

NOTE DE LECTURĂ

E. Moutsopoulos, *Valences de l'action*, Académie d'Athènes, Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque, 2012, 319 p.

O lucrare recentă a academicianului E. Moutsopoulos ne aruncă o lumină nouă asupra operei autorului, proiectată de aprecierea criticilor, care au descifrat în operele sale întrepătrunderea muzicii cu filosofia. În *Introducerea* cu valoare de confesiune, E. Moutsopoulos ne face să înțelegem de unde provine această proiecție muzicală asupra filosofiei sale, ca și iluminarea muzicii de filosofie; de aici aflăm că ea este pusă pe seama formației sale duble. Încă de la vârsta de zece ani, gânditorul grec a fost inițiat în texte ale marilor curente ale filosofiei antice în timpul programului școlar elementar, texte care i-au servit drept sursă permanentă de inspirație. Muzica a apărut chiar mai devreme în viața autorului, de la vârsta de șase ani, când datorită preocupărilor față de temporalitatea în muzică a avut viziunea intuitivă a unei eternități viitoare, completată de cea asupra unei eternități trecute, la limita căreia se situa el însuși. Această simțire filosofică a ritmului muzical și-a găsit, în timpul liceului, ecoul în lectura dialogului *Protagoras* al lui Platon, ce reflectă teza lui Damon din Oa, după care ritmul bun și armonia bună acționează pozitiv asupra psihicului și comportamentului tinerilor în timpul vieții lor¹. Ideea acestui text a fost cea care a început să îi pună probleme filosofice în deceniile următoare, nu numai când s-a ocupat de opera lui Damon, dar și a lui Democrit, care avea de asemenea preocupări muzicale. Aceste două surse educaționale au fost fixate și modelate de profesori de la Universitatea din Athena, unde pe lângă cele două discipline menționate a dobândit și o formație filologică solidă; Jean Theodoracopoulos, căruia i-a urmat la Universitate și apoi la Academia din Athena este cel căruia îi datorează cel mai mult, în timp ce la Sorbonna, dintre toți profesorii, Étienne Souriau și Pierre-Maxime Schuhl au fost cei care l-au marcat cel mai mult; de la ei a deprins necesitatea demonstrației solide, ca și gustul pentru detaliul semnificativ.

Începuturile elaborărilor filosofice le-a făcut cu teme din estetica lui Schopenhauer, a lui Kant și a filosofiei muzicii în dramaturgia antică. Acestei perioade îi aparține *Muzica în opera lui Platon*², ca și cele două volume asupra esteticii lui Brahms, prin care și-a extins interesele de estetician și muzicolog. Între

¹ Platon, *Protagoras*, Ediție îngrijită de Constantin Noica, București, Edit. Științifică, 1975, 326 b.

² E. Moutsopoulos, *Muzica în opera lui Platon*, București, Omonia, traducere și studiu introductiv de Rodica Croitoru, 2006, 476 p.

timp s-a simțit atras de neoplatonism, de unde a ales problematica imaginarului la Plotin, și mai târziu la Proclus, spre care l-a condus interesul pentru filosofia muzicii acestuia. Totodată, alături de cele două filoane principale ale operei sale, a atras către acestea și preocupări de ontologie, epistemologie, axiologie și filosofia istoriei, după cum nici nu a neglijat istoria diferitelor domenii filosofice. Astfel, fără să pretindă formarea unui sistem, considerând că epoca marilor sisteme filosofice a trecut de mult, E. Moutsopoulos consideră că gândirea sa se asociază mai degrabă unui realism pe care îl califică drept „dialectic”; un realism dinamic, „care ține seama de interacțiune, de interdependență și de interpenetrarea lumii obiective cu conștiința”³.

Ulterior acestei etape, interesul său filosofic s-a îndreptat către categoriile estetice, *frumosul* la Platon, Longin, înălțarea pe care Kant o opune frumosului sub numele de *sublim*, în acord cu clasicii francezi și romanticii englezi, ca și *agreabilul* în care Schopenhauer vede o decădere a frumosului. Cu timpul, estetica a înregistrat un număr sporit de categorii odată cu Charles Lalo; și numărul lor a crescut până la a alcătui o „roată” a lor, concepută ca un dispozitiv ale cărui raze înlocuiau cifrele de pe cadranul ceasului, unde douăsprezece categorii coborau de la frumos către urât, după care urcau către frumos. Inspirându-se de la acest dispozitiv compatibil verticalității sistemului de ipostaze plotiniene, autorul a elaborat o dispunere de *n* categorii estetice, care iradiază în jurul frumosului și răspund diversității calitative a tuturor nuanțelor categoriale posibile⁴.

Dând seama asupra acestei formații, studiile volumului pe care îl prezentăm sunt structurate în secțiunile: acțiunea structurantă, acțiunea edificatoare, acțiunea creatoare, acțiunea retrospectivă, evul mediu, epoca modernă, acțiuni actuale; noi vom prezenta de preferință câteva a căror tematică nu a mai fost supusă atenției cititorului român. În secțiunea *Acțiunea creatoare*, studiul „Strategii și tactici în compoziția muzicală”, precizează faptul că de la început autorul a practicat alternativ sau simultan un stil romantic grefat de elemente moștenite din lumea bizantină. În plus, a recurs adesea la utilizarea acordurilor majore de septimă la prima inversiune, acord îndrăgit de Wagner, pentru a da strălucire sonorității, dar totodată a utilizat și acorduri minore, pentru a evoca sentimente de durere intensă. Mai târziu a descoperit farmecul acordurilor alterate de septimă, pentru a marca mai bine cadențele, complete sau incomplete. A recurs la forme tripartite cu termeni intermediari, în stilul fugii, care reînnoiau interesul față de compozițiile adresate auditorului și a evitat, în operele corale, recurgerea la un stil ce comportă prea multe disonanțe, știind că vocea umană este supusă schimbării în contact cu alte voci. Aceste reticențe nu l-au împiedicat să aleagă totuși ritmuri complexe, care se potriveau cu „aritmia” profesată de „cântecul plat” bizantin, dar care provenea din tradiția poetică a antichității. Acest grup de trăsături particulare a constituit, în pofida schimbărilor parțiale suferite în decursul timpului, limbajul muzical în care s-a exprimat⁵.

³ *Op. cit.*, p. 11.

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibidem*, p. 131.

În studiul „Mozart încântătorul” aparținător aceleiași secțiuni și tematici, E. Moutsopoulos apreciază că jocul și sunetul flautului din opera „Flautul fermecat” sunt definatorii pentru *kairoi*, care, de-a lungul acțiunii, se dovedesc contrari celor ai „flautului lui Pan” ce au numai o funcție muzicală, nu și decorativă ca în cazul considerat. Opera pleacă de la incantație (gr. *épa Foidè > épôidè*), care este cântec și procedeu magico-religios, cu valoare de invocație pentru obținerea favorii unei divinități sau muritor. Ea este folosită de cel destinat să fermece auditoriul prin instrumentul său (*aulos*, nu mult diferit de *syrinx*-ul lui Pan), căruia îi transmite puterea sa și îl face astfel fermecat și, la rândul său, destinat încântării. Încă un element pe care autorul îl remarcă în această operă este numărul trei, care se întâlnește peste tot, făcând aluzie la progresia inițiativă, mai ales prin cele trei acorduri de la începutul Uverturii, ce indică momente semnificative; ele sunt reluate de aparițiile triple ale spiritelor tinere, în cortegiul reginei nopții, ca și în vocaliza acesteia, reluată a treia și ultima oară în minor⁶. Caracterul inițiativ al muzicii se dezvăluie în frumusețea ariilor cântate de fiecare solist, ca și în terțetele „de un sublim incomparabil”, care atinge perfecțiunea, perfecțiune care în ansamblurile corale este însă neglijată; aici se desfășoară o încercare tehnică contrapunctică, care conjugă vocile la unison, adesea dublate la octavă, cu orchestra. Capodopera geniului mozartian este considerată feerică în totalitate, drept care ea continuă să fermece auditoriul⁷.

Din secțiunea *Timpurile moderne* am selectat un studiu de filosofie practică, unde întrepătrunderea religiei cu filosofia amintește de tehnica contrapunctului; el este „Stăpânirea binelui asupra răului în limitele religiei, după Kant”. Despre Kant se spune că el este cel care a reînviat problematica opoziției dintre bine și rău; și el a realizat-o ținând seama de obligația imperativă de a opta pentru bine și de a evita răul, printr-o obligație derivată din legea morală care presupune, la rândul ei, convingerea existenței unei ființe supreme și implică respectul mijlocit de religie. Autorul apreciază că un spirit religios străbate ansamblul operei lui Kant, care se împlinește în *Religia doar în limitele rațiunii*; aici relația dintre principiul binelui și al răului se dezvoltă eminent dramatic. Față de neoplatonism, unde binele este asimilat, între altele, Principiului Prim, pentru Kant din perioada doctrinală binele este unul dintre principii, pentru că el rivalizează cu răul, dar el este un principiu privilegiat, pentru că trimite la Principiul Prim prin excelență, pe care îl reprezintă⁸.

Autorul consideră că prin intermediul principiului bun, în opoziție cu principiul rău, Kant a reușit să elaboreze o morală rațională pe fondul religiei. Întru această asociere a celor două el își trage argumentarea dintr-o notă la *Prefața* primei ediții (1793), unde Kant precizează că „în morală, «acțiunea bună» nu presupune un scop, ci legea care include condiția formală a întrebunțării libertății”⁹. Aici principiul binelui este reprezentat de legea morală atotputernică, căreia

⁶ *Ibidem*, p. 158.

⁷ *Ibidem*, p. 159.

⁸ *Ibidem*, p. 258.

⁹ Ak., VI, 4–5; OP., II, 17.

liberul arbitru îi este subordonat. Finalitatea acțiunii este fixată dinainte prin conștiința datoriei, care este emanată din ideea binelui suprem, care o presupune pe cea a unei ființe supreme. Așadar, prin intermediul legii morale se acționează conform principiului binelui, care atrage aprobarea; ființa supremă va fi garantul acesteia. Kant se manifestă, în raport cu religia, ca un spirit raționalist, pentru că rațiunea este aceea care îl face pe om credincios, în virtutea legii morale trăite în acțiune. Convingerea sa – este de părere autorul – evocă o origine manicheeană îndepărtată, pentru că se insistă asupra principiului răului în viața umană, principiu a cărui autonomie este negată cu seriozitate, pentru că el este calificat drept inerent principiului binelui; Kant lasă să se presupună „că rivalitatea lor rămâne, oarecum, internă și că principiul binelui nu este deloc pur la început, întrucât comportă imperfecțiunea”¹⁰.

Scepticismul lui Kant cu privire la această concepție se apropie de o atitudine cu totul diferită care înfățișează, după cum se constată, imanența răului în sânul binelui și, în consecință, predominarea acestuia asupra binelui printr-un fel de autopurificare. Or, ceea ce domină în acest proces este temeiul căruia îi revine sarcina de a ține seama de legea morală în general și de comandamentele sale diversificate, conform condițiilor apropiate de fiecare situație, după cum sunt acceptate la nivelul libertății. Aici autorul observă un „relativism latent”, în ideea conform căreia totul depinde de modul individual în care fiecare își folosește rațiunea, precum și libertatea în raport cu legea morală și cu maximele particulare care exprimă legea. El spune că „Rigurozitatea acestei argumentări subînțelege rigurozitatea procesului de *catharsis*, căruia i se supune rațiunea însăși pe calea liberului arbitru. Finalitatea acțiunilor la om este rezultatul *animalității* sale de *ființă vie*; al *umanității* sale de *ființă rațională* și al *personalității* sale de *ființă conștientă responsabilă*. A treia componentă le întărește și valorizează pe celelalte”¹¹.

O altă noțiune asupra căreia au atras atenția atât platonismul cât și aristotelismul și stoicismul, pe care a valorificat-o Kant este cea de *virtute*; fără să minimizeze importanța acestui termen antic, el îl folosește pentru a sublinia o accepțiune sinonimă curajului, în susținerea căreia se invocă prezența unui „adversar”. Omul are, deci, capacitatea de a-și îmbunătăți condiția prin respectarea legii morale. E. Moutsopoulos numește „dinamice” religiile de acest tip reprezentat prin excelență de creștinism, religii care fac apel la efortul omului întru perfecțiunea sa. Cu toate că, consideră el, chiar și în sânul unei astfel de religii dinamice atitudinea credinciosului poate fi una pasivă; astfel încât „...nu este decât o tentativă sărăcăcioasă, fără îndoială lăudabilă, de a aștepta perfecțiunea divină și umană asemănătoare celei a lui Christos”¹². Celelalte tipuri de religii care invocă ajutorul divin fac omul inactiv, adică „nedemn de acest ajutor”¹³. Kant ilustrează această idee prin numeroase reveniri la textul *Noului Testament*.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 259.

¹¹ *Idem*, p. 260.

¹² *Ibidem*, p. 262.

¹³ Ak., VI, 57; OP., III, 71.

Un studiu oarecum șocant pentru cititorul român, care va găsi în el un moment de întrepătrundere a istoriei Țării Moldovei cu Grecia începutului epocii moderne, este cel prezentat la aceeași secțiune ca cel anterior, cu titlul „Ulysse, versiune modernă”. El a fost ocazionat de lectura operei de bază a lui Dimitrie Cantemir¹⁴, în care E. Moutsopoulos a aflat o sursă inepuizabilă de informații asupra Greciei și grecilor din timpul său, și pe care nouă ni-l prezintă într-un tempo vivace. Se apreciază că această lucrare conține mărturii de o valoare inestimabilă, deși pe alocuri deficitare, totuși de un ajutor prețios pentru istoricul secolelor de jug otoman în Grecia. De această dată atenția i-a fost atrasă de un personaj ale cărui tribulații fac să merite pe deplin calificativul de „Ulysse modern” pe care i l-a dat autorul. Viața tumultuoasă a lui Liberios Gerakaris¹⁵, la fel ca cea a multor eroi despre care se povestește în această istorie scrisă de un „narator demn de crezare și cu un stil savuros”¹⁶, merită pe deplin să fie urmărite. Este vorba despre descendentul unei familii din Mani, extremitatea sudică a Peloponezului, pe care Cantemir o identifică cu antica Laconie.

Moravurile regiunii, care încurajau răzbunarea între clanurile rivale, l-au determinat pe eroul povestirii să se refugieze la Veneția, unde s-a angajat în marina Serenissimă, dar nu peste mult timp a început să practice pirateria pe cont propriu, până a fost capturat de flota otomană. Timp de șapte ani a fost supus regimului inuman al galerelor și nu a fost eliberat decât datorită istețimii sale de a se pretinde pro-turc, ca și a împrejurărilor care i-au fost favorabile. Poarta, numind deja cu succes un guvernator în Valahia, a voit să facă aceeași experiență în recent subjuga Mani. Cantemir apreciază că un guvernator creștin ortodox ar fi avut șanse mari de reușită într-o provincie a imperiului, care suferea de presiunile religioase ale venețienilor, agenți ai Vaticanului, și „suspina după dominația otomană”¹⁷.

Un astfel de guvernator a fost instalat cu pompă și i s-a aranjat căsătoria cu prințesa Anastasia, descendentă a unei familii nobile din Moldova (Buhusești), văduvă a principelui Duca, mort în captivitate într-o expediție în Polonia. Aventurierul însă un zăbovește prea mult pe meleagurile noastre și revine la Mani, iar soția lui se retrage la mănăstire odată ce descoperă identitatea de aventurier a soțului. În urma unei revolte la Mani, Liberakis fuge din nou la Veneția, unde este copleșit de onoruri. Dar curând revine la vechile sale îndeletniciri pirateresti, este capturat și arestat. Odată eliberat el revine în Peloponez în fruntea unei armate turcești să cucerească Peloponezul, după ce cucerise Corinthul; drept care grecii nu

¹⁴ *Histoire de l'empire ottoman où sont perçues les causes de son agrandissement et de sa décadence, avec des notes très instructives, par S.A.S. Démétrios Cantemir Prince de Moldavie*, traduite en français par M. de Joncières, Commandeur, Chanoine Régulier de l'Ordre Hospitalier du Saint Esprit de Montpellier, tome IV, Paris, chez Jacques-Nicolas Le Clercq, MDCCXLIII (1743), avec Approbation, et Privilège du Roi.

¹⁵ Supranumit Liberakis (1645-1696), prenume-diminutiv de la grecescul *hierax* = șoim, cu sufixul latin > bizantin *-arius*, ce desemnează ocupația, deci „vânător de șoimi”.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 272.

¹⁷ *Ibidem*, p. 272-273.

mai au încredere în el. Eroul însă merge mai departe, se îndreaptă către Grecia centrală și cucerește Carpenissi. Venețienii iau legătura cu el și îi conferă crucea Sf. Marcu, fiind apoi numit guvernator al Greciei centrale, cu dreptul de a întreține o gardă de corp personală. Fără niciun motiv aparent, trupele sale atacară orașul Arta, pe care îl jefuiră, comițând prejudicii serioase. Temându-se că va pierde sprijinul populației din regiune, senatul venețian îl arestează pe Gerakaris și îl întemnițează la Brescia, unde moare în închisoare. E. Moutsopoulos apreciază că „Autoritatea cu care tratează principele Cantemir subiecte referitoare la Grecia și la grecii din timpul său este confirmată și de surse contemporane, care fac din mărturia istoricului un ghid de o autenticitate incontestabilă”¹⁸.

Rodica Croitoru

Cleobulos Tsourkas, *Începuturile învățământului filosofic și gândirii libere în Balcani. Viața și opera lui Teofil Corydaleu (1563–1646)*, traducere din franceză și greacă veche, note și indexuri de Șerban N. Nicolau, Craiova, Editura Aius, 2012, 460 p.

În momentul publicării ei în limba franceză la București în 1948, lucrarea lui Cleobulos Tsourkas (*Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée (1563-1646)*, Bucarest, 1948) venea să umple un gol în istoria civilizației grecești postbizantine, anume domeniul filosofiei. Mai mult, spunea cu îndreptățire autorul în prefața cărții, chiar despre filosofia bizantină se poate arăta că este insuficient studiată, cu toate că în secolele al XIV-lea și al XV-lea grecii refugiați în Italia o făcuseră cunoscută Occidentului odată cu o bună parte din moștenirea filosofică a antichității clasice. Renașterea italiană însemnase în bună măsură o întoarcere la sursele grecești ale culturii europene, la studiul textelor clasice în original, atâtea câte păstrase istoria și conservase Orientul creștin, infinit mai bogate decât ceea ce cunoscuse Occidentul latin la începuturile Evului Mediu. Nu trebuie uitat că primele variante latinești ale multor tratate aristotelice au fost intermediare de limba arabă și în vremea studenției lui Teofil Corydaleu, după Renaștere și în zorii epocii moderne, averroismul reprezenta încă o forță redevabilă în fața neoaristotelismului promovat la Padova.

Date fiind împrejurările politice potrivnice în momentul apariției acestei lucrări, România aflându-se atunci în pragul comunizării sovietice și a înghețului cultural care a urmat, scopul pentru care fusese concepută, acela de a atrage atenția lumii civilizate asupra neoaristotelismului dezvoltat de ultimul mare comentator de limbă greacă în Orientul european, Teofil Corydaleu, n-a mai fost atins. Lucrarea a fost confiscată de către noile autorități comuniste, iar autorul expulzat din

¹⁸ *Ibidem*, p. 274.

România. Lucrurile aveau să fie îndreptate abia în 1967 odată cu publicarea tot în limba franceză la Salonic, în Grecia, a celei de-a doua ediții a cărții.

În aceeași perioadă a sfârșitului anilor '60, în țară, Constantin Noica publica primele articole despre importanța deosebită pentru cultura română și rolul hotărâtor pe care l-a jucat neoaristotelismul corydaleean vreme de mai bine de un secol și jumătate la Academiiile Domnești din Iași și București. La aceste școli superioare românești, cu nimic mai prejos decât cele apusene, cum spune Constantin Noica, predarea se făcea în limba greacă veche, iar programa școlară era structurată după tratatele aristotelice. Profesorii erau proveniți în general din elevii formați de Teofil Corydaleu la Academia din Fanar, unde a predat și a fost multă vreme rector. Parte dintre aceștia trecuseră și prin universitățile italiene vestite ale epocii, precum Padova și Veneția, refugiindu-se apoi în Principatele Române. Mai mult, Cleobulos Tsourkas arată că aceste principate au devenit pentru Orientul Ortodox, prin cele două Academii de la Iași și București, începând cu secolul al XVII-lea, ceea ce au fost Florența și Padova pentru studiile clasice în Occident în secolele al XIV-lea și al XV-lea, adică centre și citadele ale luminilor, unde au fost în mare parte pregătite emenciparea și renașterea națională a tuturor popoarelor Peninsulei Balcanice.

Tot la sfârșitul anilor '60, în colaborare cu câțiva greci pribegi de-ai lui Manolis Glezos, cum spune Alexandru Surdu, Constantin Noica a publicat după manuscrisele aflate la Academia Română, în ediții bilingve (text grec – traducere franceză), primele două volume inedite, *Introducere la logică* în 1970, și *Comentarii la Metafizică* în 1973, din opera lui Teofil Corydaleu. Studiul introductiv la întreaga ediție, care trebuia să cuprindă în șapte volume întreaga operă filosofică a acestuia, incluzând și scrierile extrem de rare apărute la Veneția în secolul al XVIII-lea, este făcut de Cleobulos Tsourkas. Deși Bucureștiul redevenea astfel capitala neoaristotelismului greco-român, atât de important pentru cultura noastră, autoritățile comuniste ale epocii n-au sprijinit în niciun fel această întreprindere, așa încât restul lucrărilor au rămas în continuare, până în ziua de astăzi, nepublicate.

Cu atât mai importantă apare, din această perspectivă, publicarea unei traduceri românești a primei ediții a cărții lui Cleobulos Tsourkas, interzisă și confiscată, cum s-a spus, în 1948, la momentul apariției. Traducerea românească, apărută sub egida *Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”* al Academiei Române, are la început un studiu al academicianului Alexandru Surdu despre neoaristotelismul scolastic la Academiiile Domnești și un studiu al traducătorului despre comentariul lui Teofil Corydaleu la antepredicamentele aristotelice. Față de ediția originală, care cuprinde în partea a doua, unde este discutată opera de comentator a lui Corydaleu, peste 600 de fragmente descifrate de Cleobulos Tsourkas după manuscrisele corydaleene, netraduse, cel mult parafrazate în textul cărții, în această ediție fragmentele de logică și fizică sunt integral traduse alături de o bună parte din celelalte. Alături de indexul de nume, îmbogățit în traducerea de față, s-au adăugat un index român alături de un index analitic greco-român la care se

face trimitere. În sfârșit, puținele ilustrații ale primei ediții au fost îmbogățite cu cele din ediția a doua și din alte surse, fiind structurate în trei secțiuni referitoare la cărți, oameni și locuri ce au avut legătură cu Academiile Domnești din Principatele Române.

Până la restituirea completă a întregii opere de comentator aristotelic a lui Teofil Corydaleu, cel care a dăruit atât de mult popoarelor Peninsulei Balcanice și în special românilor, să încercăm să lăsăm de-o parte nepăsarea noastră culturală, spre a nu ajunge la pierzanie cum spune Constantin Noica, și să facem acum ceea ce stă în puterile noastre în ceasul acesta.

Cezar Roșu

Vasile Dem. Zamfirescu, *Nevroză balcanică*, București, Editura Trei, 2012

Ușor de citit, accesibilă și abordabilă, aparent pe înțelesul tuturor, *Nevroza balcanică* semnată de Vasile Dem. Zamfirescu este o însumare de scurte eseuri care oglindesc universul contemporan al unui psihanalist român, dar care poate deveni, *in extenso*, universul oricărui dintre noi. Dacă până nu demult românul se pricepea la politică și fotbal, mai nou românul se poate lăuda și cu calitatea „înnăscută” de a fi un *fin psiholog*.

Metoda psihanalitică este, fără îndoială, direcția urmată de autor în radiografierea trunchiată a societății românești din diverse ipostaze: cea a românului trăind în România, cea a psihoterapeutului de orientare psihanalitică, cea a observatorului neutru (atât cât îi poate permite condiția sa de om și de român, în cazul de față), cea a nostalgicului care a dobândit, după mult timp de autoanaliză, calmul minții și al sufletului pentru a putea privi drept, fățiș, societatea plină de dramă și umor din care face parte. Caracterul fragmentar se datorează, desigur, faptului că volumul este o punere laolaltă a mai multor eseuri scrise cu diverse alte ocazii.

Găsim pe tot parcursul lucrării o dorință, o năzuință de *a face sens* sau *de a da sens* unei existențe colective, cea a românilor, și poate, prin aceasta, și celei *individuale*. Dar la o privire mai atentă se întrezărește și dorința – firească pentru un psihoterapeut – de a pune un diagnostic și a înlesni procesul de vindecare. Așadar, ne putem închipui o Românie întreagă întinsă pe divan...

Titlul, deși discutabil, poate – și nu mă refer aici la termenul psihologic, ci la cel care desemnează o *tipologie geografică* –, este atrăgător. Are acel ceva, e „catchy”, cum spun americanii. Altminteri, „nevroza balcanică” este o sintagmă tributară *etnopsihanalizei*, disciplină care propune o dublă analiză: una în cadrul etnologiei, iar cealaltă în cadrul psihanalizei. Se caută, astfel, înțelegerea tulburărilor psihice prin prisma culturii căreia îi aparține pacientul. Discutăm, cu alte cuvinte, despre o „zestre” a spațiului cultural. Între spațiul cultural și psihic, raportul este biunivoc: spațiul în care trăim își pune amprenta asupra psihicului, după cum psihicul transformă spațiul. „Nevroza” românilor explică, așadar, creati-

vitata, neliniștea și impulsul creator, dar mai explică și stagnarea, nehotărârea, neputința de a înfăptui ceva în plan concret.

Împărțită în cinci secțiuni („Conflicte legate de stima de sine”, „Conflicte clasice”, „Conflicte de identitate”, „Dincolo și dincoace de nevroză”, „Psihanaliza în România – momente cairotice”), cartea diagnostichează și psihanalizează într-un anumit sens societatea românească de la origini până în prezent.

Subiectul central al cărții este acel perpetuu sentiment de ratare al românului sau, în termeni psihologici, stima de sine scăzută, subiect abordat de-a lungul scrierii prin trei mari teme: socialul, amorul (sexualitatea) și arta. Vasile Dem. Zamfirescu își poartă cititorul pe firul ipotezei sale începând chiar de la evenimentul marcant și, evident, traumatizant al nașterii poporului român printr-o *înfrângere*. Un alt moment care, se pare, nu a făcut altceva decât să întărească sentimentul de neputință al românului este episodul comunist. Așadar, sunt atinse pas cu pas perioadele și evenimentele care, într-un fel sau altul, au marcat și au influențat nașterea, dar și creșterea, consolidarea poporului român de astăzi și, odată cu aceasta, nașterea și consolidarea unui complex se pare, cel de *inferioritate*. Cele trei perspective – socială, sexuală și artistică – se completează reciproc și formează tabloul complet al unei societăți nevrotice.

Întâlnim de-a lungul volumului trei tipuri de abordare. Primul, în care vedem exercițiul propriu-zis al etnopsihanalizei în spațiul românesc, rulează concepte și teme precum „ura de sine”, „mândria de sine”, „stima de sine”, „erosul”, „sufletul și spiritul” etc. –, toate acestea dând seamă de amprenta pe care specificul cultural o pune asupra comportamentului românesc de zi cu zi. Cel de-al doilea mod de abordare presupune un exercițiu terapeutic virtual care are drept protagoniști personalități autohtone ale spațiului literar și filosofic (Constantin Noica, Andrei Pleșu, Mircea Cărtărescu ș.a.), dar nu numai (Stendhal, prin intermediul personajului Julien Sorel). Astfel, noțiuni precum „doliul”, „condiția de psiholog”, „fascinația nelimitatului” sunt tratate folosind drept reper diverse opere literare ori personajele acestora, cugetări filosofice sau autodezvăluiri. În fine, cartea utilizează și o manieră pur psihologică de prezentare care clarifică și lămurește o serie de concepte proprii psihologiei în general sau psihanalizei în special: perversiunea, inconștientul personal (postulat de Freud), inconștientul colectiv și arhetipurile (ambele postulate de Jung), metoda interpretării viselor și cele două moduri diferite (freudian și jungian) de raportare la lumea onirică, văzută ca expresie a inconștientului.

Prezentările de caz ilustrează ipotezele și clarifică informațiile de ordin psihanalitic prezentate la începutul volumului. Ele sunt o bună călăuză a cititorului care îndrăznește să se apropie de divan – căci, la urma urmei, cartea lui Vasile Dem. Zamfirescu este o invitație la *introspecție*.

Roberta Carolina Cristea

Lucian Cherata, *Limba rromani. Istorie. Morfologie. Structuri lexicale indo-europene*, Craiova, Editura AIUS, 2012, 135 p.

Cartea domnului Lucian Cherata reprezintă, printre altele, o încercare de individualizare lingvistică a unei etnii dispuse sincron și diacronic pe un spațiu care depășește teoretic orice granițe naționale. Încercarea de analiză a autorului s-a realizat concret pe mai multe paliere.

Pe de o parte, strădania de a stabili o scară diacronică logică, însoțită de un probatoriu dorit convingător, pornind de la originile îndepărtate în timp și spațiu, s-a lovit de o trecere mult prea rapidă peste niște etape impuse de gramatica istorică a oricărei limbi. În acest sens, amintim, printre altele, inventarul sumar de elemente de denotație personală, care pot determina aproape singular diferite stadii de evoluție a acestei limbi cu circulație exclusiv orală (p. 38).

Catagrafile vistieriei Moldovei (1820-1845), publicate în 2012, pot oferi un material onomastic extrem de bogat și de pitoresc, edificator pentru procesul de secvențializare istorică a acestei limbi neatestatate documentar.

Pe de altă parte, sesizăm încercarea domnului Lucian Cherata care, analizând cu intenții exhaustive exemplele lexicale individualizate și prin derivare progresivă și regresivă, le subsumează unei unice intenții, aceea de a plasa virtualul probatoriu lingvistic în imediata vecinătate a unei nobile origini sanscrite.

În practica circulației lexicale pe areale geografice ample apar ariile laterale într-o permanentă extensiune diversificatoare și caracterizate atât prin pierderea treptată a legăturilor motivaționale cu nucleul lingvistic inițial cât și prin imixtiunea unor alte influențe conexe care alterează, în primul rând, semantica lexemelor primare. Astfel, o virtuală conexiune directă de tipul „un pod peste ocean” între antroponimul *Rada*, de exemplu, păstrat, după părerea autorului, „în limba căldărariilor sub forma sanscrită” (p. 29) și propusul etimon direct sanscrit *rādhas*, încadrată pe diferite arii laterale, suferă inevitabile mutații. În acest caz, *Rada* poate fi forma feminină a lui *Radu*, cu un posibil etimon direct *sl. Rad* – „vesel” (*V. DOR* 355).

Având în vedere circulația amplă a acestui antroponim pe teritoriul românesc medieval, precum și legăturile directe și diversificate cu spiritualitatea slavă, căldărarii au preluat direct, credem, acest antroponim din spiritualitatea românească, cu o semantică cvasiconcretă, posibil diferită de cea primară.

În același sens, considerăm că populația rromă nomadă nu a avut prestigiul să impună un inventar antroponimic, chiar și cu virtuale rădăcini sanscrite, într-un areal romanic, unde contactele bi- și multilaterale au fost cristalizate și perpetuate, prioritar, pe căi culte. Antroponimul *Lolian* (< *lolium* „neghină”), prin apocopa terminației *-ian* a putut fi derivat multiplu sufixal pe teren românesc dând *Lolică*, *Lola*, *Lolești* (*v. și DOR* 96), fără ca acestea să mai poată fi puse în legătură cu mult prea îndepărtatul etimon sanscrit, discutabil adus în spațiul românesc tocmai de nomazii rromi.

Pentru detalieri, îi propunem domnului Lucian Cherata consultarea inventarului antroponimic al *Dicționarului toponimic al României. Oltenia*, apărut în șapte volume la Editura Universitaria din Craiova, care, prin anchete de teren în majori-

tatea localităților oltenești, chiar și în cele locuite de rromi, și printr-o impresionantă documentare arhivistică, mai ales fondurile documentare ale mănăstirilor care aveau în stăpânire țigani robi, a pus în circulație cele mai diferite formule marcatoare personale.

Cartea *Limba rromani* a domnului Lucian Cherata este structurată pe mai multe minicapitole, individualizate cu exemple concrete. Dintre acestea cel dedicat morfologiei întrece în dimensiuni. Reținem în continuare în capitolul II câteva considerații asupra limbii rromani, printre care opiniile legate de originea acesteia, „structura gramaticală redutabilă a acesteia” (p. 21). Lipsește însă o analiză pertinentă a dinamicii acestei limbi în secole, atât în spațiile de migrare ale țiganilor nomazi, cât și, mai ales, în spațiul cultural românesc medieval unde, parțial, s-a conturat un minisedentarism al acestei etnii.

Lipsa surselor scrise în această limbă a determinat inexistența unei încercări normative, dar poate fi suplinită, după cum spuneam, printr-o analiză profesională a formulelor denominative țigănești, subliniindu-se traiectele de evoluție și de aici primări și nașteri de noi marcaje personale.

Ar fi fost utilă în acest minicapitol o precizare a zonelor locuite de țigani din spațiul românesc de unde s-au preluat lexemele citate și o raportare a lor explicativă și confruntativă. Credem că aceasta ar fi fost singura posibilitate de a sesiza la nivel lingvistic un minimum sau chiar o evoluție a omogenizării structurilor gramaticale, dar mai ales a semanticii. Această modalitate de investigare folosită ca metodă de lucru în dialectologie ar fi făcut mult mai util textul cărții domnului Lucian Cherata, care, cu toată prețuirea pentru autorul erudit, trebuie să fie privită doar ca o *carte de popularizare*.

Tot din punctul de vedere al statutului de *carte de popularizare* dar în contradicție cu afirmația autorului că „limba rromani moștenește o gramatică redutabilă” trebuie privită tolerant lipsa unor minicapitole care să individualizeze nivelele fonetico-fonologice, sintactic, semantic, al transferurilor lexicale, al împrumuturilor etc.

Un fapt lingvistic care ar fi trezit interesul cititorului român, căruia această carte i se adresează în primul rând, credem, ar fi fost o analiză, sub toate aspectele, ale raportului cu limba română. Avem în vedere secolele de conviețuire cu românii, chiar dacă uneori conflictuale, în care țiganii, din nevoia unui dialog minim instituțional dar și în diferite sfere concrete de activitate și-au adaptat din mers instrumentul comunicării.

Sub presiunea vieții cotidiene, ar fi fost interesant, credem, să se urmărească dinamica lexicală, eterogenitatea unui flux oral în care, de exemplu, trei cuvinte țigănești sunt însoțite de alte zece românești din cauza sărăciei acute a vocabularului etniei rromilor.

Deși domnul Lucian Cherata merită laude pentru strădaniile sale de a aborda de pe poziții erudite problematica limbii rromilor, totuși nu pot fi trecute cu vederea multiplele aspecte sub care se prezintă raporturile bilaterale lingvistice ale țiganilor cu românii, dar și cu multe alte etnii cu care s-au intersectat pe traiectul

migrațiilor. Din acest punct de vedere credem că disputa dintre termenii *țigan* și *rrom* pe teren lingvistic românesc, exceptând conotațiile peiorative, trebui să pălească în fața vitalității termenului *țigan* la nivel derivativ ca apelativ și chiar în toponimie.

În timp ce termenul *rrom* este cvasinecunoscut în spiritualitatea românească medievală și modernă, iar utilizarea lui stârnește ambiguități la nivelul vorbirii, termenul *țigan* s-a și toponimizat, marcând secvențe borgatonimice urbane (*Țigănia*, București, 1764 MȚR 293/18, 1767 MȚR 206/30, 1808 MȚR Mss. 161, 1826 MȚR Mss. 164; *Mahalaua Țigăniei Vlădica*, București, 1842 MȚR Mss. 147, la care se adaugă 38 de articole-titlu *ȚIGĂNIA* extrase din teritoriul Olteniei și aflate în vol. 6 al *Dicționarului toponimic al României. Oltenia*, Craiova 2006).

Într-o altă ediție, cartea domnului Lucian Cherata trebuie să beneficieze de o îmbunătățire a opticii de abordare a problematicii culturale a rromilor, fără a se facilita, chiar și involuntar, o inflamare exagerată a unui presupus prestigiu cultural și lingvistic, recunoscându-se în acest sens că bagajul lingvistic sanscrit, decriptat uneori forțat de autorul cărții, s-a pierdut pe cărările mai puțin civilizate ale migrațiilor nomade. Cu toată deferența datorată domnului Lucian Cherata, credem că etniei rromilor trebuie să i se ofere realitatea ei culturală așa cum este, fără adaosuri artificiale, needificatoare.

Ca vechi cercetător al limbii române, care în decursul a patruzeci de ani de carieră a parcurs în lung și-n lat partea de sud a țării pentru a înregistra secvențe dialectale și toponimice specifice provinciilor Oltenia și Muntenia, îi sugerez domnului Lucian Cherata o mai mare rigurozitate în înregistrarea acestei limbi în cât mai multe puncte de informare teritorială. Atunci va observa că, în funcție de populația cu care țiganii au intrat în contact, influențele asupra limbii lor au penetrat până în straturile de adâncime.

Atunci și numai atunci va observa că analiza de laborator a limbii țiganilor nesusținută de realitatea concretă de pe teren este depășită și parțial inutilă. În caz contrar se vor pune față în față secvențe livești sanscrite, discutabile de multe ori, cu o realitate lingvistică contemporană a etniei rromilor care, fără îndoială, le va fi defavorabilă. Oricum, investigațiile de acest tip sunt temerare dar, în final, scutesc pe un cercetător de a face afirmații generale, neacoperite, dar pitoresc plasate într-un context condiționat doar de cerințele de moment ale contingentului.

Adrian Rezeanu

Sergiu Bălan, *Cercetări de istorie a filosofiei*, București, Editura Pro Universitaria, 2012, 456 p.

Volumul strânge laolaltă douăzeci și două de studii apărute anterior în diverse volume colective și reviste, publicate însă în tiraje reduse și cu o distribuție mai degrabă confidențială. Primul lucru care poate surprinde cititorul, încă de la citirea su-

marului, este varietatea neobișnuită a temelor și autorilor abordați: de la chestiuni metodologice și logice la raportul minte–corp și antropologie; de la Descartes, Hume și Hegel la Popper, Rawls și Nozick; de la filosofia istoriei și filosofie socială la epistemologie și metafilosofie; în fine, de la R.G. Collingwood și Arnold J. Toynbee la Alexandru Bogza și Alexandru Surdu – și n-am epuizat nici temele, nici autorii. De altfel, încă din nota sa introductivă, autorul ne atrage atenția asupra celor „câteva «motive» (ce se intersectează și se suprapun) în jurul cărora ele [textele] se grupează: teoria categoriilor în sens larg (incluzând categorii logice, ontologice, epistemice, metodologice, etice, estetice), filosofia istoriei, filosofia analitică, filosofia socială și, mai recent, filosofia economiei și antropologia economică” (p. 7).

Acest aspect caleidoscopic are însă drept pandant o mare unitate stilistică și de metodă – Sergiu Bălan este în mod evident adeptul ferm al unei abordări de tip „no nonsense”. Textele sale sunt limpezi, bine documentate și la obiect. Tema tratată este urmărită îndeaproape, fără divagații inutile și prețiozități savante. Atunci când în cursul expunerii intervin evaluări, acestea sunt în general ponderate și sprijinite cu argumente pertinente. Mijloacele pe care autorul le pune în joc sunt adaptate scopului particular propus – nimic nu este făcut doar *pour épater le bourgeois*.

Un studiu foarte util consider că este cel intitulat „Câteva aspecte ale problematicii istorismului”, în care autorul critică folosirea indistinctă, dar foarte răspândită, a termenilor „istorism” și „istoricism” și lămurește deosebiriile dintre cele două concepte. În esență, istorismul este teoria după care fenomenele sociale și culturale sunt determinate istoric, au caracter istoricește determinat, în timp ce historicismul este un caz particular de istorism, și anume teoria după care evenimentele istorice sunt guvernate de legi, legi care pot fi cunoscute și pe baza cărora se pot face predicții.

De asemenea, foarte utile găsesc că sunt și cele patru studii care au ca subiect diverse aspecte ale gândirii filosofului britanic R.G. Collingwood („Filosofie și istorie în opera lui R.G. Collingwood”, „Dialectica formelor filosofiei în viziunea lui R.G. Collingwood”, „Raportul dintre filosofie, istorie și celelalte forme ale experienței în scrierile de tinerețe ale lui Collingwood” și „Interpretarea metafizică a *Analiticii Principiilor* în viziunea lui R.G. Collingwood”), deoarece – deși opera sa este profund originală și semnificativă – acesta nu este foarte cunoscut la noi (dacă știu bine, numai două dintre cărțile sale au fost traduse în românește). Sergiu Bălan este de altfel autor al unei cărți dedicate britanicului – *Între istorie și filosofie. Sistemul lui R.G. Collingwood*, București, Editura Academiei Române, 2009.

În ce mă privește, am citit cu interes „Categoriile hegeliene într-o interpretare analitică”, studiu care ne aduce în atenție reconsiderarea de care se bucură Hegel în rândurile unora dintre reprezentanții filosofiei analitice. Interpretarea analitică la care se referă titlul textului îi aparține americanului Robert Brandom, autor al mai multor scrieri despre Hegel și care lucrează în prezent la o carte despre *Fenomenologia spiritului*. Bălan ne prezintă atât interpretarea lui Brandom, cât și o parte din criticile mai semnificative aduse acesteia.

Autorii români asupra cărora se oprește Sergiu Bălan sunt Mircea Eliade, Alexandru Bogza și Alexandru Surdu. Textul „Categorii metodologice în știința

religiilor la Mircea Eliade” aduce în discuție chestiunea caracterului specific și autonom al obiectului istoriei religiilor și „consecințele ce decurg de aici asupra modului în care gânditorul român concepe și aplică metodele de cercetare în istoria religiilor. Aceasta trebuie să fie sintetică, totalizatoare, interpretativă și, mai presus de toate, să evite cu orice preț pericolul reduționismului” (p. 378). După o expunere extinsă, chiar dacă nu exhaustivă, a concepției lui Eliade asupra metodologiei istoriei religiilor (sau „științei religiilor”, cum preferă – motivat – s-o numească Bălan), textul conchide că, dincolo de a asigura cercetătorului cunoașterea și interpretarea fenomenului religios, ea are și o „finalitate mai largă, și anume aceea de a-i permite să devină ceea ce Culianu numește [...] un «mistagog»” (p. 402).

Studiul „Logica dialectico-speculativă pentadică a lui Alexandru Bogza” pune în lumină interconexiunile dintre concepția filosofică generală a gânditorului român și logica specifică pe care el o construiește, analizând-o pe aceasta din urmă pe larg; în acest scop, Bălan apelează la conceptul de logică dialectico-speculativă. Sunt de părere că studiul nu poate fi ocolit de cel care nutrește vreun interes pentru gândirea lui Bogza.

În ce privește textul „Artă și dialectică în viziunea lui Alexandru Surdu”, Sergiu Bălan face aici o expunere clară și sistematică a modului în care funcționează dialectica pentadică în câmpul particular al artelor, așa cum se vede din perspectiva lucrării *Pentamorfoza artei* a lui Alexandru Surdu.

Amintesc aici încă alte câteva titluri din cuprinsul volumului, făcând inevitabil o selecție personală: „Problema limbajului privat la Wittgenstein”, „Problematika ideologiei în filosofia contemporană”, „Metoda etnografică în cercetarea antropologică”, „*Homo Oeconomicus* și critica raționalității utilitare”.

Fără să urmărească să facă gaură-n cerul istoriei filosofiei și propunându-și scopul mult mai modest și totodată mai onorabil al *clarificării* subiectelor abordate, oricare ar fi acelea, volumul poate fi de un real folos studenților în filosofie și în genere tuturor celor interesați de una sau alta dintre temele tratate.

Ovidiu G. Grama