremonialul convențional, însoțit, după cum totuși se cuvine, de acceptarea lăuntrică a îndreptățirii ordinii acesteia; însă convențiile ceremoniale nu ne poartă către aflarea în cei pe care îi preamărim astfel a cine știe cărei virtuți care să ne împingă să îi onorăm. Dinaintea regelui trebuie să ne punem în genunchi, în camera prințului trebuie să stăm în picioare. E o prostie și o josnicie să le refuzi această obligație.

Cu respectul firesc și prețuirea care îl însoțește nu îi suntem datori însă decât măreției firii, iar deprinderilor potrivnice acestei măreții trebuie să le opunem disprețul și lehamitea. Nu sunt obligat să te prețuiesc pentru că ai rang de duce, dar sunt obligat să mă înclin dinainte-ți. Dacă ești duce și în același timp un om de bine, mă voi purta după cum se cuvine și față de titlul pe care îl ai și față de însușirile tale. Nu mă voi da în lături, așadar, nici de la respectul oficial pe care îl datorez rangului, nici de la stima pe care o merită omul de bine. Dacă însă, duce fiind, nu ești și om de bine, tot îți voi acorda însemnătatea care ți se cuvine, fiindcă, deși îți port respectul oficial pe care oamenii l-au hotărât scoborâtorilor de viță, nu voi ezita să am față de tine disprețul intim pe care îl merită josnicia de care dai dovadă.

Iată în ce constă justețea acestor îndatoriri. Căci nedrept e să porți un respect firesc măririlor hotărâte de oameni și la fel [de nedrept] să pretinzi respectul oficial în ceea ce privește măreția firii. M. N. este un geometru mai bun decât mine și, în calitatea lui de geometru, el vrea să treacă drept un om mai însemnat decât mine; îi voi spune însă că nu înțelege nimic [din toate astea]. Geometria este a măreției firii și cere privilegiul prețuirii, dar oamenii nu îi acordă favoarea respectului oficial. Voi fi, deci, un om mai însemnat decât el, dar îi voi purta, în calitate de geometru, o stimă pe care mie însumi nu mi-o port. În același fel, dacă ești nemulțumit că stau în fața ta doar cu capul descoperit, duce și pair al Franței fiind tu, pentru că mai vrei și să îți aduc prețuire, te voi ruga să îmi arăți virtuțile prin care să mă faci să te admir. Dacă ai aceste virtuți, ai toată prețuirea mea, și nedrept ar fi să ți-o refuz; dacă însă nu îmi dovedești că ai aceste virtuți, ar fi nedrept să mi-o pretinzi – și bineînțeles că nu vei avea prețuirea mea, poți să fii tu și cel mai mare prinț de pe pământ.

Al treilea discurs

Vreau, stimate domn, să te fac să-ți cunoști adevărata condiție, căci este ceea ce pe lume oamenii de felul tău ignoră mai mult și mai mult. Ce înseamnă, după părerea ta, să fii om de rang înalt? Înseamnă să fii stăpân peste o mulțime de obiecte după care oamenii se lăcomesc și cu ajutorul cărora îți satisfaci nevoile și [împlinești] dorințele celor din jurul tău. Aceste nevoi și dorințele lor îi fac pe cei de lângă tine să îți stea în preajmă și să ți se supună; dacă nu ar fi aceste nevoi și dorințele lor, nici nu s-ar uita la tine. Ei speră, totuși, ca prin serviciile pe care ți le aduc și prin politețurile lor să obțină de la tine bunurile pe care și le doresc, fiindcă văd ei bine că tu ești cel ce dispune de ele.

Dumnezeu este înconjurat de oameni plini de iubire [*charité*], care cer de la el binefacerile iubirii, care stau în puterea lui. În felul acesta, Dumnezeu este cu adevărat regele iubirii. Și tu ești înconjurat de câțiva oameni peste care domnești în felul tău. Oamenii aceștia sunt însă plini de lăcomie și cer de la tine toate câte sunt ale concupiscentei, pentru că ceea ce îi leagă de tine este patima pentru bunurile lumești. Prin urmare, tu ești, la drept vorbind, un rege al concupiscentei. Regatul tău e strâmt, dar ești egal în toate cu cei mai însemnați regi de pe pământ, căci, asemeni ție, și ei sunt regi ai concupiscentei. Patima pentru bunurile lumești este cea care îi face pe ei puternici, adică faptul de a poseda lucruri ce țin de vrerea lăcomiei omului.

Dar tu, știind cine ești și din ce viță cobori, folosește-te de mijloacele pe care faptul acesta ți le pune la dispoziție, și nu pretinde să domnești altfel decât prin cele ce te-au uns rege. Nici puterea fizică și nici autoritatea firii tale nu îți supun pe cei ce te înconjoară. Nu considera, deci, că îi domini cu de la tine putere, nici nu îi trata cu asprime. Împlinește-le îndreptățițele pofte, îndulcește-le nevoile, găsește-ți plăcerea în a [le] arăta bunătate, fii reazimul lor pe cât se poate și astfel te vei purta ca un adevărat rege al concupiscentei.

Cele ce îți spun nu bat prea departe, [iar] dacă te mulțumești doar cu atât, de bună seamă că te vei pierde, dar măcar te vei pierde cinstit în propriii-ți ochi. Sunt oameni care, prin zgârcenie, prin cruzime, prin desfrâu, prin răutate, prin mânie, prin blasfemii, se osândesc atât de prosteste pe ei înșiși... Calea pe care ți-o înfățișez eu fără îndoială că este mai cinstită, căci, într-adevăr, e o nebunie fără margini să te osândești singur. Iată de ce nu trebuie să te mulțumești doar cu atât. Trebuie să disprețuim patima pentru bunurile lumești și regatul ei, trebuie să năzuim la regatul iubirii, în care supușii toți să respire iubirea și să năzuiască numai la binefacerile iubirii. Alți oameni, nu eu, îți vor arăta calea; mie îmi e suficient că te-am îndepărtat de la felul nestăpânit de a-ți duce viața, în care văd că mulți de condiția ta se lasă prinși pentru că nu cunosc rostul adevărat al condiției lor.

(Traducere de Claudiu Soare)

ESEU

ÎNTÂLNIRE CU CE NU POATE FI GÂNDIT

CLAUDIU SOARE

Mă gândesc la Dumnezeu ca la ce nu pot gândi, și prin urmare că ce nu pot gândi mă îndreptățește în felul acesta, interzicându-se gândirii mele. Îmi spun că ce nu pot gândi este garanția faptului de a fi alcătuit ca o perfecțiune obiectivă, menită să dureze un timp și incapabilă să justifice sensul acestei alcătuirii.

Mă gândesc însă la Dumnezeu prin ce *poate* fi gândit – și dată fiindu-mi gândirea fără să o fi cerut, fără să o fi meritat, îmi spun că această călătorie este obligatorie și mai necesară decât toate.

Ce poate fi gândit poate fi gândit pentru că, în același timp cu mine, există pentru același înțeles pentru care exist și trăiesc și eu, iar de negândit este tocmai înțelesul acesta. Mă gândesc la Dumnezeu și mă port în felul acesta către în afara gândirii, a întregului, a Totului, până ce mă izbesc de ce nu poate să fie gândit, unde gândirea mea se oprește și nu mai poate închipui nimic.

Dacă însă gândirea mea ar putea gândi ceea ce nu poate fi gândit, ar dispărea cu același entuziasm care i-a deschis ferestrele către posibilitatea de a gândi tot ce este și poate fi gândit. Avântul către libertatea desăvârșită ar fi același; ar fi îndreptățirea, în fine, sublimă, a iluziei, ar fi justificarea universală a tuturor iluziilor care ne formulează gândirea.

Rămân astfel să mă gândesc fără sfârșit la ce aș fi dacă m-aș gândi pe mine însumi din afara mea, dacă totul m-ar putea gândi astfel, fără să își expună gândirii înțelesul.

1. Gândirea mea știe că nu se poate gândi pe sine și de aceea nu se gândește pe sine

Mi s-ar gândi pe sine gândirea dacă aș fi *doar* gândire, îmi zic. Poate că așa ar fi logic, să eliminăm trupul din ecuație, să eliminăm cunoscutul și să rămână de o parte și de alta a egalității numai necunoscutele, care oricum sunt identice în necunoscutul lor, și astfel să credem că s-ar anula, ca să ne situăm cu gândul într-o identitate desăvârșită. Dar gândirea nu poate fi egală decât cu gândirea, nu cu existența și nici cu ceea ce este ca să poată fi gândit. Nu îmi pot, deci, gândi gândirea prin existență, dar îmi pot gândi existența prin gândire, după cum a intuit, bineînțeles, Descartes. Nu îmi pot gândi gândirea cu ajutorul gândirii, dar îmi pot da seama de lucrul acesta.

Înseamnă, până la urmă, că gândirea *știe* ce nu poate fi gândit și că pe asta i se întemeiază realitatea, prezența. Știe că nu se poate gândi pe sine pentru că știe *ce* nu poate fi gândit și *că* nu poate fi gândit. Gândirea mea știe că nu se poate gândi pe sine și de aceea nu se gândește pe sine. Faptul că sunt, totuși, îmi permite (aș spune pompos că îmi dă dreptul, dacă aș fi mai megaloman și aș ține să calomniez universul întreg) să mă opun gândirii, să o reduc la indiferența fiziologică ori să o suprim.

În această egalitate a necunoscutelor, „sunt” are aceeași valoare de adevăr cu gândirea. Și eu și gândirea mea *suntem*, ceea ce ne face pe fiecare prizonierul celuilalt: gândirea (mea) nu se poate gândi pe sine pentru că știe ce nu poate fi gândit atunci când exiști, iar eu nu pot exista pur și simplu, precum multe din tot ce există, de altfel, dacă nu sunt gândit, dacă nu mă gândesc pe mine la ce nu poate fi gândit. În definitiv, gândirea (mi) se oprește la ce nu este pentru a putea fi gândit, dar asta nu înseamnă că dincolo de „este” totul încetează. Gândirea nu poate gândi dincolo de (tot) ce este, de aceea știe ce nu poate fi gândit; și nu se poate gândi pe sine pentru că, așa cum mă gândește pe mine, ea nu e gândită, ca să se poată cunoaște pe sine.

Notă: Dacă totul poate fi gândit, înseamnă că, a priori, totul este deja gândit, în gândire. Dacă însă gândirea nu e gândită în / din afara lui a fi, înseamnă că nu poartă necesitatea de a fi gândită ori de a se gândi pe sine și, deci, că e suverană, adică nu aparține a ceea ce în mod convențional numim Creație; înseamnă că este, dar independent, până la urmă, de această explicație necesară. Un fel de justificare a lui „este” și a toate câte sunt.

2. Portretul abstract al unui mic Dumnezeu al naturii

Am înțeles, așadar, privind pe fereastră, că nu aș putea gândi dacă nu sunt gândit. Mă gândesc mie însumi gândirii, în felul acesta, ieșindu-mi din sferă, ca într-o fugă, eu însumi în felul acesta gândit.

Și mi-am zis că, dacă ieșindu-mi din sferă și călătorind cu ceea ce sunt spre gândire, pentru a-mi întâlni gândirea, înțelesul, apoi ca să mă gândesc mie însumi și iarăși gândirii (fără tot ritmul frunzei care cade și se întoarce primăvara din nicăieri), fiindcă știu că gândesc pentru că pot gândi până acolo unde gândirea însăși poate gândi cu mine, înseamnă că participarea mea la tot ce este și poate fi gândit nu este aceeași cu a copacului (care nu participă decât la ce este și poate fi gândit în bătaia vântului); înseamnă că, asemeni gândirii, care este rațiunea de a fi a toate câte sunt (fiindcă tot ce este poate fi gândit), eu însumi călătoresc până la capătul lui *este* – și astfel sunt, gândit fiind, tot ce este gândit.

Gândesc, așadar, pentru că sunt gândit împreună cu tot ce este, pentru că sunt gândit ca și tot ce este, dar și ca întregul a tot ce poate fi gândit. Gândesc pentru că toate s-au adunat în gândire pentru ca eu să pot gândi.

3. A fi în ceea ce gândirea nu poate gândi

Gândul la Dumnezeu, chiar dacă la ce nu pot gândi, este actul meu *îndreptățit* de participare la ce nu poate fi gândit: *mă sunt* pe mine însumi în afara gândirii, în ce nu este gândire(a), mă situez prin ceea ce sunt în afara a ceea ce sunt, în afara ființei așa

cum o cunosc. Ce sunt eu în gândire nu devine astfel neant în ce nu este gândire(a), altminteri aş fi un *este* în neant, dacă *a fi* ar fi posibil în ce nu poate fi gândit.

Această ipotetică şi vertiginoasă dedublare a insesizabilei mele fiinţe ascunse şi nepipăibile nu pot spune, însă, că nu se petrece fără complicitatea gândirii: gândirea este cea care mă predă de negânditului, care mă transportă în ce nu este de gândit. O face pentru că ştie mai multe decât mine despre (ce) „sunt”; mă gândeşte în felul acesta în sensul lui „sunt”, al cărui înţeles, mai adânc decât înţelesul pe care i-l dă gândirea, vine din modalitatea prin care a ajuns să fie.

„Sunt” se precizează pe sine (fiindu-şi raţiune de a fi proprie) înainte de a participa la / de a se exprima prin gândire şi înainte de a fi gândit. Ceea ce numim îndeobşte „fiinţă” îşi poartă cu discreţie anterioritatea faţă de gândire – nu temporal, în conformitate cu raţionamentul şi calculele filoso-fizicienilor, ci în raport cu ce nu poate fi gândit, al cărui paradox este, în oglinda gândirii. *Este* poate spune „este” şi despre ce nu poate fi gândit şi despre ce nu este fără ajutorul gândirii.

Numai în felul acesta mă pot gândi că sunt în ceea ce gândirea nu poate gândi, şi la ce nu sunt în ce nu pot eu însumi gândi.

Mă gândesc astfel la ce nu poate fi gândit (la Dumnezeu, dacă vreţi) pentru că sunt deja în ce nu poate fi gândit. „Sunt” poate spune despre mine că sunt în ce nu pot gândi, în ce nu poate fi gândit. Gândindu-mă pe mine astfel, îmi trimit gândul către ceea ce gândirea crede că ar putea fi / gândi în afara gândirii. Gândirea (mea) se transferă pe sine prin „este” în ce nu poate fi gândit, în ceea ce aparent îi este dispa-riţie.

Mă gândesc, aşadar, la Dumnezeu ca la ceea ce sunt în ce nu poate fi gândit, fără să ştiu ce sunt în ce nu poate fi gândit.

4. Îndreptăţirea gândirii prin este

A fi e necesar atâta timp cât apa râului nu se poate gândi pe sine aşa cum mă gândesc eu pe mine mie însumi. Poate fi gândit (ceva) ce nu este? Deşi nu poate fi gândit, ceea ce nu poate fi gândit poartă în sine formula unui implicit, a priori a lui „este”, a cărui cărare dispare în întuneric. Gândirea mi se rătăceşte pe harta fără nume a lui „este”.

A fi este o necesitate absolută (ce alt termen ultim am putea inventa?), însă nimic nu ar putea exista dacă ce nu poate fi gândit nu i-ar acorda statutul acesta lui *a fi* – şi tocmai justificarea, *îndreptăţirea* aceasta devine gândire, devine ceea ce dă înţeles la tot ce este, gândind tot ce este.

Nu este o îndreptăţire morală, care să sfârşească în melodramă religioasă, nu este îndreptăţirea logică la finalul căreia gândirea sfârşeşte în fundătură, nu este nici îndreptăţirea imaginarului, care creează marea de iluzii a discursului, povestea consolatoare, subiectivitatea, secretul *nostru*.

Ceea ce nu poate fi gândit mă îndreptăţeşte să fiu, pentru că această îndreptăţire a lui a devenit a mea, a devenit ce sunt. Ce nu poate fi gândit *mă este*, îndreptăţindu-mă să exist, să fiu astfel conştient că sunt îndreptăţit să exist şi că, transgresându-mi îndreptăţirea, îmi cunosc moartea.

Moartea mi se petrece prin gândire, pentru ca astfel să fiu gândit până la capăt.

Nu pot să spun *ce* este această îndreptățire și *cum* devine ea gândire, pentru că nu pot gândi ce nu poate fi gândit. Dar faptul că sunt mă îndreptățește să gândesc tot ce am gândit și am scris până acum.

5. A fi se sustrage de la ceea ce nu poate fi gândit

La ce nu este gândit încă, se vor gândi cei ce vor veni după mine. Vor gândi până la ce nu poate fi gândit, cu îndreptățirea a ceea ce este, fiindcă această îndreptățire a devenit gândire. Cel ce am fost va fi ce nu este. În clipa asta sunt încă viu, și dacă în fața a ce nu poate fi gândit stau resemnat, provocarea de a gândi ce nu este îmi lasă demnitatea celui care se poate gândi pe sine ignorând faptul de a fi.

Ce nu este aparține gândirii, așa cum „este” se arată îndreptățit, ca să fie, de ce nu poate fi gândit.

Când mă gândesc la ce nu este, mai cu seamă ascultând ploaia (de care, în mod ciudat, copiii nu se feresc), devin cu gândul necesitatea însăși de a fi *în* ce nu este (pentru că încă nu este gândit). Lumea din mine se face atunci lumea a ce nu este; o interdicție de a fi își capătă iluzia de a fi în gândirea mea. Necesitatea de a fi o prezență în ce nu este îmi e dată prin forța gândirii, îmi spun; desigur, gândirea este cea care îmi îndreptățește ipotetica prezența „acolo”, într-un prezent fără lume.

Nu este ceea ce nu este gândit încă, fiindcă dincolo de gândire a fi se ascunde în ce nu poate fi gândit.

Neantul, care ascunde ceea ce încă nu este gândit, nu poartă necesitatea de a fi gândit, dar nici pe aceea de a fi, și nu se poate prevala de prerogativele unei categorii universale. Neantul e personal, este principiul însuși al subiectivității noastre, este secretul nostru, povestea morții noastre *neînchipuite*, substanța așteptării noastre.

Ce nu este (își) așteaptă gândirea, nu ca să fie, ci pentru a deveni gândire, pentru a intra în proprietatea gândurilor mele și ale celor ce vor veni după mine, pentru a deveni gând al meu, așa cum eu voi deveni gând al celor ce vor veni după mine când voi fi ce nu este.

Gândind, sunt (și) ceea ce nu sunt, om încă negândit, fără să fie om.

Iubindu-se tatăl meu cu mama mea, s-au gândit poate că ce nu a fost până s-au întâlnit ei trebuia să înceteze. Au fost poate curioși să vadă ce înțeles are faptul de a se fi gândit că ceva nu a fost până să se gândească unul la altul, unul pe altul.

6. Îndreptățirea a ceea ce nu poate fi, spre a se manifesta ca ceea ce nu trebuie să fie

Fără reprezentarea unui zeu rezonabil, pe măsura noastră, am fi o specie gânditoare care nu (și-)ar recunoaște realitatea, iar gândirea ni s-ar manifesta patologic: ce nu poate fi gândit ar îndreptăți astfel ce nu *trebuie* să fie gândit și îmbolnăvirea lui a fi de ce nu *trebuie* să fie. O irațională ontologică și-ar exprima confuzia, iar eu aș gândi acum *inacceptabilul*. Zeul ne este însă rezonabil, pentru ca inacceptabilul să nu devină necesitatea noastră de căpătâi.

Poemul acesta despre a gândi–gândire, despre a fi, despre ce nu este și despre ce nu poate fi gândit, despre îndreptățirea gândirii prin „este” și despre mine însumi poate

fi considerat absurd, fiindcă se învâрте în jurul a ce nu poate fi gândit; dar și mai absurd ar fi să acced la ce nu poate fi gândit prin moarte.

În afara gândirii, faptul că sunt ar fi, în deplină indiferență, totuna cu moartea mea. Nu este însă așa: gândirea refuză să gândească moartea, această neîndreptățire a mea întru ce nu poate fi gândit. Dacă moartea ar fi necesară în felul acesta, aidoma lui a fi sau pentru ca eu să acced la ce nu poate fi gândit (deși, prin gândire, am mai spus-o, sunt deja în ce nu poate fi gândit), atunci ce nu poate fi gândit ar fi absurd din punctul de vedere al gândirii. Gândirea (îmi) este neputincioasă în fața morții pentru că moartea *are* ceea ce nici a fi, nici gândirea nu au: are ce *nu trebuie* să existe. Ce nu trebuie să existe, însă, nu există, îmi spun. Temeiul a ce nu trebuie să existe îmi e neclar, dar mă gândesc la multe lucruri care nu ar trebui să existe ori să se manifeste, și care au putere asupra noastră. Toate mărturisesc prezența morții.

Gândirea însă nu se poate salva decât prin întrebări fără răspuns. Moartea nu se opune lui a fi, ci gândirii. Ce nu trebuie să existe poartă stigmatul unei interdicții ontologice, iar rațiunea pentru care ceva nu există nu poate fi aceeași cu rațiunea pentru care altceva există. Așa cum a fi este anterior gândirii, moartea este „postumă” gândirii. Moartea este îndreptățirea a ceea ce nu *poate* fi, spre a se manifesta ca ceea ce nu *trebuie* să fie. Numai o astfel de interdicție ontologică îi poate atribui suflul inexistenței, orb, neinventat.

Bineînțeles că afirmațiile de mai sus invocă absurdul, dar dacă ele însele nu ar fi absurde, gândind ori căutând absurdul, ca iluzie pentru „explicațiile” morții, întrebările mi-ar rămâne cu adevărat fără răspuns, iar prezența în mine a ce nu poate fi gândit ar fi prezența însăși a ce nu poate fi; așa fi îndreptățit să fiu de către ceea ce nu poate să fie. Astfel absurdul ar extermina necesitatea oricărui răspuns. Gândim cu toții sub amenințarea asasină a ceea ce nu poate fi pentru că nu trebuie să fie gândit.

7. Un este care nu știe să fie

Nu voi ști niciodată ce nu poate fi gândit, iar ce voi fi după moarte sunt deja, deja pe jumătate ce nu voi mai fi. Până voi muri, gândirea va da un înțeles lucrurilor prin mine, înțelesul meu, ireversibil.

Ce este va părea întotdeauna același, dar va fi întotdeauna altceva, până la sfârșit, până la ultimul om care va participa la toate câte sunt, gândind astfel cu întregul fiecare fiind din cosmos. Până când totul va deveni ceva ce nu mai poate fi gândit; până când gândirea va descoperi înțelesul lui „sunt”.

Prezența îndreptățită (de ce nu poate fi gândit) a gândirii în sfera lui „este” a făcut om din *a fi*. Când însă totul va deveni gândire, omul va fi inutil, „este” însuși va fi inutil: *a fi* va deveni *a fi gândire*. Abia atunci ceea ce nu poate fi gândit se va dezvălui; se va dezvălui ca fiind tot ce am afirmat că poate fi gândit, despărțirea gândirii de sine însăși.

Triumful absolut al gândirii este ultimul gând care va putea fi gândit, sfârșitul continuu al gândirii, entropia maximă a amintirii, întoarcerea fără sfârșit a ce nu se mai știe pe sine la ce nu se mai știe pe sine, întoarcerea la ce nu poartă necesitatea de a fi gândit: un *este* care nu *știe* să fie.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

SIMPOZIONUL NAȚIONAL „CONSTANTIN NOICA”

Ediția a X-a:

Sentimentul românesc al ființei

(Râmnicu Vâlcea, 25-26 mai 2018)

VICTOR EMANUEL GICA

Ajuns la a X-a ediție, Simpozionul Național „Constantin Noica”, organizat de Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu Motru” al Academiei Române și Arhiepiscopia Râmnicului, s-a desfășurat în perioada 25–26 mai 2018 la Râmnicu Vâlcea. Tema ediției, dedicată Centenarului Marii Unirii, a fost *Sentimentul românesc al ființei*. Lucrările simpozionului au fost găzduite în sala Sala Iosif Episcopul a Casei Sfântul Calinic din Centrul Eparhial al Arhiepiscopiei Râmnicului.

În cadrul deschiderii oficiale a simpozionului, mesajul Înaltpreasfințitului Părinte dr Varsanufie, Arhiepiscopul Râmnicului, a fost transmis de către pr. prof. dr Ștefan Zară. În cuvântul său, intitulat *Constantin Noica și unitatea neamului românesc*, Înaltpreasfințitul Părinte dr. Varsanufie, a amintit că anul 2018 a fost declarat de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române Anul omagial al unității de credință și de neam arătând că: „dacă pe bună dreptate anul acesta îi comemorăm pe cei care au făurit unitatea de neam a românilor, la fel de îndreptățiți suntem să ne aducem aminte cum se cuvine și de cei care au făcut să păstrăm în vremuri de cumpănă unitatea ființei neamului românesc”. În *Cuvântul înainte la Cuvânt împreună despre rostirea românească* Constantin Noica spunea: „Numai în cuvintele limbii tale se întâmplă să-ți amintești de lucruri pe care nu le-ai învățat niciodată. Căci orice cuvânt este o uitare și în aproape oricare s-au îngropat înțelesuri de care nu mai știi. Cum altfel am putea da folosință vie cuvintelor? Dar dacă în orice cuvânt există o parte de uitare, este totuși vorba de uitarea noastră și ea devine propria-ne amintire. Iar acesta e actul de cultură: să înveți nouitatea ca și cum s-ar ivi din tine”. Întreaga sa operă dă seamă de sensul acestor cuvinte și de o viață pusă în slujba limbii și culturii române, potrivit crezului său că rostirea românească este cea care poate face posibilă, „în termeni proprii, uneori de netălmăcit în alte limbi”, împlinirea culturii române.

În cuvântul său, dl. academician Alexandru Surdu, directorul Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române a mulțumit gazdelor, Înaltpreasfințitului Părinte dr Varsanufie, Arhiepiscopul Râmnicului precum și Înaltpreasfințitului Irineu, Mitropolitul Olteniei, pentru primirea deosebită de care s-au bucurat participanții la simpozion.

Aminitind de ediția I a simpozionului, prilejuită de împlinirea a 100 de ani de la nașterea lui Constantin Noica (1909), acad. Alexandru Surdu a evocat cele zece ediții desfășurate în fiecare an până în prezent ca manifestări ale încercării de a păstra vie amintirea filosofului român prin ideile și opera sa. Fiecare dintre edițiile care au urmat au avut ca temă una din temele lucrărilor lui Constantin Noica: *Bucuriile simple* (ed. a II-a, Arad, 2010), *Pagini despre sufletul românesc* (ed. a III-a, Iași, 2011), *La început era cuvântul* (ed. a IV-a, Constanța, 2012), *Cum e cu puțință ceva nou* (ed. a V-a, Timișoara, 2013), *Concepte deschise* (ed. a VI-a, Craiova, 2014), *Treptele realității* (ed. a VII-a, Tîrgu Mureș, 2015), *Logos, cuvânt, rostire* (ed. a VIII-a, Sâmbăta de sus, 2016), *Creație și frumos în rostirea românească* (ed. a IX-a, Arad, 2017) respectiv *Sentimentul românesc al ființei* – tema celei de-a X-a ediții. Toate aceste manifestări ale simpozionului au încercat să se plaseze în spiritul crezului și operei filosofului român, căci Constantin Noica a lăsat în urma sa un sistem filosofic deosebit și original, pentru a cărui construcție a folosit resursele și posibilitățile, uneori nebănuite, ale rostirii filosofice românești așa cum puțini alți filosofi au reușit să o facă. Alături de originalitatea sistemului său filosofic, stilul deosebit al scriiturii, rezultat al unor investigații neobosite a semnificațiilor autentice ale limbii române pe tărâmul filosofiei, îndeamnă la explorarea operei sale. Spiritul demersului creator al lui Constantin Noica trimite însă dincolo de opera sa, iar cercetarea filosofică, și nu numai, ar putea urma calea regăsirii unității și identității culturale românești în fiecare din contribuțiile individuale semnificative ce dau seama de aceasta.

Lucrările simpozionului l-au avut ca moderator pe acad. Alexandru Surdu și s-au desfășurat după următorul program:

Zilua – 25 mai: acad. Alexandru Surdu, *Ființa, sentimentul și simțămintele românești*; acad. Alexandru Boboc, *Naționalitatea în filosofie*; prof. univ. dr Florea Lucaci, *Sentiment și rațiune în logica ființei*; dr Doru Sinaci, *Spațiul etnic în viziunea tribuniștilor arădeni (1896–1912)*; pr. prof. dr Ștefan Zară, *De la Turnul Babel la rostul rostirii spre comuniunea omului cu Dumnezeu*; prof. univ. dr Mircea Lăzărescu, *„Firea” și „devenița” în rostirea filosofică a lui Noica*; cs III, prof. univ. dr Nicolae Georgescu, *Haos și neant la Eminescu, în viziunea lui Constantin Noica*; prof. univ. dr Ion Dur, *Naționalism și românitudine sau intrarea în universal*; lect. univ. dr Maria Sinaci, *Mircea Vulcănescu și Constantin Noica despre sentimentul existenței*; cs I dr Dragoș Popescu, *Noica și pozitivismul logic*; cs I dr Claudiu Baci, *De ce un „sentiment” și nu un „concept” românesc al ființei?*; cs I, prof. univ. dr Viorel Vitureanu, *Constantin Noica despre logica națională*; cs I dr Marius Dobre, *Alternativa morală și optimismul lui Constantin Noica*; lect. univ. dr Daniel Cojanu, *Despre arhei, arhetipuri și spiritul locului*; cs III dr Mihai Popa, *Ființa ca poiesis din perspectiva Sentimentului românesc al*

ființei; cs II, conf. univ. dr Ștefan-Dominic Georgescu, *Silogismul ca rostire mediată în Scrisori despre logica lui Hermes*; dr Doina Rizea-Georgescu, *Aspirația către frumos în sufletul românesc*; cs III dr Victor Emanuel Gica, *Modificări ale doctrinei formelor logice în opera lui Constantin Noica*.

Programul zilei a II-a – 26 mai: acad. Teodor Dima, *Constantin Noica: scrisori către Petre Botezatu*; prof. univ. dr Ioan Biriș, *Ființă, raționalitate și calcul. Despre modalitățile ființei în viziunea lui Constantin Noica*; prof. univ. dr Vasile Muscă, *Constantin Noica și ideea școlii în care nu se învață nimic*; cs I dr Mona Mamulea, *Ce este sentimentul ființei?*; Marin Diaconu, *Constantin Noica, colaborator la publicații din străinătate*; prof. univ. dr Viorel Cernica, *Verbul și timpul în judecățile despre ființă*; cs II dr Marius Augustin Drăghici, *Determinism și incertitudine, concepte deschise*; cs II dr Titus Lates, *Erotetica și sentimentul românesc al ființei*; prof. dr Ion Filipciuc, *Structură pentadică în nuvela Moara cu noroc de Ioan Slavici*; cs asoc. dr Oana Vasilescu, *Brâncuși în interpretarea lui Noica*; cs I, lect. univ. dr Eugeniu Nistor, *Constantin Noica despre sufletul românesc*; cs II, conf. univ. dr Bogdan Danciu; cs I, prof. univ. dr Camelia Popa, *Premisele educației vocaționale din perspectiva lui Constantin Rădulescu-Motru*; cs II dr Mihai Ioan Micle, cs III dr Doina Ștefana Săucan, lect. asoc. dr Gabriel Oancea, *Religie și psihologie: Repere în interpretarea persoanei*; cs II, conf. univ. dr Sergiu Bălan, *Despre limbaj și percepție*; cs III dr Henrieta Anișoara Șerban, *Sentimentul și devenirea ființei*; dr Horia Dulvac, *Sentimentul românesc al ființei ca soluție la problemele identității*; lect. univ. dr Pompiliu Alexandru, *Conceptul de „minte” la Noica*; cs III dr Marian Nencescu, *„Întru”, de la alegoria căutării la motivul întemeierii*; Bianca Michi Nema, *Despre plenitudine la Anne Conway și Constantin Noica*; cs asoc. drd Cezar Roșu, *Rățiunea ființei ca model dinamic*; cs drd Șerban Nicolau, *Sentimentul românesc al ființei la Constantin Noica*; ing. Alexandru Pranițchi, *Orizontul întrebării și sentimentul românesc al ființei*; cs drd Ovidiu G. Grama, *Despre rosturile filosofice ale etimologiei*.

În fiecare din cele două zile ale desfășurării simpozionului au avut loc ample discuții pe marginea comunicărilor prezentate. La sfârșitul lucrărilor dl. academician Alexandru Surdu a mulțumit organizatorilor pentru condițiile deosebite oferite participanților.

De asemenea simpozionul a fost un bun prilej pentru participanți de a vizita la inițiativa organizatorilor câteva mănăstiri din Râmnicu Vâlcea și împrejurimi: Mănăstirea Cozia, Mănăstirea Turnu, Mănăstirea Dintr-un Lemn, Mănăstirea Ostrov și Schitul Troianu.

NOTE DE LECTURĂ

Despina Mincu-Georgescu, *De ce râdeau vechii greci?*, Editura Tracus Arte, București, 2016, 375 p.

Doamna Despina Mincu-Georgescu, distins filolog clasic, profesoara de latină de la Snagov, cum i se spune între colegii de breaslă (evident, și cu mândria că mai sunt latiniști în funcție – dar cu mare tristețe că sunt așa de puțini încât îi numeri pe câteva localități mai norocoase din țară...), publică o interesantă carte de specialitate, ale cărei ecouri (la specialitate mă refer) se reverberează amplu și insistent în cultura generală, în antropologie și, mai ales, în etnologie. Tema autoarei este *paignionul* în cultura antică elină, adică gluma, snoava – de la *pais*, *paidos*, copil, un diminutiv ce ar însemna copilăria, a se copilări. Ca subspecie a literaturii clasice, *paignionul* se regăsește în epopee, în mimi, în comedie desigur, dar și în literatura erotică, în istorii, oriunde este nevoie din loc în loc de menținerea trează a atenției, de o pauză pentru reflecție, de o scurtă descrețire a frunții; este pusă, ca metaforă uneori, sau ca eponimie, paronomasie, chiar și în tragedia clasică. Eschil, de pildă, ca să explice teoria *hybris*-ului, îl compară pe cel dornic peste măsură de înavuțire cu un copil care aleargă după o pasăre pe drum sperând c-o va prinde, iar „povestioara” are chiar aspect comic; tot în *Agamemnon* vorbește de un copil care, iubitor peste măsură de animale, le cere părinților să-i aducă în casă un pui de leu, pe care apoi familia îl crește până ce animalul devine fioros și-i devorează pe toți: tot astfel, când patima *hybris*-ului se cuibărește în sufletul cuiva, crește până ce-l distruge pe acela. (Motivul este prelucrat de Faulkner, el însuși filolog clasic de formație, în nuvela „Ursul”.) Și savanții fac, trebuie să facă uneori glume. În studenția noastră, D-na Profesoară Francisca Băltăceanu ne arăta dactilograma cursului de lingvistică comparată indoeuropeană elaborat de Aram Frenkian, gloria facultății noastre, în amintirea pioasă a căruia trăiau și creau marii noștri profesori, de la Poghirc la Fugariu, de la Creția la Nasta și toți ceilalți; ei bine, din loc în loc, savantul avea scris pe marginea paginii, în limba germană: „Aici trebuie să fac o glumă”. Ariditatea materiei se mai estompa astfel...

Exemplele sunt, desigur, pedagogice – dar fragmentul comic în literatura cultă se dezvoltă în sine. După cum ne spune Aristotel însuși, tragedia s-a încheiat din părțile ei componente gata încheiate, adică s-au dezvoltat fiecare în parte și, când s-a încheiat alcătuirea lor, s-au unit într-o narațiune coerentă, cu un scop dat, altul decât al vreuneia dintre ele luată separat. Astfel că *paignionul* – altceva decât motiv sau temă sau mitem etc. – are existență de sine stătătoare și poate fi urmărit ca subspecie literară. Autoarea îl urmărește în mod exemplar în *Iliada* lui Homer: zeii înșiși râd când Hefaiostos li-i arată pe Ares și Afrodita legați în plasa nevăzută, aceiași zeii râd când îl

văd pe șchiopul Hefaistos alergând printre ei să le umple cupele cu ambrozie. Este vorba de acel râs sau hohot de râs homeric, de care se zguduie Olimpul. Acest *asbestos gelon* presupune contaminarea, deci privește viața colectivă, publică neapărat; nu este neapărat o dependență de genul comic, râsul se iscă din orice, nu trebuie să fie o glumă foarte reușită, contează în egală măsură și gesturile – ba chiar mai mult decât cuvintele. Când face pe cuparul zeilor, după ce Zeus a amenințat-o public pe Hera c-o aruncă din culmea Olimpului dacă-i mai nesocotește ordinele, Hefaistos plânge în sinea lui și-i spune zeiței: „Rabdă, iubita mea mamă...”, îndemnând-o la supunere forțată – iar râsul colectiv rezolvă, aici, un conflict pe cale să izbucnească. Tor scurte episoade comice sunt, în epopee, bătaia lui Thersit de către Ulise, episodul ciclopice al lui Ulise, etc. Doamna Despina Mincu-Georgescu le înregistrează, le comentează – și, în partea a doua a cărții sale, le compară cu literatura populară actuală, balcanică și românească. Știm că, pentru a scăpa de pedeapsa zeilor pentru răul ce-l face Ciclopului, Ulise zice că-l cheamă „Nimeni” (în limba greacă: *Utis*, interesant joc de cuvinte pe numele Odiseus/Ulises) – iar Ciclopul orb îi cere lui Poseidon să-l răzbune împotriva lui... Nimeni. Într-un basm românesc, Pepelea se recomandă către Dracul cel prost „Eu Sângur”, iar apoi, după ce-l orbește ca Ulise pe Ciclop, scapă de pedeapsă, pentru că Dracul cel prost cere ajutor dracilor săi și le spune că a fost orbit de către... Eu Sângur.

Acest capitol al farselor din basmul popular românesc în comparație cu paignionul vechi grecesc reprezintă o adevărată contribuție științifică de care etnologii va trebui să țină cont de acum înainte. Practic, autoarea identifică motive străvechi, antice, în snoava românească – trebuind inevitabil să discute cauzalitățile, vecinătățile spațiului cultural, circulația, viabilitatea lor. Filologia clasică a fost totdeauna un ajutor tonic pentru folcloristică – iar Despina Mincu-Georgescu readuce lucrurile din sinteze în analiză amănunțită, identificând, descoperind de fapt legături ce păreau inexistente sau aparent nu se puteau face.

Un capitol întreg din această a doua parte a cărții se numește „Catharsisul Călușarilor” și merită o atenție deosebită, pentru că aduce noutate interpretativă jocului bărbătesc al Călușului. Autoarea anticipase tema încă din deschiderea primei părți, când vorbea despre paignionul prelitterar, ca dans ritualic și farsă dorică. Aici, cu o bibliografie impresionantă pe terenul filologiei clasice, Despina Mincu-Georgescu analizează dansul Cureților din insula Creta. Mitul spune că Zeus, copil, salvat de mama sa, Rhea, de la furia devoratoare a lui Cronos, tatăl său, a fost ascuns într-o peșteră din insula Creta și încredințat spre creștere Cureților, daimoni ai locului, care executau un dans în jurul său, zăngănindu-și armele când pruncul scâncea, ca să-l înșele pe Cronos. Acest dans-înșelăciune este amintit și descris pe scurt de mulți autori antici, iar Platon, în *Legile*, spune despre el: „Trebuie să trăim jucând anumite jocuri, jertfînd, cântînd și dansînd pentru a câștiga bunăvoința zeilor și pentru a ne putea feri de dușmani și a izbîndi în luptă”. J. Huizinga consideră acest joc „emblematic pentru ilustrarea corelației joc-acțiune sacră” la vechii greci (p. 46). Într-un imn orfic, Cureții sunt descriși ca „făpturi nepieritoare”, „cu trup de aer”, identificându-se cu vînturile și aducând oamenilor belșug și fertilitate. Sunt divinități temute și venerate deopotrivă, ritualurile în cinstea lor prelungindu-se mult în cadrul orfismului. Din aproape în aproape, autoarea ajunge să se mire de asemănarea cu Jocul Călușului din folclorul

românesc – dar lasă lucrurile în această fază în prima parte a cărții, pentru a reveni, în partea a doua, cu un studiu aplicat, iarăși adus la zi, de data aceasta pe terenul etnologiei/folcloristicii românești. Aici, dânsa compară pe larg Călușul cu Jocul Cureților și ajunge la concluzia că sunt foarte multe similitudini între ele, astfel că un ritual din preistoria lumii grecești supraviețuiește încă în folclorul românesc.

Interesantă – dar și foarte importantă – mi se pare mai întâi etimologia. Încă din 1976, Andrei Bucșan propunea, pentru *căluș*, etimologia *collusium* (printr-un intermediar neatestat *callusium*), termen latinesc destul de productiv cu sensul *joc în înțelegere cu cineva, joc pe ascuns, farsă*. La Cicero: *Nisi tecum colludisset, dacă nu s-ar fi înțeles (viclenește) cu tine* (Nădejde, s.v.). Latina mai are *collusio*, înțelegere vicleană, *collusor*, tovarăș de joc. Termenii vin din *con+ludere, a juca împreună*. Citez din Despina Mincu-Georgescu: „Analizând exprimarea noțiunii de joc la nivelul lingvistic, J. Huizinga menționează și faptul că în limba latină verbul *ludere* și compuşii acestuia – *alludere, colludere, illudere* –, termeni folosiți pentru exprimarea noțiunii de „reprezentare liturgică” și, în general, „scenică”, trimit, datorită accepțiunii lor comune (*a lua înfățișare de...*), către sfera de înțeles circumscrisă ideii de „imaginar”, „amăgitor”. J. Huizinga remarcă, de asemenea, faptul că perechea de termeni latinești *ludus-ludere*, folosită în accepțiunea de *joc, a juca*, nu a trecut în limbile romanice și nici nu a lăsat urme în ele, sensurile menționate fiind preluate de termenii *jocus-jocari*, care l-au înlocuit cu totul pe *ludere*” (p. 275). Acesta ar fi, oare, un impediment să considerăm că în *Căluș* se păstrează *collusium* latinesc? J. Huizinga nu avea cum să cunoască teoria lui Andrei Bucșan, de pildă, pentru a o discuta. Pe de altă parte, termenul grecesc „paignion” înseamnă și farsă, bătaie de joc, înșelăciune, iar Jocul Cureților presupunea înșelăciunea. Doamna profesoară are unele rețineri, dar lucrurile par, totuși, simplu de înțeles.

În fond, ce legătură au Călușarii, ca joc ritual, cu termenul „cal”? Ei nu vin călare, nu pleacă astfel, nu poartă măști cabaline etc. Mai simplu zicând, lumea nici nu le zice Călușari, ci Căluș, iar personajele nu au de-a face cu animalul respectiv – de pildă Mutul, este numit Mutul din Căluș, nu „din Călușari”, „al călușarilor”, etc. Pare mai degrabă o asociere de nume, o „etimologie populară” care livrează, iată, Călușul celorlalte jocuri cabaline (Junii Brașovului, Caii lui Sântoader, etc.), scoțându-l din sfera semnificației sale primare, de *collusium / callusium*...¹

Această etimologie și această înțelegere se potrivește ca o mână la felul cum îmi imaginam eu *Călușul*, ca asistent la joc în copilărie, iar apoi citind și scriind despre el, mai ales după găsirea mai mult întâmplătoare a cărții *Fenomenul horal* de Romulus Vulcănescu și, desigur, cu manualul de dansuri populare al lui Niculescu-Varone în mână. Pe scurt – totul e „pe scurt” în această simplă recenzie la o carte care gălgâie de

¹ Cuvintele limbii române nu ne ajută la dezambiguizare. Totuși, cu titlu de curiozitate, amintim că „a pune cuiva călușul în gură” înseamnă a-l opri să vorbească – desigur, ca o pedeapsă, ca să nu mai mintă (în sensul dorit de opresor) sau înșele, de pildă, în sensul lui *con-lusium*: înșelăciunea este oprită prin înșelăciune. Pe de altă parte, *a înșela*, în românește, s-a format de la cuvântul *șă*, semnificația primară fiind „a pune șaua pe”: un cal înșelat/înșeuat este altceva decât un cal liber.

idei –, Călușul este hora bărbătească în sine, hora spre stânga, în sens invers acelor ceasornicului (pornește cu dreptul și se învârtă cu pivotul mereu pe stângul). El întoarce hora Ielelor, hora feminină prin excelență, spre dreapta, în sensul mișcării soarelui pe bolta cerească. Niculescu-Varone descrie un joc mixt, băieți și fete, unde, la un moment dat, când băieții fac „ponturi călușerești”, fetele se mișcă spre stânga. Este un fel de balans. Călușul se petrece imediat după Solstițiul de vară, de Drăgaică (24 iunie). Căldura soarelui este maximă și ar urma să crească dacă astrul s-ar apropia mai mult de Pământ. Aerul tremură, vibrează, îți licăre totul câștigând contur pronunțat, Ielele duc la nesfârșit încingerea, se produce fenomenul de Fata Morgana. Și atunci, iată ritualul Călușului: vine în cerc invers peste cercul Ielelor, desface mișcarea lor – și nu numai atât: prin înșelătorie le „con-vertește” la sensul celălalt, le antrenează în joc invers față de mișcarea soarelui pe bolta cerească. Este ca un descântec de întors (atenție: acesta se face la prima oră, cu apă luată de pe roata morii – care, nu este așa?, „întoarce” râul spre izvor – la roata cu jgheab sub-pus mă refer, desigur). După Solstițiul de vară soarele se îndepărtează, într-adevăr, puțin câte puțin de Pământ, timpul reintră în țâțâni, jocul malefic al Ielelor se îmbunează, răul potențial devine bine potențial. Este un *collusium*, un joc de-a înșelatelele al Călușarilor cu Ielele, o farsă cosmică necesară, adică cerând ritual omenesc.

Cartea Despinei Mincu-Georgescu, scrisă în credință, cum se spune, adică sincer, cu toate argumentele pe masă, cu o bibliografie impresionantă, bine strunită și bine pusă la lucru, invită și la asemenea comentarii subiective – dar este, înainte de toate, o lectură enciclopedică ce-ți rămâne în memorie, o dovadă – printre atât de puținele existente – că filologia clasică rămâne ce a fost: regina științelor umaniste; că fără ea – Doamne ferește să lipsească de tot! – am rămâne stupi fără matcă.

Note suplimentare

1. La biserica din lemn din satul meu, Jupânești pe Râul Doamnei, care observă că-mi organizează gândurile ca un magnet de sub pagină, brâul care desparte Vechiul Testament, temelia adică, de Noul Testament este închipuit dintr-o sfoară groasă, sculptată în lemn, care înconjoară toată construcția, capetele ei întâlnindu-se în dreptul ușii de la intrare. Aceste capete sunt stilizate de meșterul popular de la 1747 în chip de capete prelungi de șarpe. Am aflat târziu, prin cultură, că cei doi balauri aflați sunt o variantă a șarpelui ouroboros, simbolul infinitului, cel care-și înghite în permanență coada, creșterea, rămânând astfel constant. Ușa bisericii întrerupe această înglutinare, cu sensul, înțeleg acum, prin cultură, repet, că infinitul este în spațiul interior, sau pornește, sau se semnifică acolo. Ei bine, dacă n-aș fi avut șansa filologiei clasice, ca să zic așa, prin contemplarea acestor două jocuri, al Călușului și al Ielelor, cred că aș fi ajuns la aceeași idee-simbol: este o luptă acolo, la ușa bisericii, la îmbinarea celor două capete ale șarpelui-balaur, la întâlnirea celor două mișcări din aceste jocuri – și mereu trebuie să învingă un sens pentru ca rotundul să se învârtă peren în sine însuși, pentru ca infinitul să stea în oameni, în ființe în general.

Mai am de făcut o completare, oarecum în același sens. Bisericii acesteia i se spune biserica din lemn nu pentru că ar fi făcută dintr-un singur lemn – un singur copac uriaș sau o singură specie de lemn – ci pur și simplu pentru că nu are în interiorul ei

nici un cui de fier. Grinzile se îmbină prin ambutisare în coadă de rândunică, scândurile groase ale pereților prin potriveală cât se poate de calmă a tăieturilor – iar acolo unde tâmplarul a avut nevoie de o prindere a lemnului într-un cui, el a sfredelit și a pus în gaură un cui de lemn gros ca pe deget, ori ca pe mâna unui copil, după caz.

Știam lucrurile acestea, dar le-am simțit pe viu, oarecum dureros, când un bun prieten, militar de nădejde, m-a invitat pe la el, pe la Miercurea Ciuc, să-i vizitez un fel de teren de antrenament pentru vânătorii de munte, grajdurile model pentru cei cinci zeci de cai – și noua biserică din lemn construită pe o colină din largă curte a regimentului. O minune de sculpturi, ai fi zis, cu pridvor larg, intrare maiestuoasă, podele de brad, icoane pe lemn de tei, strane – și, deasupra fiecărei strane, câte un cui de agățat mantaua în el ca să se simtă militarul lejer; multe cuie de agățat orice în ele, pe toți pereții. Nu mi-am dat seama de ce m-a luat un tremur scurt – dar, observându-mă, amicul meu, comandantul locului, m-a întrebat ce nu-mi place – și din întrebare am înțeles că biserica fusese construită de ei, de militari, fără sfaturi, fără supraveghere „de specialitate” – doar după formula „să fie numai din lemn”. Răspunsul meu a venit oarecum automat, și eu m-am mirat cum îmi iese din gură: „– Nu se bat cuie în Casa Domnului.” Ne-am dumirit, mai apoi, la masa festivă, *inter pocula*, fără multe farafastăcuri docte – pe care nici nu eram îndreptățit să mi le arog, de altfel – discutând simplu despre trupul lui Iisus ca biserică, despre cuiele de fier cu care a fost ținut pe cruce, etc. Mi-a promis că reface, oricum pardozeala este provizorie, vrea s-o facă din mozaic de marmură spartă, icoanele vrea să le prindă într-un iconostas, cuiele să le facă din lemn etc. I-a fost de ajuns că nu trebuie să fie dintr-un singur lemn ca să poată fi numită biserică din lemn. Mi-am adus aminte că și acoperișul bisericii din satul meu era din șindrilă (șiță) – prinsă în cuie de lemn: asta se va rezolva, făcând un acoperiș din tablă.

...Și iată cum am pus la cale o biserică fără să știm mare lucru despre cum se face ea, pornind doar de la câteva observații de bun simț. Totuși, freamătul meu de alertă când am privit șirurile de cuie de fier mari, adevărate piroane, aliniate pe pereți pentru mantalele militarilor – acest freamăt a fost real; el îmi arată că pot să mă orientez, în anumite situații, și doar după instinct.

2. Călușul și Ciuleandra. Am participat recent la o sărbătoare populară la Buftea, de ziua orașului, unde am văzut, nu fără mirare, printre jocurile naționale executate de elevi sub îndrumarea profesoarei de muzică, și o *Ciuleandă* – care însă se învârtea invers, cu stângul înainte, deci spre dreapta. Am întrebat-o pe d-na profesoară de ce așa, și mi-a răspuns că așa e la dânsa în sat, în Ilfov, de unde provine. Da, dar în Vâlcea nu e așa, am încercat să replic – dar mi-am dat seama că nu știu exact cum e în Vâlcea, n-am văzut jocul, nu l-am jucat etc. Prin urmare, ar fi de cercetat, pornind de la ipoteza de lucru dacă nu cumva *Ciuleandra* nu este chiar *Jocul Ielelor* (sau *un joc al lor*). *Țineți Ciuleandra pe loc* ar fi un refren semnificativ; *Întăriți-o nițeluș* de asemenea; *Că vine acuş-acuş*: este așteptată o „mândră” anume, Mândra mândrelor, „Puica”, un moment anume, de vârf etc. Acest moment vine și trece: *Mai întăriți-o de-un pas / C-a venit și n-a rămas* – drept pentru care „Corifeul” comandă întărirea jocului: *Luați Ciuleandra la bătaie*.

Expresia aduce imediat aminte de corurile și dansurile descrise de Horațiu în oda *Nunc est bibendum*: „Nunc est bibendum, Nunc pede libero pulsanda tellus, Nunc saliaribus Ornare pulvinar deorum” („Acum trebuie să bem, Acum trebuie bătut pământul cu un picior liber, Acum (trebuie) împodobită perna zeilor (către care trebuie mers) cu un pas măreț, solemn”). Fac observația că primele comentarii, din secolul al XIX-lea, ale jocului românesc Călușarii au pornit de la asemănarea numelui cu termenii latinești *colli* și *salii*, *salii* fiind preoții zeului Mars și ai lui Hercule, iar dansul lor ritual executându-se pe o colină a Romei). În românește, *salio-salire* a dat *a sări* – dar sensul latinesc mai larg este *a juca*, *a ține un ritm* – sens care se păstrează în expresii de tipul „mă scoți din sărite” (din ritm), „mi-am pierdut sărita” (am pierdut ritmul), „și-a ieșit din sărită(e)” (din ritm) etc.

„A lua Ciuleandra la bătaie” înseamnă, negreșit, a bate pământul, a juca Ciuleandra cu pași fermi, ca în oda lui Horațiu. Imediat după această comandă: „Tot așa că nu mă las / Că sunt cu puica de-un pas” (s-a izbutit, așadar, potrivirea), poate începe „conlusium”, jocul înșelării, adică schimbarea horei în sens normal, invers acelor ceasornicului.

Deci: ce înseamnă „ciuleandă” – și, mai ales, la ce dată calendaristică se joacă/celebrează ea? Dicționarele dau etimologie necunoscută, Candrea atrage atenția că *ciul-*, *a ciuli*, *ciulin* are puternice sensuri falice – dar Mihai Vinereanu se oprește asupra unor compuși cu *-andru*, *-andra* care sunt străvechi: *Casandra*, *Alexandru*, *Scamandru* (iar în limba română sunt productive: *băiețandru*, *copilandru* etc.).

Mai „spectaculos”, ca să zic așa, este *Șuleandă* (astfel numesc țăranii dansul, vezi Liviu Rebreanu, romanul eponim), pentru care aceleași dicționare dau ca termeni asemănători *buleandă*, și pe care îl explică „zdreanță, fleandură, femeie care are o ținută neîngrijită, neglijentă, femeie de moravuri ușoare, femeie care poartă pe cineva cu vorba” (DEXI), părând a-l explica prin *șuietic* („care este smintit, nătâng, prost, lunatic”), la rândul lui derivat din *șui*, *șuie* – care, fiți vă rog atenți, în slava veche de unde ar fi împrumutat, înseamnă nici mai mult, nici mai puțin decât „zănatic, nătâng, țicnit, zăpăcit”, cu sensul de bază „stâng” – deci: sensul de mișcare al Ciulendrei/Șulendrei, spre *stânga*. Același Mihai Vinereanu observă că forma nu are răspândire și în limbile slave, deci îl consideră pe *șui* drept autohton (străvechi). Lingviștii nu intră mai adânc în comparații, după câte am putut investiga. Concluzia noastră este că *zănatic* înseamnă *luat din zâne*, deci făcut să înnebunească de către iele, frumoase etc., iar dansul spre stânga este dansul Călușarilor, nu cel al ielelor – și, iată, nici al Ciulendrei. Depinde, însă, cum înțelege limba, în lunga ei istorie și stratificare, relația dreapta-stânga. Ca să fim mai expliciti, vom spune spre dreapta prin sus (Călușarii) și spre stânga pe din jos (Ciuleandra).

Mai spun că, atâta cât am căutat pe Internet, dansul Ciulendrei se joacă, azi, și spre dreapta (cele mai multe înregistrări) – dar și spre stânga, mai mult adulții păstrând acest sens împotriva acelor ceasornicului – iar ca dată, se joacă tot timpul. Totuși, în romanul *Ciuleandra* de Liviu Rebreanu citesc, la un moment dat, în descrierea „vârtejului” acestui dans: „Ei bine, acest misterios diriguitor al destinelor noastre mi-a dăruit *la dreapta* o vecină extraordinară, o fetișcană de vreo paisprezece ani, o brună nespuns de delicată, coborâtă parcă dintr-un tablou de Grigorescu, cu niște ochi albaștri, umezi

și fierbinți care mi-au aruncat o privire atât de stranie, că mi-a răscolit dintr-o dată toate străfundurile inimii” (sublinierea mea). De vreme ce primește perechea în dreapta, înseamnă că personajul, Puiu, face pașii spre stânga, adică în sensul acelor ceasornicului, spre stânga pe din jos, invers decât hora bărbătească pornită cu dreptul înainte, în sens invers acelor ceasornicului.

Printre analizele *Ciulendrei* de Liviu Rebreanu n-am găsit însă vreo abordare hermeneutică pe sensul jocului eponim al romanului. Problema rămâne deschisă – d-na Despina Georgescu Mincu a deschis-o, și s-ar putea să intereseze și pe alții.

3. Călușul și Ielele. Cred că prietenul Ion Filipciuc ar cerceta aceste lucruri mai adânc decât mine, pentru că știu că pregătește o ediție a romanului eponim al lui Liviu Rebreanu (dar am îndoieli că Rebreanu a pătruns firea și spiritul valahilor). Până atunci însă, pentru că stau numai între cărțile mele – cărora abia le-am adăugat câteva volume de teatru primite de la Dumitru Velea, țin să atrag atenția în mod deosebit asupra unei piese de teatru a dânsului intitulată *Călușul*. Voi vorbi, desigur, mai pe larg despre aceasta, aici vreau să dezvălui doar că autorul vede apocalipsa (cosmică: stingerea lumii; omenească: ștergerea neamului omenesc dar păstrarea seminței) ca pe o luptă între jocul *Călușului* și jocul *Ielelor* : *ele* dau foc, adică sporesc până la aprindere focul soarelui, pentru că *ei* nu le mai pot stăpâni. Dl Dumitru Velea nu numai că ne confirmă ipoteza de lucru – dar pare a spune că pe unde adunăm noi, „teoreticienii”, așchii – dâșii, creatorii de idei, au tăiat pădure...

Nicolae Georgescu

Publicație finanțată cu sprijinul prof. univ. dr. Viorel Iulian Tănase,
Universitatea „Titu Maiorescu”, București