

A n a l e e

Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 57 (1/2026)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 57 (1/2026)
13 A. I. Cuza rue, Craiova, ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays
et de l'étranger

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA PHILOSOPHY SERIES, nr. 57 (1/2026)
13 A. I. Cuza Street, Craiova, ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad.

Annals of The University of Craiova. Philosophy Series publishes two issues per year, in June and December. The journal is *available in print, but it is also available for download as PDF document at http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/*

Editor-in-Chief:

Adriana Neacșu, University of Craiova

Managing Editor:

Ștefan Viorel Ghenea, University of Craiova

Editorial Board:

Anton Adămuț, "Alexandru Ioan Cuza"
University of Iași

Giuseppe Cacciatore, University of
Naples "Federico II"

Giuseppe Cascione, University of Bari

Gabriella Farina, "Roma Tre" University

Niculae Mătășaru, University of Craiova

Alessandro Attilio Negroni, University
of Genoa

Ionuț Răduică, University of Craiova

Adrian Niță, "C. Rădulescu-Motru" Institute
of Philosophy and Psychology
of the Romanian Academy

Vasile Sălan, University of Craiova

Giovanni Semeraro, Federal University
of Rio de Janeiro

Tibor Szabó, University of Szeged

Cristinel Nicu Trandafir, University
of Craiova

Gheorghe Vlăduțescu, Romanian Academy

Secretary: Cătălin Stănciulescu, University of Craiova

ISSN 1841-8325

e-mails: filosofie_craiova@yahoo.com; neacsuelvira2@gmail.com

webpage: http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/

Tel.: +40-(0)-351-403.149; +40-(0)-724-582.854; Fax: +40-(0)-351-403.140

This publication is present in the following **scientific databases:**

SCOPUS, Philosopher's Index, European Reference Index for the Humanities (ERIH Plus, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der literatur Mainz, ICI World of Journal, EBSCO, CEEOL

CUPRINS

Darius BOROVIC, <i>Parmenide și limitele gândirii: fundamentarea ontologiei occidentale între ființă și neființă</i>	5
Anton ADĂMUȚ, <i>Cercetări asupra demoticului „sakkas”</i>	25
Adriana NEACȘU, <i>Oracolele caldeene în Comentariul lui Proclus la Alcibiade I</i>	57
Laura Mihaela MANCĂ-PĂTRAȘCU, <i>Toleranța în modernitate: plasticitatea limitelor de coexistență și libertatea responsabilă</i>	79
Adrian NIȚĂ, <i>Schopenhauer’s Idea of the World</i>	106
Oleksandr STAROSTA, <i>Volodymyr Samiilenko’s Philosophy of Language: National, Artistic, and Universal Dimensions</i>	116
Ionuț RĂDUICĂ, <i>Problema determinismului în teoria emoțiilor și sentimentelor la Robert C. Solomon</i>	126
Cristina URȘU, <i>Ce vedem când îl vedem pe omul vitruvian din spate?</i>	137
Miguel LÓPEZ-ASTORGA, <i>Indian Logic, Similarity, and Artificial Intelligence</i>	156
Rakhat SATYBALDIEVA, <i>The Problem of the Relationship between Intuition and Logical Reason in Western and Eastern Philosophical Systems</i>	168
<i>Recenzie</i>	
Marin Bălan, <i>Cum să faci filosofie cu copiii?</i> , București, Editura Eikon, 2023	
Adriana NEACȘU	195
AUTHORS/CONTRIBUTORS	203
CONTENTS	204

PARMENIDE ȘI LIMITELE GÂNDIRII: FUNDAMENTAREA ONTOLOGIEI OCCIDENTALE ÎNTRE FIINȚĂ ȘI NEFIINȚĂ

Darius BOROVIC¹

Abstract: *This paper examines Parmenides of Elea's conception of Being, highlighting its decisive role in the development of Western ontology. It investigates the three paths of inquiry proposed by the philosopher — the path of truth, the path of absolute error, and the path of opinion — in order to show that they represent not merely different modes of knowledge, but distinct positions of thought in relation to Being. The study explores how, starting from the impossibility of non-being, Parmenides deduces the essential attributes of Being: unity, continuity, indivisibility, ungeneratedness, imperishability, and immobility. It also discusses the identity between Being and thinking, the relationship between Being, time, and motion, as well as the symbolism of the sphere as an expression of ontological perfection. The contribution of the paper lies in articulating a coherent interpretation of Eleatic logic by integrating classical and modern exegesis into a unified reading of Parmenidean ontology.*

Keywords: *Parmenides of Elea, Being, ontology, thought, principle, Eleatic philosophy, Antiquity.*

1. Aspecte relevante din viața și contextul filosofic al epocii lui Parmenides

Parmenides din Elea (c. 515–450 î.Hr.) a fost un filosof presocratic grec, născut în cetatea dorică Elea din sudul Italiei. Filosoful a fost activ în prima jumătate a secolului V î.Hr., Parmenides este considerat unul dintre întemeietorii ontologiei occidentale, deoarece este primul care a formulat, sistematică distincția fundamentală dintre ființă și neființă. Filosofia sa despre ființă și ne-ființă, ne este prezentată în poemul său „Despre natură”² (*Peri physeos*). Acest poem este considerat de mulți experți temeiul unei viziuni moniste asupra realității, în care ființa este una, continuă, neschimbătoare și indivizibilă iar neființa est logic imposibilă³.

¹ West University of Timișoara, Romania.

² Parmenide, *Despre natură*, frag. B3, în traducerea lui Ion Banu, în *Filosofia greacă până la Platon*, Editura Științifică, București.

³ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II. Cambridge University Press, Cambridge, 1965; Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*. Yale

Potrivit tradiției consemnate de Diogene Laerțiu ⁴, Parmenide este discipolul lui Xenofan. Acesta din urmă a contestat antropomorfismul zeilor homerici și a propus existența unui singur Dumnezeu „care este unul și același în întregime” ⁵. Chiar dacă relația directă dintre Xenofan și Parmenide nu este încă pe deplin clarificată, mulți istorici ai filosofiei au remarcat o continuitate de fond între cei doi: ambii filosofi încearcă să depășească nivelul aparenței sensibile și să stabilească, dincolo de multiplicitate, un principiu absolut. G. S. Kirk, J. E. Raven și M. Schofield observă, în studiul lor clasic *The Presocratic Philosophers*, că „Xenophanes prepared the conceptual space for a radical rethinking of unity, which Parmenides then formulated with unprecedented logical rigor” („Xenofan a pregătit cadrul conceptual pentru o regândire radicală a unității, pe care Parmenide a formulat-o apoi cu o rigoare logică fără precedent.”)⁶7.

Parmenide trăiește într-un context intelectual interesant marcat de pitagoreicii din Italia de Sud, de speculațiile filosofilor milesieni asupra arhe-ului și de interesul pentru cosmologia demonstrativă. Parmenide însă, a hotărât că trebui să introducă o ruptură decisivă: nu se mai întrebă care este principiul prim, ci cum poate fi gândită existența însăși. Prin aceasta preocupările cosmologice ale filosofiei devin pentru prima oară ontologie. În cuvintele lui Werner Jaeger: „Parmenides was the first to bring the problem of Being to the level of self-reflective thought, transforming cosmology into ontology” („Parmenide a fost primul care a adus problema ființei la nivelul gândirii reflexive asupra ei însăși, transformând cosmologia în ontologie”)⁸.

University Press, New Haven, 1970; Patricia Curd, *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton University Press, Princeton, 1998.

⁴ Diogene Laerțiu, *Lives of Eminent Philosophers*, translated by R. D. Hicks. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1925, cartea IX, § 51.

⁵ Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I. Weidmann, Berlin, 1951, Xenofan, frag. 23.

⁶ Toate traducerile citatelor aparțin autorului acestui articol.

⁷ G. S. Kirk, J. E. Raven, Malcolm Schofield, *The Presocratic Philosophers*, second edition. Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 242.

⁸ Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Oxford University Press, Oxford, 1945, p. 85.

Din dialogurile lui Platon ⁹ aflăm că Parmenide era „un om venerabil și adânc respectat în cetatea sa, puternic prin seriozitatea caracterului și forța intelectului”. Platon îl descrie ca pe un bărbat „în vârstă de aproape șaiszeci și cinci de ani” care ar fi vizitat Atena în tinerețea lui Socrate, alături de discipolul său Zenon. Mai mult decât atât, după cum notează și Diogene Laerțiu ¹⁰, Parmenide a contribuit la elaborarea legislației eleate, fiind considerat drept unul dintre întemeietorii constituției ateniene. Această calitate dublă de filosof și legiutor (sau cetățean implicat în viața polis-ului) poate fi regăsită la mulți alți filosofi, predecesori și succesori ai lui Parmenide, ilustrând tendința de a transforma rigoarea logică într-un principiu de organizare atât a gândirii, cât și a vieții cetății.

Celebrul său poem „Despre natură”, păstrat doar sub formă de fragmente, este structurat în două părți: Calea Adevărului (aletheia) și Calea Opiniei (doxa). În introducere, Parmenide descrie, într-un limbaj mitic, drumul inițiativ al gândirii către lumina adevărului. După cum remarcă W. K. C. Guthrie în *A History of Greek Philosophy*, vol. II, „the mythic chariot-journey symbolizes the mind's ascent from the deceptive realm of sensory plurality to the strict clarity of Being, which alone is thinkable and sayable” („călătoria mitică cu carul simbolizează ascensiunea minții din sfera înșelătoare a multiplicității sensibile către claritatea strictă a ființei, singura care poate fi gândită și exprimată”)¹¹. Folosirea unui limbaj mitic pentru a descrie mai profund concepte filosofice greu de exprimat reprezintă o practică destul de des întâlnită în opere filosofice ale Greciei antice.

Dar filosoful în intenția sa teoretică părăsește forma poetică încercând să stabilească limitele limbajului, ale gândirii și ale realității înseși. Astfel, Calea Adevărului demonstrează, printr-o strictă necesitate logică, că ființa este, iar neființa nu poate fi nici gândită, nici exprimată ¹². Această identificare între gândire și ființă reprezintă, potrivit lui Jonathan Barnes¹³,

⁹ Platon, *Parmenide*, 127c-128a.

¹⁰ Diogene Laerțiu, *Lives of Eminent Philosophers*, translated by R. D. Hicks. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1925, cartea IX, § 51.

¹¹ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II. Cambridge University Press, Cambridge, 1965, p. 33.

¹² Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I. Weidmann, Berlin, 1951, Parmenide, frag. 3.

¹³ Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*. Routledge, London, 1982, p. 158.

„one of the most powerful and enigmatic propositions in the history of Western philosophy, the first rigorous formulation of a logical-ontological principle” („una dintre cele mai puternice și enigmatice propoziții din istoria filosofiei occidentale, prima formulare riguroasă a unui principiu logico-ontologic”). Rolul istoric al lui Parmenide este unanim recunoscut prin faptul că inaugurează o nouă paradigmă a filosofiei, o „ontologie pură”¹⁴. În raport cu această paradigmă ontologică atât Platon, cât și Aristotel, dar și întreaga tradiție metafizică ulterioară, se va defini fie prin continuitate, fie prin reacție critică.

2. Cele trei căi de cercetare ale ființei

Articolul se concentrează pe concepția lui Parmenide despre ființă, concepție care marchează una dintre rupturile decisive cu gândirea presocratică. Pentru a putea delimita cu exactitate domeniul ființei și modul în care aceasta trebuie abordată, Parmenide propune celebrele trei căi de cercetare: calea convingerii (*hodos alētheias*), calea erorii absolute (*hodos planēs*) și calea opiniei (*doxa*). Aceste trei căi nu sunt simple alternative metodologice, ci constituie o triadă logic-ontologică ce stabilește limitele gândirii, ale limbajului și ale realității înseși¹⁵.

Parmenide susține că ființa este și nu poate să nu fie, iar neființa nu poate fi afirmată fără a cădea în contradicție logică sau în nonsens. Încă din primele versuri ale Căii Adevărului, zeița îi interzice gânditorului să se abată pe calea neființei, deoarece aceasta nu poate nici să fie gândită, nici rostită: „nu vei putea cunoaște ceea ce nu este, nici nu-l vei putea exprima”¹⁶. Prin această afirmație, Parmenide nu respinge doar posibilitatea conceptuală a neființei, ci instituie o normă absolută a gândirii: gândirea este legitimă numai în măsura în care se mișcă în interiorul ființei.

Această distincție fundamentală între ceea ce poate fi gândit și ceea ce nu poate fi nici măcar tematizat reprezintă, după interpretarea lui Charles

¹⁴ A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*. Van Gorcum, Assen, 1986, p. 12.

¹⁵ Charles H. Kahn, „The Thesis of Parmenides”, *Review of Metaphysics*, vol. 22, nr. 4, 1969, p. 701-702; Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*. Yale University Press, New Haven, 1970, p. 77; G. E. L. Owen, „Eleatic Questions”, *The Classical Quarterly*, vol. 10, nr. 1-2, 1960, p. 90; Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*. Routledge, London, 1982, p. 164.

¹⁶ Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I. Weidmann, Berlin, 1951, Parmenide, frag. 2.

H. Kahn, „the first rigorous formulation of the principle that thought and being are coextensive” („prima formulare riguroasă a principiului conform căruia gândirea și ființa sunt coextensive”)¹⁷. În viziunea filosofului eleat, imposibilitatea neființei nu este un simplu paradox lingvistic, ci exprimă însăși structura necesară a realității: tot ceea ce poate fi gândit sau spus trebuie să aibă un temei ontologic, o unitate a existenței care precede orice formă de diversitate.

Cele trei căi de cercetare pe care se aventurează filosoful nu oferă doar o metodă, ci un imbold pentru arhitectura conceptuală a întregii gândiri occidentale ulterioare: granița dintre ceea ce poate fi gândit în mod necesar și ceea ce este doar aparent sau contradictoriu. În acest sens, Parmenide trasează limitele ontologiei de la care vor porni atât Platon și Aristotel iar apoi întreaga tradiție metafizică europeană. Având în vedere modul în care filosoful se raportează la ființă putem deduce că aceste trei căi nu indică doar trei moduri diferite de cunoaștere, ci trei poziționări ale gândirii în raport cu ființa¹⁸. În continuare voi investiga în detaliu cele trei căi pe care Parmenides le cercetează cu multă claritate.

3. Calea Ființei și a Adevărului

Prima cale, a convingerii, reprezintă accesul autentic la temeiul realității: „ființa este și nu poate să nu fie” („ἔστιν γὰρ εἶναι”). Aceasta este calea necesității absolute, calea pe care nu se admite nici o variație, nici un „poate”, nici un „ar putea fi altfel”¹⁹. Aici gândirea este constrânsă să urmeze structura ființei și să se identifice cu ea. Presupoziția pe care se bazează concepția filosofului despre ființă, cea exprimată de prima cale — ființa este — ne conduce în mod logic la abandonarea celei de-a doua căi. Gândirea care afirmă neființa intră în contradicție cu sine, iar exprimarea

¹⁷ Charles H. Kahn, „The Thesis of Parmenides”, *Review of Metaphysics*, vol. 22, nr. 4, 1969, p. 708.

¹⁸ Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Oxford University Press, Oxford, 1945; Charles H. Kahn, „The Thesis of Parmenides”, *Review of Metaphysics*, vol. 22, nr. 4, 1969; Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*. Yale University Press, New Haven, 1970; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II. Cambridge University Press, Cambridge, 1965; Martin Heidegger, *Parmenides*. Indiana University Press, Bloomington, 1992.

¹⁹ Parmenide, *Despre natură*, frag. B2, în traducerea lui Ion Banu, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, Editura Științifică, București, 1979, p. 73.

unui cuvânt lipsit de referent, precum „neființa”, ne conduce inevitabil către nonsens. Afirmarea neființei suprimă pur și simplu gândirea, lipsind-o de obiectul gândirii și anulându-i posibilitatea de a se articula coerent. Această idee, de altfel, a fost formulată de G. E. L. Owen, care arată că pentru Parmenide „to think of what is not is not merely difficult, but structurally impossible, for thought must always be anchored in a being” („a gândi ceea ce nu este nu este doar dificil, ci structural imposibil, deoarece gândirea trebuie să fie întotdeauna ancorată într-o ființă”)²⁰.

Dar nu numai contradicția logică, pe care mintea noastră o sesizează imediat, face din cea de-a doua cale una a erorii absolute. Chiar fără să trebuiască să intre efectiv în contradicție cu sine, gândirea ajunsă la nivelul ființei abandonează spontan această cale, căci ființa, odată înțeleasă ca realitate unitară și necesară, exclude orice posibilitate ontologică externă ei. Așa cum remarcă W. K. C. Guthrie, „Parmenides does not simply forbid the way of non-being; he shows that once the mind has grasped Being, the very notion of an outside, of a contrary, dissolves entirely” („Parmenide nu se limitează să interzică calea neființei; el arată că, odată ce mintea a înțeles ființa, însăși noțiunea de exterioritate, de contrariul ei, se dizolvă complet”)²¹. În același sens, C. H. Kahn evidențiază faptul că neființa nu este doar o eroare conceptuală, ci o imposibilitate ontologică: „what-is-not is not merely unthinkable, it is a logical void that cannot enter discourse without corrupting the very grammar of thought” („ceea-ce-nu-este nu este doar de negândit, ci constituie un vid logic care nu poate intra în discurs fără a corupe însăși gramatica gândirii”)²². Prin urmare, afirmația „neființa este” nu intră doar în coliziune cu principiile elementare ale identității și non-contradicției, dar ea se auto-anulează ca afirmație semantică, deoarece termenul de neființă nu are și nu poate avea niciun fel de referent.

Această interpretare este susținută și de analiza lui Alexander P. D. Mourelatos, care arată că, pentru Parmenide, limbajul și realitatea împărtășesc aceeași structură ontologică, iar gândirea nu poate opera decât în interiorul „câmpului ființei”. De aceea, „attempts to speak of non-being

²⁰ G. E. L. Owen, „Eleatic Questions”, *The Classical Quarterly*, vol. 10, nr. 1-2, 1960, p. 83.

²¹ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II. Cambridge University Press, Cambridge, 1965, p. 35.

²² Charles H. Kahn, *The Verb “Be” in Ancient Greek*. D. Reidel, Dordrecht, 1973, p. 258.

collapse into pseudo-speech, for the logos must map onto what-is if it is to be meaningful” („încercările de a vorbi despre neființă se prăbușesc într-un pseudo-discurs, deoarece logosul trebuie să corespundă cu ceea-ce-este pentru a avea sens”)²³. Astfel, criteriul eleat nu este unul extrinsec, impus gândirii printr-o regulă arbitrară, ci unul intrinsec: gândirea este capabilă să opereze numai în măsura în care se sprijină pe ființă, iar structura ființei determină în mod direct limitele discursului. În acest sens, H. Fränkel remarcă pe bună dreptate că „Parmenides redefines thought itself by purging it of the contradictory; the mind, once aligned with Being, cannot return to the counterfeit path of the non-existent” („Parmenide redefiște însăși gândirea prin purificarea ei de contradictoriu; mintea, odată aliniată cu ființa, nu mai poate reveni pe calea falsă a neexistentului”)²⁴. Putem afirma că imposibilitatea celei de-a doua căi nu rezidă doar în contradicția logică — deși aceasta este fundamentală — ci în însăși natura ontologică a gândirii. Gândirea, odată orientată către ființă, nu mai poate coborî pe terenul inconsistent și vid al neființei. În mod paradoxal, nu gândirea renunță la calea erorii absolute, ci calea însăși se anulează, incapabilă să ofere un punct de sprijin pentru logos.

4. Calea imposibilă a neființei

A doua cale, a erorii absolute, este imposibilă prin însăși natura ei, căci pornește de la afirmația: „ființa nu este și trebuie să nu fie”. După cum subliniază W. K. C. Guthrie, „Parmenides does not merely say that non-being does not exist, but that the very attempt to conceive it dissolves the coherence of thinking” („Parmenide nu afirmă doar că neființa nu există, ci că însăși încercarea de a o concepe dizolvă coerența gândirii”)²⁵. Astfel, gândirea care încearcă să se orienteze către neființă se autodistruge, se privează de obiect și își anulează posibilitatea discursului. Să presupunem deci că neființa există. Dacă există, neființa își pierde nemijlocit calitatea de neexistentă și devine existentă. Conferind neființei statut ontologic ea

²³ Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*. Yale University Press, New Haven, 1970, p. 142.

²⁴ Hermann Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*. Basil Blackwell, Oxford, 1973, p. 406.

²⁵ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II. Cambridge University Press, Cambridge, 1965, p. 27.

devine ființă, existență. Prin urmare pe această cale gândirea nu poate avansa și trebuie s-o abandonăm din capul locului.

Această demonstrație, care revelează caracterul contradictoriu în sine al neființei, a fost discutată intens în literatura secundară. G. E. L. Owen remarcă că, pentru Parmenide „the notion of non-being collapses into being as soon as one attempts to give it any logical foothold” („noțiunea de neființă se prăbușește în ființă de îndată ce se încearcă acordarea unui suport logic”)²⁶, subliniind astfel că orice încercare de a conferi neființei un minim statut conduce inevitabil la anularea ei. C. H. Kahn întărește această idee afirmând că „non-being is not merely absent, but structurally excluded from discourse; attempting to speak of it transforms the statement into nonsense” („neființa nu este doar absentă, ci este structural exclusă din discurs; încercarea de a vorbi despre ea transformă enunțul în nonsens”)²⁷. Alexander Mourelatos merge și mai departe și arată că situația-limită în care neființa ar deveni un „ceva” este, pentru Parmenide, o formă de „pseudo-gândire”, o mișcare a minții fără obiect real²⁸. În consonanță cu această analiză, Jonathan Barnes subliniază că întreaga strategie eleată se întemeiază pe „the logical impossibility of attaching predication to what is not” („imposibilitatea logică de a atribui predicății a ceea-ce-nu-este”)²⁹.

Totuși, există și dezbateri contemporane privind interpretarea strict logică a argumentului. Unii autori³⁰ susțin că demonstrația eleată nu este doar un argument lingvistic, ci un principiu ontologic fundamental: realitatea nu poate conține rupturi sau goluri, iar neființa este imposibilă deoarece ar fragmenta unitatea ființei. Alții, precum Owen, au sugerat chiar o lectură „metalingvistică”, potrivit căreia afirmațiile despre neființă sunt incoerente nu pentru că ar descrie un obiect inexistent, ci pentru că distrug structura însăși a limbajului.

²⁶ G. E. L. Owen, „Eleatic Questions”, *The Classical Quarterly*, vol. 10, nr. 1-2, 1960, p. 90.

²⁷ Charles H. Kahn, *The Verb “Be” in Ancient Greek*. D. Reidel, Dordrecht, 1973, p. 256.

²⁸ Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*. Yale University Press, New Haven, 1970, p. 119.

²⁹ Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*. Routledge, London, 1982, p. 165.

³⁰ Patricia Curd, *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton University Press, Princeton, 1998.

A treia cale, a opiniei, afirmă simultan că „ființa este și nu este”, adică se sprijină pe impresiile sensibile, pe aparență și pe variabilitatea lumii fenomenale. Această cale aparține sferei doxastice și reprezintă, în poem, explicația cosmologică destinată auditoriului obișnuit, nu căutătorului de adevăr. Din perspectiva eleată, aceasta nu poate atinge nivelul ontologic al primei căi, ci oferă doar o descriere a lumii așa cum pare, nu așa cum este în sine. Parmenide stabilește astfel un criteriu absolut al gândirii: doar ceea ce este stabil, unitar și necesar poate constitui obiect al cunoașterii. Multiplicitatea, schimbarea și devenirea — domeniul celei de-a treia căi — nu pot avea statut ontologic, ci doar fenomenologic. Cum afirmă H. Fränkel: „The Way of Opinion is a concession to human experience, not a genuine account of reality” („Calea Opiniei este o concesie făcută experienței umane, nu o descriere autentică a realității”)³¹.

5. Incursiune pe calea Adevărului sau calea Ființei

Vom examina în continuare în detaliu incursiunea filosofului pe calea adevărului. Parmenide susține identitatea dintre ființă și gândire „căci e totuna a gândi și a fi”³². J. Burnet interpretează această afirmație în felul următor: nimic ce nu ar putea fi gândit în mod coerent nu există. Interpretarea e plauzibilă dacă luăm în considerare faptul că “conceptul” de ființă e întemeiat în gândirea logică. Dar Parmenides afirmă și următoarele: „E tot una a gândi și gândul că ceva este, doar fără ființa în care e exprima, nu vei găsi niciodată gândul”³³. În literatura de specialitate, acest pasaj este considerat unul dintre cele mai profunde momente ale ontologiei occidentale. Kahn observă că aici Parmenide afirmă „a strict coextension of thought and being” („o coextensivitate strictă între gândire și ființă”)³⁴, ceea ce înseamnă că orice act de gândire își găsește validitatea numai prin raportare la ființă. Mourelatos interpretează expresia ca indicând faptul că „thinking is always thinking-of-being, never thinking-of-

³¹ Hermann Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*. Basil Blackwell, Oxford, 1973, p. 405.

³² Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I. Weidmann, Berlin, 1951, Parmenide, frag. 3.

³³ Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I. Weidmann, Berlin, 1951, Parmenide, frag. 8, v. 34-36.

³⁴ Charles H. Kahn, *The Verb “Be” in Ancient Greek*. D. Reidel, Dordrecht, 1973, p. 233.

nothing” („gândirea este întotdeauna gândire-a-ființei, niciodată gândire-a-neantului”)³⁵. Jonathan Barnes arată că această identificare nu trebuie confundată cu idealismul modern, ci că are o natură „gramatical ontologică”: logica gândirii este posibilă pentru că realitatea este coerentă. Heidegger, în lectura sa din *Was heisst Denken?*³⁶, sugerează că Parmenide inaugurează aici „primul gest al metafizicii occidentale”, acela de a pune în identitate adevărul gândirii cu deschiderea ființei.

Ființa condiționează realitatea gândirii, realitatea tuturor conceptelor noastre. Pentru ca ceva să devină concept, acesta trebuie în primul rând să existe, să fie. În mod implicit, orice cunoștință, orice concept conține în sine existența, ființa. Existența atotcuprinzătoare este prezentă pretutindeni. Ea condiționează realitatea tuturor lucrurilor și tuturor gândurilor, ea este temeiul ontologic al tuturor existentelor și în același timp temeiul cunoașterii. Cunoașterea ființei este deci cunoașterea temeiului, calea adevărului absolut. După cum afirmă A. Dimitriu întreaga cunoaștere intelectuală capătă un caracter ontologic fiindcă sursa și fundamentul ei sunt existența³⁷.

Această idee, potrivit căreia ființa este temeiul atât al realității cât și al gândirii, a fost dezvoltată în mod semnificativ în interpretările moderne. Jaeger afirmă că „for Parmenides, knowing and being share the same root because both arise from the necessary unity of existence” („pentru Parmenide, cunoașterea și ființa au aceeași rădăcină, deoarece ambele izvorăsc din unitatea necesară a existenței”)³⁸. Pentru Fränkel, „the mind is not an independent source of truth; it is grounded in the fullness of being, which makes knowledge possible” („mintea nu este o sursă independentă a adevărului; ea este întemeiată în plinătatea ființei, care face posibilă cunoașterea”)³⁹. În același sens, Coxon arată că ontologia parmenidiană nu este doar dedusă logic, ci este „a metaphysical revelation of the absolute

³⁵ Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*. Yale University Press, New Haven, 1970, p. 137.

³⁶ Martin Heidegger, *Was heisst Denken?* Max Niemeyer, Tübingen, 1954.

³⁷ Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*. Editura Enciclopedică Română, București, 1974, p. 19.

³⁸ Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Oxford University Press, Oxford, 1945, p. 91.

³⁹ Hermann Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*. Basil Blackwell, Oxford, 1973, p. 409.

grounding of thought in Being itself" („o revelație metafizică a întemeierii absolute a gândirii în însăși Ființa")⁴⁰. Există însă și interpretări critice care subliniază dificultățile acestei identificări. G. Vlastos a sugerat că formularea „τὸ εἶναι ἐστὶ"⁴¹ poate fi înțeleasă diferit dacă distingem între folosirea predicativă și cea existențială a verbului „a fi". Cu toate acestea, dezbateră rămâne deschisă, iar majoritatea comentatorilor susțin coextensivitatea ontologică a gândirii și ființei.

Vom examina în continuare modul în care filosoful eleat va construi conceptul de ființă. Parmenide pornește de la o serie de termeni negativi și ajunge rând pe rând la determinări pozitive. Termeni pozitivi derivă din cei negativi. Parmenide deduce în mod logic dar în același timp și ontologic toate atributele ființei. Aceste atribute nu apar doar necesare din punct de vedere logic ci rezultă din țesătura mai profundă a filosofie, din ființa însăși. Ceea ce se poate spune despre ființă poate fi dedus logic dar fundamentarea afirmațiilor despre ființă se bazează pe natura lor ontologică. Prin identitatea ființă-gândire, ceea ce se afirmă despre ființă poate fi exprimat în mod rațional cu toate că se referă la un plan ontologic.

Această strategie — pornirea de la negații pentru a ajunge la determinări pozitive — a fost observată de numeroși interpreți. W. K. C. Guthrie arată că „the negative way in Parmenides is not mere linguistic denial, but an ontological sieve through which only what is necessary can pass" („calea negativă la Parmenide nu este o simplă negare lingvistică, ci o sită ontologică prin care poate trece doar ceea ce este necesar")⁴². În același spirit, C. H. Kahn notează că trecerea de la „nenăscută", „nepieritoare", „neîntreruptă" la concepte precum „una", „continuă" și „desăvârșită" reprezintă „a process of logical purification that reveals the inherent qualities of being" („un proces de purificare logică care revelează calitățile inerente ale ființei")⁴³.

⁴⁰ A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*. Van Gorcum, Assen, 1986, p. 18.

⁴¹ Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1951, frag. B6; cf. frag. B2 și B8.

⁴² W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II. Cambridge University Press, Cambridge, 1965, p. 45.

⁴³ Charles H. Kahn, *The Verb "Be" in Ancient Greek*. D. Reidel, Dordrecht, 1973, p. 262.

Dezbaterea contemporană s-a concentrat pe natura acestei metodologii. Unii cercetători ⁴⁴ consideră că aceste negații nu sunt simple eliminări ale alternativelor, ci constituie un mod al gândirii de a atinge necesitatea internă a ființei. Alții, precum Alexander P. D. Mourelatos, interpretează succesiunea negațiilor ca pe „a dialectical ascent from the conceptually impossible to the ontologically necessary” („o ascensiune dialectică de la ceea ce este imposibil din punct de vedere conceptual la ceea ce este necesar din punct de vedere ontologic”) ⁴⁵. Astfel, ceea ce pare la început o tehnică negativă devine, în realitate, o metodă de revelare a ființei în plenitudinea ei.

Realitatea ființei implică imposibilitatea neființei. Ființa, va deduce Parmenide, este nenăscută și nepieritoare, indivizibilă, desăvârșită. Nașterea ființei presupune neființa din care se naște, pieirea ființei implică neființa care rămâne în urma dispariției ființei. Dar toate aceste variante ne duc pe calea erorii absolute și nu pot fi urmate de gândire. De asemenea nu s-ar putea susține de ce ființa s-a născut într-un anumit moment dat și nu într-altul viitor.

Argumentul privind caracterul nenăscut și nepieritor este considerat de mulți comentatori drept nucleul logicii eleate. Jonathan Barnes arată că demonstrația se bazează pe principiul că orice trecere de la „a nu fi” la „a fi” presupune o contradicție fundamentală, pentru că „being cannot emerge from non-being, which has no ontological status” („ființa nu poate apărea din neființă, care nu are niciun statut ontologic”) ⁴⁶. Aceeași idee este susținută de G. Vlastos, care afirmă că „for Parmenides, the very idea of genesis entails an illicit appeal to what-is-not, and thus collapses as soon as it is articulated” („pentru Parmenide, însăși ideea de naștere implică un apel nelegitim la ceea-ce-nu-este și, prin urmare, se prăbușește de îndată ce este formulată”) ⁴⁷. O interpretare influentă dată acestui argument este cea a lui H. Fränkel, care subliniază caracterul său dublu — logic și ontologic. Fränkel notează că „the Eleatic denies genesis not out of logical pedantry,

⁴⁴ Patricia Curd, *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton University Press, Princeton, 1998.

⁴⁵ Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*. Yale University Press, New Haven, 1970, p. 154.

⁴⁶ Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*. Routledge, London, 1982, p. 171.

⁴⁷ Gregory Vlastos, „Parmenides’ Theory of Knowledge”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 76, 1945, p. 52.

but because the unity of Being excludes any temporal gap that genesis would require” („eleatul neagă devenirea nu din pedanterie logică, ci pentru că unitatea ființei exclude orice ruptură temporală pe care devenirea ar presupune-o”)⁴⁸. În același sens, A. H. Coxon observă că negația devenirii nu este doar o deducție rațională, ci un element structural al ontologiei parmenidiene, deoarece „to admit becoming is to admit the presence of non-being, which thought must reject” („a admite devenirea înseamnă a admite prezența neființei, pe care gândirea trebuie să o respingă”)⁴⁹.

Există totuși dezbatere moderne cu privire la întrebarea dacă Parmenide respinge devenirea în mod absolut sau doar devenirea ex nihilo. Unii interpreți — de exemplu, S. Scolnicov⁵⁰ — sugerează că Parmenide respinge doar nașterea din neființă, nu orice formă de schimbare. Această perspectivă este însă minoritară și contestată de cercetători precum Curd⁵¹ și Mourelatos, care insistă că ontologia eleată exclude radical orice formă de alterare, localizare sau mișcare, deoarece oricare dintre acestea ar presupune „a transition into or out of what-is-not” („o trecere către sau dinspre ceea-ce-nu-este”). În ansamblu, tradiția majoritară interpretează argumentul ca pe o eliminare strictă a tuturor variantelor de devenire, nu doar a celor care pornesc din neființă. Heidegger, comentând această secțiune în *Parmenides*⁵², afirmă că „the denial of genesis is the first great Western attempt to think Being as presence, as that which excludes absence in every form” („negarea devenirii reprezintă prima mare încercare occidentală de a gândi ființa ca prezență, ca ceea ce exclude absența în orice formă”).

Argumentele pe care le aduce filosoful pentru a deduce calitățile ființei par a avea doar un rol explicativ, par a fi doar niște condiții secundare, neesențiale pentru o înțelegere mai profundă. În literatura

⁴⁸ Hermann Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*. Basil Blackwell, Oxford, 1973, p. 421.

⁴⁹ A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*. Van Gorcum, Assen, 1986, p. 20.

⁵⁰ Samuel Scolnicov, *Parmenides: An Interpretation of His Thought*, University of California Press, Berkeley, 2003, p. 67.

⁵¹ Patricia Curd, *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1998, p. 142.

⁵² Martin Heidegger, *Parmenides*. Indiana University Press, Bloomington, 1992, p. 78. Ediția publicată reproduce cursul ținut în 1942-1943 și editat inițial în 1953.

secundară, această observație este frecvent menționată. W. K. C. Guthrie arată că demonstrațiile parmenidiene „do not function as proofs in the modern sense, but as clarifications of what must be the case if non-being is impossible” („nu funcționează ca demonstrații în sens modern, ci ca clarificări ale a ceea ce trebuie să fie cazul dacă neființa este imposibilă”)⁵³. În același sens, Alexander P. D. Mourelatos⁵⁴ susține că argumentele nu sunt „premise external logic,” ci „explications of the ontological necessity that flows from the exclusion of non-being” („explicații ale necesității ontologice care decurge din excluderea neființei”) ⁵⁵. De aceea, ele au un caracter secundar: nu produc concluziile, ci exprimă consecințele inevitabile ale principiului fundamental „ființa este”. Aceste argumente nu sunt necesare pentru că determinațiile ființei rezultă cu necesitate din imposibilitatea neființei. Ființa nu are început și sfârșit deoarece acestea presupune delimitarea ființei de neant. Divizibilitatea ființei presupune pieirea ființei prin diviziune. Ființa e în întregime continuă deoarece orice discontinuitate implică neființa.

Această serie de deducții a fost intens comentată în tradiția eleatică. Jonathan Barnes notează că parmenidianul „no genesis, no passing away, no division, no gap” („nicio naștere, nicio pieire, nicio diviziune, niciun interval”) reprezintă „the logical expansion of the premise that nothing can separate being from itself” („expansiunea logică a premisei că nimic nu poate separa ființa de ea însăși”)⁵⁶. Friedrich Solmsen adaugă că negarea divizibilității este esențială, deoarece „division introduces a void; and the Eleatic void is nothing other than the logically forbidden non-being” („diviziunea introduce un gol; iar golul eleat nu este altceva decât neființa interzisă din punct de vedere logic”)⁵⁷. Mișcarea ființei este de asemenea imposibilă dacă nu admitem neființa, deoarece mișcarea presupune neantul pe care ființa trebuie să-l umple pentru a se deplasa.

⁵³ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II. Cambridge University Press, Cambridge, 1965, p. 53.

⁵⁴ Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, Yale University Press, New Haven, 1970, p. 155

⁵⁵ Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*. Yale University Press, New Haven, 1970, p. 168.

⁵⁶ Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*. Routledge, London, 1982, p. 178.

⁵⁷ Friedrich Solmsen, *Parmenides and the Origins of Rationalism*. Van Gorcum, Assen, 1968, p. 45.

Demonstrația filosofului – una dintre cele mai discutate dintre toate – a generat interpretări divergente. Coxon observă că pentru Parmenide „movement is incoherent because it requires the availability of empty space, and empty space is simply non-being under another name” („mișcarea este incoerentă deoarece presupune existența unui spațiu gol, iar spațiul gol nu este altceva decât neființa sub un alt nume”) ⁵⁸. Aristotel, în Fizica ⁵⁹, critică această poziție, spunând că eleații confundă spațiul cu neființa, dar recunoaște că în logica lor internă mișcarea devine imposibilă. Unii interpreți contemporani (precum S. Scolnicov) încearcă o lectură mai restrictivă, sugerând că problema mișcării la Parmenide privește doar mișcarea ca schimbare ontologică, nu mișcarea locală. Totuși, majoritatea exegeților (Mourelatos, Kahn, Curd) resping această interpretare, argumentând că textul însuși exclude explicit și mișcarea locală, de vreme ce aceasta ar presupune „un loc liber”, deci neființă. Ființei nu-i lipsește nimic ⁶⁰ pentru că lipsindu-i ceva, acel ceva ar fi sau un existent sau neființă. Dar orice existent face parte din ființă, este în ființă. Dacă considerăm că ființei îi lipsește neantul, evident nu-i lipsește nimic, întrucât neantul și nimicul sunt identice.

Această idee, formulată lapidar de Parmenide, a fost interpretată de H. Fränkel ca exprimând „the self-sufficiency of being, its fullness, which precludes both addition and subtraction” („autosuficiența ființei, plenitudinea ei, care exclude atât adăugarea, cât și scăderea”) ⁶¹. În mod similar, Kahn vede aici „a metaphysical principle of saturation: being contains all that can be contained, because nothing outside being exists” („un principiu metafizic al saturației: ființa conține tot ceea ce poate fi conținut, deoarece nimic nu există în afara ființei”) ⁶².

⁵⁸ A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*. Van Gorcum, Assen, 1986, p. 25.

⁵⁹ Aristotel, *Fizica*, I, 3, 186a23.

⁶⁰ Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I. Weidmann, Berlin, 1951, Parmenide, frag. 8, v. 32-33.

⁶¹ Hermann Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*. Basil Blackwell, Oxford, 1973, p. 423.

⁶² Charles H. Kahn, *The Verb “Be” in Ancient Greek*. D. Reidel, Dordrecht, 1973, p. 271.

Aflăm din poemul parmenidian că ființa nu era și nu va fi pentru că e acum laolaltă una⁶³. Raportate la ființă, cele două dimensiuni ale timpului, trecutul și viitorul, nu au nici un sens. Timpul este, folosind distincția lui Heidegger ein Seiendes⁶⁴, un existent, o ființare, care ca toate celelalte existente, își are obârșia și realitatea întru ființă. Aceste două dimensiuni ale timpului, dar și timpul însuși nu pot fi aplicate temeiului acestora, adică ființei. La nivelul Ființei prezentul este etern. Parmenide poate folosi deci și termeni pozitivi pentru a desemna această realitate a ființei e acum laolaltă⁶⁵. Tema temporalității în ontologia parmenidiană a generat una dintre cele mai bogate dezbateri moderne. Heidegger interpretează „e acum laolaltă” ca pe „primul mod occidental de a concepe ființa ca prezență pură”⁶⁶. În lectură heideggeriană, Parmenide inaugurează tradiția metafizicii prezenței, în care ființa este identificată cu ceea ce rămâne constant, nealterat, în opoziție cu dinamica temporală. În schimb, alți interpreți — precum Giovanni Reale — insistă că această caracterizare a ființei nu trebuie confundată cu eternitatea teologică, ci cu „atemporalitatea logică a ceea ce nu poate deveni altceva decât este”⁶⁷. Temeiul timpului este deci și temeiul mișcării. Ființei nu i se poate atribui mișcare de vreme ce mișcarea este condiționată de existența timpului. Mișcarea și timpul sunt situate pe alt nivel decât ființa. Lor le corespund cea de-a doua cale, a opiniei și aparenței. În literatura secundară, această relație între timp și mișcare a fost folosită pentru a sublinia dualitatea poemului: Adevărul și Opinia. Kahn arată că de îndată ce acceptăm mișcarea și timpul ne situăm inevitabil în sfera doxastică, într-o lume „as it appears, not as it is”⁶⁸. Mourelatos confirmă că această separație ontologică radicală este structurală poemului și nu o simplă convenție poetică: lumea schimbării

⁶³ Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I. Weidmann, Berlin, 1951, Parmenide, frag. 8, v. 5-6.

⁶⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1927, p. 6.

⁶⁵ Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I. Weidmann, Berlin, 1951, Parmenide, frag. 8, v. 5-6.

⁶⁶ Martin Heidegger, *Parmenides*. Indiana University Press, Bloomington, 1992, p. 112. Ediția publicată reproduce cursul ținut în 1942-1943 și editat inițial în 1953.

⁶⁷ Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I. Vita e Pensiero, Milano, 1980, p. 104.

⁶⁸ Charles H. Kahn, *The Verb “Be” in Ancient Greek*. D. Reidel, Dordrecht, 1973, p. 279.

aparține în întregime „cognitive misinformation,” dar este inclusă în poem din motive pedagogice ⁶⁹. Mergând pe calea adevărului filosoful creează un model monolitic al ființei careia îi atribuie următoarele determinări: e întreagă, e acum laolaltă una, e toată la fel, e toată plină de ființă, e în întregime continuă, e mărginită de ființă și zace în sine în aceeași stare continuă de Amarnică Nevoie $\mu\omicron\iota\alpha$. Despre acest model monolitic, Jaeger scrie că reprezintă „the first conceptualization of Being as a perfect, self-identical sphere of necessity” („prima conceptualizare a ființei ca o sferă perfectă, identică cu sine, a necesității”) ⁷⁰. În mod similar, Coxon consideră că această formă este „the metaphysical geometry of unity,” („geometria metafizică a unității”) ⁷¹ iar Solmsen o vede ca pe „the prototype for all later Western notions of perfection and completeness.” („prototipul tuturor noțiunilor ulterioare occidentale de perfecțiune și completitudine”) ⁷².

6. Concluzii

Parmenide duce la limită o întreagă dispută anterioară asupra principiului. Ca și în cazul altor filosofi din Grecea Antică, principiul este unul singur, dar nu va mai fi identificat cu ceva concret senzorial (apa, atomul, focul etc.), nici cu ceva ideal cum ar fi numărul pitagoreic și nici cu ceva infinit și nedeterminat. Această ruptură conceptuală este remarcată de numeroși comentatori. Werner Jaeger subliniază că Parmenide „completely dematerializes the archē, transforming it from a physical substrate into the very structure of Being itself” („dematerializează complet archē, transformând-o dintr-un substrat fizic în însăși structura ființei”) ⁷³. În aceeași direcție, Guthrie observă că Parmenide „pushes the search for the principle away from all forms of substance-thinking, whether material, mathematical or indefinite” („îndepărtează căutarea principiului de toate formele de gândire substanțială, fie ele materiale, matematice sau

⁶⁹ Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*. Yale University Press, New Haven, 1970, p. 177.

⁷⁰ Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Oxford University Press, Oxford, 1945, p. 98.

⁷¹ A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Van Gorcum, Assen, 1986, p. 29

⁷² Friedrich Solmsen, *Parmenides and the Origins of Greek Rationalism*, Routledge, London, 1968, p. 52.

⁷³ Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Clarendon Press, Oxford, 1947, p. 114.

nedeterminate”)⁷⁴. Prin această mutație, ontologia devine complet autonomă în raport cu cosmologia fizică anterioară. Temeiul ontologic al tuturor lucrurilor este însăși existența, ființa. Lucrurile dar și conceptele noastre sunt o multitudine dar ființa lor e una și e toată la fel⁷⁵. Existența, ființa este cea care unifică în sine toate lucrurile diverse și multiple. Ființa este imanentă lucrurilor pentru că se află în toate condiționându-le realitatea, dar în același timp este transcendentă pentru că se situează pe un alt nivel al realității. Această concepție duală — imanentă și transcendentă — este interpretată de C. H. Kahn ca fiind „the first metaphysical articulation of unity-in-multiplicity,” („prima articulare metafizică a unității-în-multiplicitate”) deoarece ființa „resides in all things as their ground while exceeding them as their condition of possibility” („se află în toate lucrurile ca temei al lor, depășindu-le totodată ca condiție a posibilității lor”)⁷⁶. Mourelatos explică faptul că pentru Parmenide „the manifold is not denied; rather, it is grounded in the single ontological presence that allows it to appear at all” („multiplicitatea nu este negată; dimpotrivă, ea este întemeiată în prezența ontologică unică care face posibilă însăși apariția ei”)⁷⁷.

Pentru a cerea o imagine sugestivă a ființei Parmenide folosește modelul sferei bine rotunjite în toate părțile ei deopotrivă cumpănită față de mijloc. Apare în acest fel paradoxul nelimitatului finit. Pentru a putea fi desăvârșită ființa nu avea voie să fie infinită. Infinitul era privit de contemporanii lui Parmenide ca un semn de imperfecțiune, în vreme ce sfera era modelul perfecțiunii. Astfel Amarnica Nevoie o ține în strânsoarea hotarului ce o înconjoară din toate părțile⁷⁸. Hotarul care pare să delimiteze

⁷⁴ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II. Cambridge University Press, Cambridge, 1965, p. 62.

⁷⁵ Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I. Weidmann, Berlin, 1951, Parmenide, frag. 8, v. 22-25.

⁷⁶ Charles H. Kahn, „The Thesis of Parmenides”, *Review of Metaphysics*, vol. 22, nr. 4, 1969, p. 713.

⁷⁷ Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*. Yale University Press, New Haven, 1970, p. 191.

⁷⁸ Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I. Weidmann, Berlin, 1951, Parmenide, frag. 8, v. 42-49.

ființa nu este însă diferit de ființă deoarece ființa se mărginește cu ființa⁷⁹. Acest celebru simbol al sferei a fost tema centrală a comentariilor moderne. A. H. Coxon afirmă că „the sphere is not a cosmological model but a metaphysical metaphor for completeness, symmetry and homogeneity” („sfera nu este un model cosmologic, ci o metaforă metafizică a completitudinii, simetriei și omogenității”)⁸⁰. Jonathan Barnes îl numește „the first geometrization of Being,” („prima geometrizare a ființei”) deoarece ființa este concepută ca formă perfect echilibrată, fără margini externe⁸¹. Friedrich Solmsen interpretează paradoxul „nelimitatului finit” arătând că, în gândirea greacă arhaică, infinitul (apeiron) era legat de dezordine și incompletudine, pe când sfera „was the ideal figure of divine self-sufficiency and closure” („era figura ideală a autosuficienței și închiderii divine”)⁸². Într-o altă lectură, Kahn subliniază că „the boundary of Being is not a limit against something else but the articulation of its own identity” („hotarul ființei nu este o limită față de altceva, ci articularea propriei sale identități”)⁸³. De aceea, ceea ce pare la prima vedere o delimitare este, de fapt, o intensificare a unității interioare a ființei: ființa se mărginește cu sine, nu cu ceva exterior. Trebuie însă se precizăm că sfera nu reprezintă o imagine concret senzorială a ființei ci un simbol de întruchipare a perfecțiunii.

Ajungând până la desăvârșirea ființei filosoful constată că gândirea a atins ultimele ei hotare și în mod paradoxal va constata că nelimitatul îl limitează. Hotarele ființei sunt hotarele gândirii. Ființa reprezintă sfera în care gândirea este posibilă. Această relație dintre ființă, gândire și limită este una dintre cele mai profunde contribuții ale eleatului. Heidegger afirmă că „Parmenides discovers that the boundary of Being is identical with the boundary of thinking; thought is confined not by restriction, but by its own essence as the clearing of Being” („Parmenide descoperă că hotarul ființei este identic cu hotarul gândirii; gândirea nu este limitată prin

⁷⁹ Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I. Weidmann, Berlin, 1951, Parmenide, frag. 8, v. 42-49.

⁸⁰ A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*. Van Gorcum, Assen, 1986, p. 29.

⁸¹ Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*. Routledge, London, 1982, p. 181.

⁸² Friedrich Solmsen, *Parmenides and the Origins of Rationalism*. Van Gorcum, Assen, 1968, p. 51.

⁸³ Charles H. Kahn, „The Thesis of Parmenides”, *Review of Metaphysics*, vol. 22, nr. 4, 1969, p. 720.

constrângere, ci prin propria sa esență, ca deschidere a ființei.” - traducerea autorului)⁸⁴. Într-o tradiție diferită, Giovanni Reale interpretează această observație ca „the birth of metaphysical epistemology,” („nașterea epistemologiei metafizice”) deoarece pentru prima dată limitele cunoașterii derivă din structura ontologică a realului⁸⁵. Unii interpreți contemporani, precum Patricia Curd, văd în această limitare a gândirii o anticipare a ideii că „knowledge is structurally bound to what is, and cannot transcend ontological necessity” („cunoașterea este structural legată de ceea ce este și nu poate transcende necesitatea ontologică” – traducerea autorului)⁸⁶. În schimb, G. Vlastos sugerează că sfera parmenidiană nu este doar un simbol al perfecțiunii, ci și un „conceptual device meant to block any appeal to becoming, plurality or spatial differentiation” („un instrument conceptual menit să blocheze orice recurs la devenire, pluralitate sau diferențiere spațială”)⁸⁷.

În concluzie, analiza de față a evidențiat faptul că ontologia parmenidiană nu poate fi redusă la o simplă opoziție între ființă și neființă, ci trebuie înțeleasă ca un demers fundamental care determină însăși posibilitatea gândirii și a discursului. Cele trei căi formulate de filosof nu reprezintă doar distincții epistemologice, ci poziționări ale gândirii în raport cu ființa, în cadrul cărora calea neființei se autodizolvă ca imposibilitate a logosului. În acest sens, ființa apare nu doar ca obiect al cunoașterii, ci ca temei al acesteia, stabilind limitele interne ale gândirii și configurând condițiile de inteligibilitate ale realității. Prin integrarea exegezei clasice și moderne, lucrarea a propus o lectură unitară a logicii eleate, în care metoda negativă devine un instrument de revelare ontologică, iar modelul sferei exprimă închiderea completă a câmpului ființei. Astfel, contribuția parmenidiană poate fi înțeleasă ca momentul originar în care gândirea occidentală își descoperă propriile limite în chiar structura ființei.

⁸⁴ Martin Heidegger, *Parmenides*. Indiana University Press, Bloomington, 1992, p. 158.

⁸⁵ Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I. Vita e Pensiero, Milano, 1980, p. 111.

⁸⁶ Patricia Curd, *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton University Press, Princeton, 1998, p. 142.

⁸⁷ Gregory Vlastos, „Parmenides’ Theory of Knowledge”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 76, 1945, p. 61.

CERCETĂRI ASUPRA DEMOTICULUI „SAKKAS”

Anton ADĂMUȚ¹

Abstract: *W. Theiler has described Ammonius Sakkas as „ein großer Schatten”, the shadow perhaps of a Buddhist monk, an Egyptian philosopher, or even the author of the Areopagite corpus. Certainly, the figure of Ammonius Sakkas remains shrouded in mystery, as does his doctrine, just as the character remains an “extremely irritating figure for historians of philosophy”. Although initially for Theiler Ammonius was „a great shadow”, relying on the evidence that the Christian Origen had been among Ammonius’s listeners and using him as a source for Ammonius’ teachings, together with what is known about Sakkas from the texts of Porphyry, Hierocles, and a few other sources, Theiler became convinced that Ammonius was not such an obscure figure. The way in which he reconstructs Ammonius’s philosophy is ingenious but not convincing. H.-R. Schwyzer, cautious and critical of the alleged evidence, has shown how little can be known about Ammonius. In his text, Schwyzer gathers the testimony about Ammonius at the beginning of the book. 7 testimonies are taken from Porphyry (6 from the Vita Plotini and one from Adversus Christianos); 6 come from the Christian authors, Origen, Eusebius, Jerome, Nemesius and Theodoret; one from the pagan historian Ammianus Marcellinus; 4 from Hierocles through the Library of Photius, another is taken from Proclus and one from the Neoplatonist Priscian; the last 3 are taken from the writings that the lexiconum Suda dedicated to Ammonius, Plotinus and Origen. These 23 very short texts contain all that we can know about Ammonius Sakkas. What emerges from this study that I propose is that we are denied any trace of certainty regarding the content of Ammonius’s teaching and his onomastics: if we know that the family name was Ammonius, I try in the present text to see why his surname or nickname was Sakkas.*

Keywords: *Ammonius Sakkas, Plotinus, philosophy, etymology, philosophical garb, nickname, surname.*

1. Introducere

„Există, bunăoară, în viața lui Plotin un nume, un nume mare, dar, din nefericire, un nume și atât: Ammonios”². Chestiunea ridică „problemă a

¹ University “Alexandru Ioan Cuza” of Iasi, Romania.

lui Ammonius” comparată de F. Schroeder cu „problema socratică”, până la un punct, pentru că discipolii lui Socrate își portretizează maestrul în conversație în timp ce Plotin și Porfir nu menționează nicăieri porecla Sakkas și nici Eusebiu din Cezareea nu pare a cunoaște epitetul³. Originea poreclei Sakkas a lui Ammonios este neclară. Epitetul nu apare în literatura neoplatonică, este doar ocazional atestat în antichitatea târzie și poate să nu fie contemporan profesorului lui Plotin. În secolul V, episcopul Teodoret din Cir a susținut că porecla s-ar datora faptului că Ammonios căra în tinerețe saci (*sákkous*) cu cereale în portul Alexandriei. Referirea la o haină aspră de filosof, asemănătoare unui sac (*σάκκος/sákkos; saccus/cilicinus*) este mai probabilă dacă epitetul este contemporan⁴ lui Ammonius. Acest mod eminent evaziv de raportare la maestru a dat naștere unor căutări ciudate, Ammonius fiind larg și aventuros asociat fie unui călugăr budist, fie autorului textelor areopagitice⁵. Cu toate acestea, „problema lui Ammonius”, oricât de dificil de rezolvat, se dovedește a fi mai simplă decât „problema lui Socrate”. Cu Socrate, putem, în cel mai bun caz, să ne formăm o imagine a modului în care puneă întrebări, dar nu și a ceea ce preda, în timp ce relatarea lui Porfir nu lasă nicio îndoială că Plotin era convins că nu prezenta nimic altceva decât filosofia profesorului său care se întorsese la filosofia platoniciană autentică. În cazul lui Socrate, va exista întotdeauna o dezbatere despre cât de mult sau cât de puțin din ceea ce relatează Platon sau Xenofon poate sau nu să fie atribuit lui Socrate ca personaj istoric. Principala dificultate a unei astfel de sarcini constă însă în faptul că nu putem niciodată decide cu certitudine care sunt ideile lui Platon și Xenofon și unde începe elementul socratic! Nu există o astfel de dificultate la Plotin. El nu scrie dialoguri și nu ajunge la concluziile sale în mod dialectic; nu cântărește diferite posibilități fără a lua în cele din urmă o

² Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*. Traducere de Laurențiu Zoicaș. Prefață de Cristian Bădiliță. Editura Polirom, Iași, 1998, p. 39.

³ Franz Heinrich Kettler, „War Origenes Schüller des Ammonios Sakkas?“, în *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*. Publiés par Jacques Fontaine et Charles Kannengeisser. Paris, Beauchense, 1972, p. 328.

⁴ Hans-Rudolf Schwyzer, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1983, p. 81.

⁵ Frederic M. Schroeder, „Ammonius Saccas“, în *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Herausgegeben von Wolfgang Haase und Hildegard Temporini. Teil II: Principat. Band 36, 1. De Gruyter, Berlin, 1987, p. 494.

decizie; nu își ascunde opiniile în spatele miturilor și nici nu le pune în gura altora, scrierile sale nu se termină niciodată aporetic; nu trasează calea către filosofie ci mai degrabă expune concluziile filosofiei sale încât nu putem presupune aceeași procedură pentru Ammonius⁶ ca pentru Socrate. Toate acestea trebuie să rămână conjecturale și în cel mai bun caz sugestive. Totuși, dacă există orice merit în această abordare, atunci putem avea o explicație pentru înțelegerea „marii umbre” care este Ammonius. Ar fi în mare măsură inclusiv o umbră aruncată de Porfir în interesul propriei succesiuni și proiectată cu atâta succes încât a captivat erudiția antichității târzii, medievale și deopotrivă a lumii moderne⁷.

2. Etimologii necesare

„Un anume Ammonius Sakkas apare în tradiția antică drept fondator al neoplatonismului; dar nu se știe nimic care să justifice această notă”⁸. Să vedem cum stau lucrurile, un exercițiu etimologic îmi este de mare folos, îl desfășor pe larg, etimologia este, nici vorbă, o „formă de gândire”⁹.

La Anatole Bailly¹⁰ aflăm următoarele sensuri ale ocurenței „sakkas”:

- *Sakai, on* = „les Sakes” = „sciți”. *Σakas/Sakas* = un „scit”;
- *Sakas, a* = paharnicul lui Astyages (Xenofon);
- *sakaurakes* = popor „scit”;
- *sakes-palos* = „cel care-și agită scutul”;
- *sakes phoros* = „purtător de scut”/„purtător de barbă mare”;
- ca verb, *sakkeo* = „a filtra” (un lichid oarecare);
- *sakkion* = „sac mic”, „poșetă mică”; alt sens = „cămașă din păr” (*cilicium*¹¹);

⁶ Hans-Rudolf Schwyzer, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, p. 73.

⁷ Frederic M. Schroeder, „Ammonius Saccas”, în *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, p. 520.

⁸ Wilhelm Windelband, *Gesichte der Philosophie*. Verlag von J.C.B. Mohr. Tübingen und Leipzig, 1900, p. 176.

⁹ Ernst Robert Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu latin*. În românește de Adolf Armbruster, cu o introducere de Alexandru Duțu. Editura Univers, București, 1970, pp. 569-575.

¹⁰ Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*. Librairie Hachette, Paris, 1935, p. 1729.

¹¹ *Cilicium* = „stofă grosieră din păr de capră, numită așa pentru că era originară din Cilicia” (regiune cunoscută pentru producția de păr de capră și producția acestui tip de țesătură) - Antoine Ernout et Alfred Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la*

-*sakko geneio tróphos* = „cel care lasă să-i crească o barbă mare”;

-*sakkos/sakos* = I. „Țesătură din păr de capră”. Apoi: a) „mantie grosieră”; b) „cămașă de penitență”/*cilicie*; c) „geantă”, „poșetă”; d) „filtru”. II. „Barbă lungă și groasă”;

-*sakko phóros/σακκο φόρος* = „care poartă îmbrăcăminte grosieră”;

-*sakos* = „scut de răchită (sau alt lemn) acoperit cu piele de vită sau cu o bucată de metal”; „protecție”, „scut”.

În Liddell&Scott¹² aflăm următoarele traduceri:

- *sakeo-phalos* = „a mânuî un scut”;

-*σακεσ-φορος/sakes-phoros* = „purtător de scut”;

-*sakkeo* = „a strecura”, „a filtra” (lichide)

-*sakkion* = „geantă mică”;

-*sakko-geneio-trophos* = „cel care prețuiește o barbă mare”;

-*Sakkos* (sau *sakos*) = I. „Țesătură grosieră din păr de capră” (*cilicium*); „pânză de sac”; II. Orice este făcut din această pânză: „sac”, „geantă”, „strecurătoare/sită”; III. O „barbă deasă”;

-*sakos* = „scut din răchită (sau alt lemn) acoperit cu una sau mai multe piei de bou”. Cum era de formă concavă, era folosit uneori și pentru a păstra lichide.

În dicționarul său, Pierre Chantraine¹³ optează pentru următoarele etimologii:

-*sakkos/σάκκος*, rar *sakos/σάκος* = „țesătură grosieră”, „sac făcut din țesătură grosieră, de regulă din păr de capră”, „țesătură utilizată ca filtru”, uneori înseamnă „îmbrăcăminte de doliu”;

-compus ca *sakko-geneio-tróphoi/σακκο-γενειο-τρόφοι* = se spune despre „oameni care poartă o barbă foarte lungă”;

Langue Latine. Histoire des Mots. Troisième Édition. Paris, Librairie C. Klincksieck, 1951, p. 215. Este o pânză aspră făcută din păr de capră, cunoscută și ca pânză de păr sau cămașă de păr cu o textură aspră și de culoare închisă. Era folosită în antichitate de soldați și marinari, mai târziu a fost asociată cu practici religioase de automortificare și penitență mai ales în tradițiile monastice; pânză din păr de capră, din care arabii își făceau corturile; o haină folosită de asceți și penitenți devotați.

¹² Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1944, pp. 628-629.

¹³ Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*. Éditions Klincksieck, Paris, 1999, pp. 984-985.

-*sakkas* mai înseamnă și „meșter de sac”, sau „purtător de sac”, este folosit în acest fel ca poreclă;

-verbul *sakkeo* înseamnă „a filtra”;

-greaca modernă folosește *sakkas*, *sakki*, *sakkoúla* pentru „poșetă”, „buzunar” și *sakkaki* pentru „sacou/veston”;

-este un împrumut semitic (*saq*) sau akkadian (*saqqu*) = „țesătură”. *Sakos*, cu un singur „k” = „scut de piele”, „scut mare (de piele) care acoperă întregul coviltir”.

Într-un lexicon al Noului Testament¹⁴ aflu trei variante pentru *σάκκος/sákkos*:

- „țesătură grosieră făcută din păr de capră sau de cămilă”, „sac”, „pânză de sac”;

- *Luca* 10, 13: „îmbrăcându-se în sac/ἐν σάκκῳ/en *sákko*;

- *Matei* 11, 21: „pocăință în sac și cenușă”/ἐν σάκκῳ/en *sákko*.

Lexiconul Lampe¹⁵ ne trimite la următoarele explicații (religioase):

- *sakkos*: „pânză grosieră”, „îmbrăcăminte făcută din acest fel de pânză”, „haină de doliu” la evrei;

- *sakkophoreo*: „a purta pânză de sac” („îmbrăcarea sacului”¹⁶/μετὰ σακκοφορίας/*metá sakkophorías*); „viață ascetică”;

- *sakkophoria*: a purta pânză de sac ca „semn de penitență”;

- *sakkophoroi*: cei care „poartă pânză de sac”, mai ales ereticii practicanți ai unui ascetism extrem când căutau să fie admiși în Biserică.

În sumă, sensurile care mă interesează sunt: 1) *Σάκκος/Sakkos* = „pânză grosieră de păr”, în special din păr de capră, „pânză de sac”, „sac”, „manta grosieră”; 2) *Σάκος/Sakos* = mai înseamnă și „barbă lungă și groasă”, „scut” și purtătorul scutului; 3) *Σακκοφόρος/Sakkophoros* = „purtător de cămașă/pelerină din pânză grosieră din păr”, „sacophorii” erau oamenii îmbrăcați în „pânză/cămăși de sac”, sensurile 1 și 3 sunt acelea pe care le duc mai departe dincolo de faptul că pentru timpurile la care mă refer sensul 2 era unul comun.

¹⁴ *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Fourth Edition. Revised and edited by Frederick William Danker. The University of Chicago Press, Chicago, 2021, p. 809.

¹⁵ *A Patristic Greek Lexicon*. Edited by G. W. H. Lampe, Oxford at the Clarendon Press, 1961, p. 1221.

¹⁶ Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, 107, 2/p. 218. Traducere și note de pr. prof. Olimp N. Căciulă, în *Apologeți de limbă greacă*, vol. 2, EIBMBOR, 1980.

3. *Ammonius cognomento Saccas*¹⁷ (*Ammonius, Saccas cognominatus*)

Trebuie subliniat de la început că porecla „Sakkas” este menționată în izvoare doar de cinci ori, apare întâi la Ammianus Marcellinus, apoi la Teodoret din Cir și de trei ori apare în lexiconul *Suda*. Deoarece mențiunea poreclei în *Suda* este preluată de la Teodoret, supranumele Sakkas este, în realitate, atestat doar de două ori.

Să vedem următoarea informație: Ammonius s-a născut în Alexandria unde a primit, în tinerețe, poreclele „Saccas”/„Saccophor”, porecle care nu s-au pierdut și care încă servesc să-l deosebească de mulțimea¹⁸ învățaților cu același nume, și când vedem o poreclă atât de

¹⁷ Jacobi Brvckneri, *Historia Critica Philosophiae ab initiis Monarchiae Romanae*. Tomvs Secvndvs. Lipsiae. Typis et Impensis Bern. Christoph. Breitkopf., 1743, p. 205: *Certiora et notiora eclecticae sectae fundamenta iecit Ammonius, Alexandrinus, a vitae genere quod sectatus est, Saccas, cognominatus*/„Ammonius, un alexandrin, supranumit Saccas datorită modului de viață pe care l-a urmat, a pus temeliile mai sigure și mai cunoscute ale sectei eclecticice”.

¹⁸ Amintesc cel puțin opt Ammonius: 1) Ammonius din Alexandria supranumit *Lithotomos* („stone-cutter”), chirurg de secol III î.C., cel dintâi care a introdus cistotomia litoclastică; 2) un Ammonius de secol II î.C., gramatician, a compus comentarii despre Homer, Pindar, Aristofan, elev al lui Aristarh din Samotrace căruia, probabil, îi succede la conducerea Bibliotecii; 3) Ammonius din Atena, secol I d.C., filosof peripatetic, profesorul lui Plutarch; 4) Ammonius Saccas (amintit de Porfir în *VP* 20 alături de Origen platonicianul, nu creștinul - *Platonikoí mén 'Ammonios kai Origenis* - Porphyrii, *De vita Plotini*, în *Plotini Enneades*. Editit Ricardus Volkmann. Vol. I. Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, 1883, p. 26) „surnamed sack-carrier because his employment was carrying the corn”; 5) un contemporan cu Saccas, un Ammonius teolog creștin, episcop de Thmuis, autorul lucrării *Despre acordul între Moise și Isus*; 6) Ammonius fiul lui Hermeas, secolul V d.C., discipolul lui Proclus și profesorul lui Filopon, Simplicius, Olympiodor, Damascius; 7) Ammonius Grammaticus, gramatician din Alexandria în 398. După dărâmarea templelor păgâne din Alexandria se stabilește la Constantinopol unde va fi tutorele istoricului bisericesc Socrates Scholasticus (Charles Anthon, *A New Classical Dictionary of Greek and Roman Biography, Mythology and Geography*. New York, Harper&Brothers, Publishers, 1860, pp. 52-53) și 8) un Pseudo-Ammonius descoperit după un manuscris arab de la Biblioteca Sainte-Sophie semnalat întâia dată în 1958 și denumit *Cartea lui Ammonius asupra opiniilor filosofilor*, un soi de doxografie în care sunt prezenți filosofi antichi cu texte despre creație, Creator,

bizară ca aceea de „Saccophor” dată unui filosof faimos precum Ammonius, ne întrebăm, în mod firesc, care este originea ei¹⁹. Numele de familie Σακκᾶς („purtătorul de sac”) a fost derivat din ocupația inițială a lui Ammonius și din care la început își câștiga existența. Scriitorii de mai târziu (în special Hierocles) l-au numit Θεοδίδακτος/*Theodidaktos* („cel instruit/învățat de Dumnezeu”)²⁰. Aflu astfel premisa de la care plec: printre misterele încă neexplicate ridicate de Ammonius se numără și cel al originii și semnificației poreclei sale: „Saccas”/„Sakkas”. Absentă din tradiția neoplatonică, porecla apare la Ammianus Marcellinus și la Teodoret, apoi în lexiconul *Suda*. Ammianus îl asociază pe *Saccas Ammonius Plotini magister* cu mai mulți gramaticieni alexandrini, sau se prea poate să fie o interpolare în textul lui Ammianus. În explicația numelui de familie al lui Saccas găsim o indicație cronologică valoroasă: se spune că Ammonius a trăit sub împăratul Commodus (177-192). Datarea este neașteptată deoarece știm că Ammonius încă era profesor în 242. Confuzia pare a avea în vedere martiriul lui Apollonius la Roma sub Commodus, Teodoret îl cunoștea prin intermediul lui Eusebiu (*Actis martyrii ipsius Apollonii apud Eusebium*) care

principiile universului, în general speculații neoplatoniciene și monoteiste, manuscrisul, de secol IX, e un text doxografic parafrizat din una sau mai multe surse grecești, direct sau din siriacă în arabă, alcătuit în cercurile apropiate lui al-Kindi, folosește ca sursă inclusiv *Refutatio omnium haeresio* atribuită lui Hipolit, manuscrisul e pus pe seama lui Ammonius Hermiae care se bucura de un mare prestigiu la arabi care-l cunoșteau ca discipol al lui Proclus și profesor al lui Ioan Filopon (Ulrich Rudolph, art. „Pseudo-Ammonius”, în *Dictionnaire des philosophes antiques*. Publié sous la direction de Richard Goulet. Tome 1: d’Abam(m)on à Axiothea [1], Paris: Editions du CNRS, 1989, pp. 170-171. Textul a fost editată de Ulrich Rudolph în 1989 împreună cu o traducere în germană și comentarii detaliate: *Pseudo-Ammonius, Die Doxographie des Pseudo-Ammonios: Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*. Edited by Ulrich Rudolph. Stuttgart: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1989. *Paulys Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft*, volume 1-2 (Aal-Apollokrates), herausgegeben von Georg Wissowa, J.B. Metzlerscher Verlag, 1894 amintește 24 de Ammonius (pp. 1861-1868), am selectat pe cei mai relevanți dintre ei.

¹⁹ L.-J. Dehaut, *Essai historique sur la vie et la doctrine d’Ammonius Saccas*. M Hayez. Imprimeur de l’Academie Royale, Bruxelles, 1836, pp. 63, 65.

²⁰ Friedrich Ueberweg, *History of Philosophy*. Volume I. Translated from the fourth German Edition by Geo. S. Morris. Charles Scribner’s Son, New York, 1909, p. 239.

vorbește în *Istoria bisericească* (V. 21. 2-5) și în colecția *Actis Martyrii*²¹, pierdută (*cujus opus de martyribus jamdudum intercidit*), despre un anume filosof Apollonius din Alexandria care suferise martiriul sub Commodus, iar *Actele* îl plasează sub porecla „Sakkeas”. Nu ar fi surprinzător, deși ipoteza nu poate fi verificată, dacă numele Ammonius Saccas ar proveni din confuzia, în mintea lui Teodoret, dintre mărturia lui Porfir, cunoscută de Eusebiu, despre Ammonius, învățătorul lui Origen, și mărturia lui Eusebiu despre filosoful alexandrin Apollonius cunoscut sub numele de Sakkeas²². De altfel, În *Martiriul Sfântului Apollonius*, apare chiar în titlu cum că Apollonius este τοῦ καὶ Σακκέα/toú kai Sakkéa/„cel numit Sakkea”/”also called Sakkeas” și în notă apare explicația: Sakkeas = „care poartă îmbrăcăminte din pânză de sac”, „ascet”, suntem deja în era creștină, “Apollonius, who was also known as Sakkeas, said”, și se

²¹ Eusebiu cunoștea varianta greacă a *Actului martiric* al lui Apollonius tradus după varianta latină. *Actul martiric* e descoperit în a doua jumătate a secolului XIX, varianta armeană de secol V este editată în 1874 și este tradusă în engleză în 1894 (*The Apology and Acts of Apollonius and Other Monuments of Early Christianity*. Edited with a General Preface, Introductions, Notes by F.C. Conybeare, London, Swan Sonnenschein&Co. New York: MacMillan&Co., 1894), originalul este în latină. „Totuși, unele dificultăți rămân. Astfel, în versiunea greacă, Sfântul Apollonius este «Apollos, cel numit și Sakkeas», ceea ce este o confuzie cu Apollos, contemporanul Sfântului Apostol Paul cunoscut din *Faptele Apostolilor*, 18, 24 și din 1 *Corinteni* 3, 5, în timp ce, în versiunea armeană, mai veche, este numit corect: Apollonius. În versiunea armeană Apollonius nu apare ca roman, apare ca alexandrin. În textul grec, așa cum îl avem azi, Tigidius Perennis, judecătorul Sfântului Apollonius, *praefectus praetorio* la Roma între 180-185, apare ca proconsul în Asia Proconsulara, fapt care nu corespunde adevărului istoric” - Ioan Rămureanu, „Introducere” la *Martiriul Sfântului Apollonius*, p. 90, în *Actele martirice*. Studiu introductiv, traducere, note și comentarii de Ioan Rămureanu, EIBMBOR, București, 1982, drept care traducerea românească înlocuiește Apollos cu Apollonius. *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, ed. Fr. Halkim., t. I, Société des Bollandistes. Bruxelles, 1957, p. 52 consemnează: „Apollonius (*an Apollos ap. qui et Saccas?*) m. Romae sub Commodo - April. 21; Iul. 23 (?)”.

²² Richard Goulet, art. „Ammonios dit Saccas”, în *Dictionnaire des philosophes antiques*. Publié sous la direction de Richard Goulet. Tome 1, 1989, pp. 167-168.

precizează în nota 4 cum că „sakkeas” este, probabil, o variantă a cuvântului grecesc „sakkas” care înseamnă „purtător de sac” sau „ascet”²³.

Să vedem ce ne spun cei vechi, cu precizare că Porfir nu amintește niciodată porecla „Saccas”, încât, dacă ea ar fi existat, ar fi fost cel mai îndreptățit să o transmită, cel dintâi, motiv pentru care Porfir nu interesează în mod deosebit în cercetarea de față.

Dintre mărturiile despre viața lui Ammonius doar cea a lui Ammianus Marcellinus este demnă de crezut pentru că istoricul, la origine grec născut în Antiohia este, probabil, singurul care prezintă garanția de obiectivitate când declară că Ammonius venea din cartierul Brucheion, un cartier bogat al Alexandriei, și era „Ammonius Saccas (Saccas Ammonius)”²⁴. O mică paranteză are în vedere ordinea numelor, după cum sesizează Charrue. Traducerea în limba română trece lejer, nu și corect, peste lucrul acesta, doar că în original ordinea este „Saccas Ammonius”, nu invers, este *Saccas Ammonius Plotini magister*, ordine păstrată și de traducerea în limba engleză - „Saccas Ammonius, the teacher of Plotinus”²⁵. Chestiunea devine interesantă. Dovezile lui Ammianus și ale lui Teodoret din Cir au fost analizate într-un articol al lui Dörrie unde se spune că porecla „Sakkas” vine doar din mărturia lui Teodoret și din textul extrem de stângaci al lui Marcellinus, încât este curios să-l vedem pe acest Ammonius printre gramaticieni²⁶. Dörrie este de părere că sintagma *Plotini magister* nu este la locul ei alături de gramaticieni celebri și, prin urmare, anulează și amendează cuvintele „Saccas” și *Plotini magister* ca o interpolare a unui necunoscut scriptor/copist. Apoi, e de presupus că Ammonius Sakkas era mai faimos pe vremea lui Ammianus decât fostul elev al lui Aristarh, Didymus Chalcenterus („cel cu măruntaie de aramă”, poreclă pe care a va avea și Origen, creștinul), destul de probabil uitat la acea vreme. În plus, ordinea cronologică în enumerare nu este în regulă, sunt amintiți

²³ *The Acts of the Christian Martyrs*. Introduction, Texts and Translations by Herbert Musurillo. Oxford University Press, 1972, pp. 90, 91. „Cel numit și Sakkeas” apare și în varianta românească a *Martiriului Sfântului Apollonius*, pp. 93, 96, 99.

²⁴ Jean-Michel Charrue, „Ammonius et Plotin”, în *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 102, nr.1, 2004, pp. 73, 101.

²⁵ Ammianus Marcellinus, *Roman History*. Volume II. With an English Translation by John C. Rolfe, Harvard University Press, London, 2000, pp. 304, 305.

²⁶ Heinrich Dörrie, „Ammonius der Lehrer Plotins”, în *Hermes*, vol. 38, Beilage 3, 1955, p. 466-467.

pe rând Aristarh, Herodian, Ammonius Sakkas, corect ar fi fost ca Didymus să fie trecut înaintea lui Herodian iar Sakkas să fie ultimul. În fine, epitetului „Sakkas” poate fi considerat jignitor așezat înaintea lui „Ammonius”, el apare de regulă după, este însă inutil deoarece „Ammonius” este identificat cu indicația *Plotini magister*, caz în care, dintre ocurențele „Sakkas” și „Plotini magister”, una este de prisos. Dörrie crede că ocurența „Saccas” ar trebui ștersă, ea constituinde-se într-un comentariu deliberat răuvoitor al unui cititor/copist cârcotaș, iar dacă ocurența rămâne, atunci Dörrie are dreptate să-l considere pe Teodoret drept primul și singurul martor pentru porecla „Sakkas”. Dörrie respinge opiniile lui Seeberg²⁷ și Benz²⁸ drept „weit phantasievoller als die antike Legenden-Bildung”²⁹, nu discută despre derivarea lui „Sakkas” cu excepția faptului că nu se găsește niciodată în altă parte ca „Beiname”. Prin urmare, susține că referințele lui Teodoret și Ammianus (singurele care pomenesc porecla „Sakkas”) nu sunt credibile, Teodoret, sugerează Dörrie, a inventat porecla pentru a discredita pe fondatorul neoplatonismului, principalul rival al creștinismului, iar un cititor/copist ulterior a interpolat în textul lui Marcellinus pe „Saccas Ammonius” astfel încât să transfere o aluzie de la Ammonios gramaticianul la acel Ammonius numit de Teodoret „Sakkas”. Mărturia puțină a lui Teodoret este: în timpul împăratului Commodus, „Ammonius, supranumit Sakkas (ἐπίκλην Σακκᾶς/*epiklen Sakkas*), a renunțat la a mai căra saci cu cereale pentru a îmbrățișa viața de filosof”/*Ammonius cognomento Saccas, relictis saccis in quibus frumenta*

²⁷ Erich Seeberg, „Ammonius Sakkas”, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Dritte Folge XII. LXI Band. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, Jahresband, 1942, pp. 140-141: care este numele gramatical al lui Sakkas, purtătorul de sac? Faptul este probat în adaosul explicativ al lui Teodoret care s-a dorit a fi răutăcios. Purtătorul de sac sau purtătorul de barbă, de scut se numește Sakkophoros. Pesemne că Teodoret citește Sakkas ca „haină” de sac și i-a dat porecla „purtător de sac” din cauza mantiei sale (prima variantă mă interesează, celelalte două sunt inventariate).

²⁸ Seeberg și Dörrie susțineau, mai mult decât improbabil, că „Sakkas” nu ar fi altceva decât elenizarea lui Śākyamuni, unul dintre epitelele lui Buddha, prin urmare Ammonius a fost un călugăr budist misionar venit la Alexandria pentru a-și răspândi învățăturile, un indian printre egipteni - Ernst Benz, „Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie”, în *Abhandlungen der Geistes-und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 1951, nr. 3. Eds. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, pp. 30-34.

²⁹ Heinrich Dörrie, „Ammonius der Lehrer Plotins”, p. 440.

*circumferabat, philosophicae vitae se tradidit*³⁰). Chestiunea este: pare complet inutil să dai cuiva, care a murit de aproape 200 de ani, o poreclă denigratoare. În acest caz, lucrurile au sens doar dacă porecla „Sakkas” era deja cunoscută. Dacă este corectă explicația „purtător de sac”/sakkas, atunci porecla nu ar trebui să vină de la un adversar, ci mai degrabă de la un admirator care a vrut să folosească această poveste edificatoare pentru a clarifica faptul că o persoană talentată se poate ridica din adâncurile sărăciei pentru a deveni cel mai înalt filosof al vremii lui (paralela cu Epictet ar fi atunci dublă: Epictet s-a născut sclav și, de asemenea, nu a scris nimic). Iar dacă porecla lui Ammonius are aceeași semnificație ca și cea de „saccophorus”, ea dovedește două lucruri: unul, în întregime în favoarea celui care, în ciuda profesiei sale, a știut să se ridice la primul rang al gânditorilor; celălalt, în favoarea Muzeului care a răspândit iluminarea la toate clasele locuitorilor Alexandriei: Ammonius „Saccophorus” este o dovadă că și cei de jos puteau fi familiarizați cu studiile. De regretat este faptul că anticii nu au distins întotdeauna filosofii cu același nume, Ammonius în cazul de față, printr-un oarecare epitet. Această atenție din partea lor ne-ar fi scutit de discuții inutile. Metoda lui Ammonius era cea a celor mai mari oameni ai antichității: el comunica liber gândurile sale discipolilor săi, le trezea și le discuta pe ale lor și le deschidea doar succesiv comorile științei sale. Era convins, asemenea lui Pitagora și Platon, că anumite adevăruri nu puteau fi încredințate decât discipolilor deja avansați, simțea, asemenea lui Socrate, dificultatea de a fi înțeles de generațiile care nu sunt capabile să formuleze întrebări care să le risipească îndoielile, prin urmare, nici nu a lăsat vreun text scris³¹.

Un istoric al religiilor scrie sec: Ammonius „a trăit în Alexandria, devenind din hamal filosof”³², după ce înainte vreme Tennemann vorbea despre originea umilă a lui Ammonius obligat să-și câștige traiul ca hamal

³⁰ Theodoret Episcopi Cyrensis, *Graecarum affectionum curatio*. Ad Codices Manuscripto Recensuit Thomas Gaisford. Oxonii, E Typographeo Academico, 1839, p. 259. Vezi și Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*. Text critique, introduction, traduction et notes de Pierre Canivet, Les Éditions du Cerf, Paris, 1958, p. 276.

³¹ Jacques Matter, *Essai historique sur l'École d'Alexandrie*. Tome I. Paris, F.G. Levrault, 1820, pp. 305-306, 310.

³² Alfred Bertholet, *Dicționarul religiilor*. Ediție în limba română de Gabriel Decuble. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1995, p. 16.

și care, apoi, întemeiază o școală care împacă pe Aristotel cu Platon³³. Tennemann trimite la C. Fr. Roesler³⁴ în care citim că vechii Doctori ai Bisericii au fost acuzați de platonism de mulți și diverși autori, că sub conducerea fie a unui anume Potamon³⁵ (din Alexandria, filosof eclectic, a trăit înainte de Augustus și după el, alt Potamon decât cel menționat de Porfir în VP 9), fie mai degrabă a lui Ammonius Saccas, a apărut și s-a răspândit o anumită familie unică de filosofi pe care o numesc eclectică sau *novos Platonicos*, școală care a indus bunii Părinți în felurite erori, în fraude și în diverse tipuri de superstiții și întreaga Biserică a fost afectată de multe alte necazuri. În cele din urmă, Eunapius³⁶ nici măcar nu începe această succesiune/διαδοχην/*diadochin* a școlii eclectice cu Ammonius ci cu Plotin, și face o mențiune onorabilă despre un anume Ammonius, profesorul lui Plutarh (nu de Saccas este vorba întrucât acesta nu ar fi putut fi profesorul lui Plutarh, autorul *Vieților paralele*). Dar înainte de a începe, Roesler îi cere iertare lui Plotin afirmând: „altfel că nu ar fi putut începe cu nimeni altul nici mai sigur, nici mai potrivit. Să judece cititorii cât de mult salvează toate aceste lucruri noul tip de filosofie instituit de Ammonius Saccas și discipolii

³³ Wilhelm Gottlieb Tennemann, *A Manual of History of Philosophy*. Translated from the German by Arthur Johnson, Oxford: D.A. Talboys, 1832, pp. 186-187. Un alt autor ne spune că Potamon a căutat să împacă doctrina stoicilor cu doctrina lui Aristotel și că nu a admis *ideile* lui Platon - Joseph Marie Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie: considérés relativement aux principes des connaissances humaines*. Tome III. Paris, Alexis Eymery, Libraire, 1823, p. 142.

³⁴ Christian Friedrich Roesler, *Dissertatio Historica de Commentitiis Philosophiae Ammonianae Fraudibus et Noxis*. Tubingae, Literis Schrammianis, 1786, pp. 4, 5, 18.

³⁵ *Suida Lexicon*. Edidit Ada Adler. Pars IV. Π-Ψ. Editio Stereotypa Editionis Primae (MCMXXXV). K.G. Saur, München-Leipzig, 2001, 2126/p. 181: „Ποτάμων ὁ Ἀλεξανδρεὺς/Potámon o Alexandréys/„Potamon din Alexandria, filosof, a trăit înainte de Augustus și după el”. Diogenes Laertios spune că „nu cu mult în urmă a fost introdusă școala eclectică de către Potamon din Alexandria”, Diogenes moare în 240 d.C., este contemporan cu Ammonius - Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*. Traducere de C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, ediție îngrijită de Bogdan Olaru. Editura Polirom, Iași, 1997, I, 21/p. 68.

³⁶ Philostratus and Eunapius, *The Lives of the Sophists*. With an English Translation by Wilmer Cave Wright. London: William Heinemann; New York G P. Putnam's Sons, 1922, p. 347.

săi”³⁷! Iar Hegel, chiar dacă nu agreează modul de a face istorie a filosofie practicat de Tennemann, apelează masiv la informațiile acestuia: „Ammonius Saccas (purtătorul de sac) este amintit ca unul dintre primii și cei mai vestiți dascăli ai acestei școli. El a murit în anul 243 p.C. Dar de la el nu avem scrieri; și nici despre filozofia lui nu ne-au parvenit informații”³⁸.

Un argument, reiau chestiunea, pentru interpolare este și ordinea numelor³⁹ la Ammianus - Saccas Ammonius. Este dificilă și ipoteza lui Dörrie după care interpolatorul a introdus cuvintele în ordine greșită dar a folosit un nume care, în opinia lui Dörrie, fusese inventat de Teodoret și pentru care nu avem alte dovezi. Dörrie crede că porecla „Saccas” ar trebui eliminată din textul lui Ammianus deoarece precede pe „Ammonius”, și primul lucru de observat⁴⁰ este că sintaxa lui Teodoret nu necesită ca „Saccas” să urmeze lui „Ammonius” (ordine pe care *Suda* o păstrează), o astfel de acțiune presupunând că știm care ordine este corectă. Ordinea ciudată a numelor ar mai putea fi explicată și prin aceea că ar indica pe care Ammonios Ammianus îl avea în minte, anume pe Ammonius „Saccas”/„purtătorul de sac”. Nu este deloc imposibil ca Ammianus să reproducă o sursă grecească în care citește - o *Sakkas Ammonios*, unde „sakkas” a fost inițial un substantiv atributiv adoptat ca nume de familie sau ca poreclă pe care Porfir a suprimat-o în interesul apărării strămoșilor săi neoplatonici. Pe de o parte, dacă acest lucru este corect, argumentele lui Seeberg cu privire la etimologia numelui trebuie respectate și raționamentul său depinde de afirmația potrivit căreia cuvântul „sakkas” nu poate fi, etimologic, plasat într-un context grecesc. Dacă, totuși, se poate demonstra că acest cuvânt, deși necunoscut în greaca literară, este o formă

³⁷ Christian Friedrich Roesler, *Dissertatio Historica*, p. 18.

³⁸ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*. Vol. II. Traducere de D.D. Roșca. Editura Academiei RPR, București, 1964, p. 163.

³⁹ Dodds nu este deloc convins: „Nu cred că ordinea cuvintelor dovedește orice. Cât despre foarte ciudata poziție a lui Ammonius în această listă, este imposibil să decidem dacă este eroarea autorului sau cea a unui interpolator ulterior. Nu cred că este sigur să presupunem că eroarea se datorează interpolării - E.R. Dodds, „Numenius and Ammonius”, în *Les Sources de Plotin. Entretien sur l'antiquité classique*. Publiés par Olivier Reverdin. Tome V. Fondation Hardt. Genève, 1960, p. 45.

⁴⁰ Elizabeth DePalma Digeser, *A Threat to Public Piety. Christians, Platonists, and the Great Persecution*. Cornell University Press. Ithaca and London, 2012, p. 40.

demotică, dispăre întregul caz pentru a apela o etimologie atât de îndepărtată pe cât sugerează Seeberg. De fapt, dovezi, ușoare, dar suficiente, sunt disponibile pentru a ilustra prezența cuvântul „sakkas” în greaca demotică, cuvânt care se traduce prin „fabricator sau purtător de sac”⁴¹.

4. „Tribona”/τριβωνα - mantia de filosof

„Așadar, sub influența acestui dascăl (Ammonius - n.m.), într-o vreme când purta încă îmbrăcăminte obișnuită, Heracla⁴² a lepădat-o și a îmbrăcat mantaua de filosof pe care o poartă și azi”⁴³. Eusebiu spune despre Heracla că „a dus o pilduitoare viață de filosof și de ascet”⁴⁴ (*pleistên biou philosophou kai askêseôs apodeixin paraschôn*), că a aruncat îmbrăcăminte obișnuită și a îmbrăcat o haină de filosof, *philosophon analobon schema*” a philosophic garb”⁴⁵. Înainte vreme „s-a distins în mod deosebit Iustin (Martirul și Filosoful - n.m.), care vestea cuvântul lui Dumnezeu purtând toga de filosof”⁴⁶ / Ιουστίνος, ἐν φιλοσόφου σχήματι/*Ioustínos, en philósophoy schemati*” in the garb of philosopher he served as ambassador of the word of God”⁴⁷. O traducere mai veche ne spune că Heracla, după cum mai înainte se folosisse de o haină obișnuită (“used a common dress”), a

⁴¹ J. C. Hindley, “Ammonios Sakkas. His Name and Origin”, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, nr. LXXV Band, 1964, pp. 333-334.

⁴² Eusebiu spune Origen l-a aflat pe Heracla „alături de dascălul de științe profane”/διδασκάλω τῶν φιλοσόφων μαθημάτων/*didaskálo tón philósophon mathemáton*”the teacher of philosophy”, profesorul fiind Ammonius Saccas - Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*. Traducere, studiu, note și comentarii de T. Bodogae, EIBMBOR, București, 1987, VI. 19. 14/p. 244.

⁴³ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, VI. 19. 13/p. 24; Eusebius, *The Ecclesiastical History*. With an English translation by J.E.L. Oulton. Volume II. London: William Heinemann LTD, Harvard University Press, 1942, VI. 19. 13/pp. 62-63.

⁴⁴ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, VI. 3. 2/p. 227.

⁴⁵ Eusebius, *The Ecclesiastical History*. Volume II, 1942, VI. 3. 2/p. 16; VI. 19. 14/pp. 62-63; σχήμα/*schema* înseamnă și „haină”, „manta”, „a philosophic garb”, cu trimitere la mantaua distinctivă a filosofilor greci, *pallium* în latină - nota 1/p. 63.

⁴⁶ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, IV. 11. 8/. p. 154.

⁴⁷ Eusebius, *The Ecclesiastical History*. With an English translation by Kirsopp Lake. Volume I. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam’s Sons, 1926, IV.11, 8/pp. 330-331.

aruncat-o deoparte și, asumându-și obiceiul filosofilor ("the habit of philosophers") de a purta manta/togă, o păstrează până astăzi (de unde se poate conchide că la acea vreme clerul nu avea un astfel de obicei filosofic pe care însă îl va păstra Heracla ajuns presbiter al Alexandriei, și apoi episcop și care va purta în continuare mantaua/toga de filosof). "The habit of philosophers" era *pallium*-ul sau mantia/toga de filosof, însemnul obișnuit al filosofilor greci, o haină diferită de cea pe care o purtau grecii obișnuți, una pe care o mai păstrau acei creștinii care înainte de convertirea lor fuseseră pretinși filosofi, lucru pe care îl afirmă Eusebiu și despre Iustin Martirul⁴⁸.

O altă explicație a poreclei „sakkas” a fost sugerată de Langerbeck și, independent de el, de Puech. Să vedem ce spun.

Langerbeck⁴⁹ susține că dacă pornim de la sensul obișnuit al lui „sakkos” = „pânză aspră” sau „veșmânt aspru”, este firesc să interpretăm „sakkas” ca desemnând un filosof ascet, „purtător de haină din pânză de sac”/„sakkos”, doar că era cam neobișnuit pentru un platonician să poarte tribonul cinicilor. Că școala lui Ammonius s-a distins printr-o ținută vestimentară deosebită o dovedește Eusebiu cu episodul Heracla care îmbracă mantia de filosof (*Istoria bisericească*, VI. 19. 14), iar *cilicium* este echivalentul lui „sakkos”. Cuvântul „sakkas” nu înseamnă doar „sac”, ci și „mantie făcută din păr de capră” (*saccus/cilicinus* sau *cilicium*), o mantie/tribon care este confecționat din pânză de sac. Prin urmare, cuvântul ar putea desemna și purtătorul unui *cilicium* sau al mantiei/tribona/τριβωνα (mantie urâtă, uzată, *pallium* în latină), tribona fiind haina preferată a stoicilor și cinicilor. Dar de când Socrate, potrivit lui Platon, purta tribona⁵⁰, pare cu totul posibil ca un platonician ascet să

⁴⁸ *The Ecclesiastical History* of Eusebius Pamphilius. Translated from the Greeg by C.F. Crusé. With notes selected from the edition of Valesius. London: Henry G. Bohn, 1851, VI. 19. 14/pp. 225-226; nota 2/pp. 225-226.

⁴⁹ Hermann Langerbeck, "The Philosophy of Ammonius Sakkas and the Connection of Aristotelian and Christian Elements Therein", în *Journal of Hellenic Studies*. Volume LXXVII, part I, 1957, p. 68.

⁵⁰ Platon, *Protagoras*, 335d/p. 451: „după ce m-am ridicat, Callias mă apucă cu dreapta de mână iar cu stânga de mantia (τριβωνος/tribonos) aceasta”, în Platon, *Opere*, I. Traducere, note introductive și note de Șerban Mironescu. Editura Științifică, București, 1983. La fel în *Banchetul*, 219b/p. 162. Traducere, studiu

poarte această săracă piesă de îmbrăcăminte și să dobândească astfel porecla „Sakkas”, și dacă Porfir nu ne-a spus nimic despre acest lucru nici nu e de mirare, nu trebuia să medieze nimic, porecele potrivite sunt cele mai persistente. Avem însă a face o diferență între „purtător de mantie/tribona” și „purtător de saci” (cu cereale), varianta doi poate fi în mod deliberat răuvoitoare din partea episcopului creștin Teodoret. Drept este și că nici o mărturie nu probează că filosoful necunoscut a fost un platonician, ba pentru cei care se numeau filosofi, o manta ponosită era ceva prea obișnuit pentru ca identificarea să fie asigurată numai pe baza tribonei, după cum încercările de a deriva etimologic numele „Sakkas” dintr-unul non-grec pentru a face din Ammonius un adept al unei religii orientale nu mai are nevoie de respingere⁵¹. Cum numele de familie „Saccas” apare la Ammianus, Teodoret și de trei ori în *Suda* și cum ultimele trei referințe se revendică de la Teodoret, urmează că numele este atestat de doar două ori, „Saccas” este plasat gratuit înaintea lui „Ammonius” la Ammianus (de unde și prezumția de interpolare a lui Dörrie), încât Teodoret rămâne singura noastră sursă. Teodoret avansa cognomenul ca dovadă a originii umile a lui Ammonius ca „purtător de saci”. Cu toate acestea, cu greu ar fi putut inventa numele numai cu scopul de a batjocori destinatarul, de aceea s-a presupus că numele se referă la mantia unui filosof, la un *cilicium/tribona*, iată o explicație probabilă deși detaliul nu se găsește în nicio lucrare cunoscută a Porfir care nici nu confirmă că Ammonius era din cartierul Bruchion din Alexandria⁵².

O altă explicație propune Puech în intervenția sa din *Les Sources de Plotin. Entretien sur l'antiquité classique*⁵³, o explicație legată de practicile monahismului creștin primar. Cineva, un „saccophor”, poartă o haină grosolană din „pânza de sac” sau „cămașă de păr” în spirit de smerenie și sărăcie, pentru practici de mortificare. A purta *σάκκος/sákkos*, *saccus cilicinus* era un obicei adesea atestat printre practicile monahismului creștin din primele secole creștine. Putem oare presupune că un atare obicei ascetic a atras porecla „Saccas” lui Ammonius? Puech propune o astfel de

introduktiv și note de Petru Creția. Editura Humanitas, București, 2011: „m-am vârat sub vechea lui manta (τρίβωνα/tribona)”.

⁵¹ Hans-Rudolf Schwyzer, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, pp. 83–84.

⁵² Frederic M. Schroeder, „Ammonius Saccas”, în *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, p. 520.

⁵³ E.R. Dodds, „Numenius and Ammonius”, în *Les Sources de Plotin*, pp. 45–46.

interpretare, cu rezerve însă, pentru că Σακκοφόρος/*Sakkophóros* („ Purtător de haină de sac”) și σακκοφορεῖν/*sakkophoreín* („a îmbrăca haina de sac”) sunt termeni pe care îi aflăm în mai multe legi imperiale de secol IV îndreptate împotriva maniheilor acuzați că încearcă să-și ascundă identitatea sub masca unei vieți ascetice, acuzați că se ascund sub numele înșelătoare de Apostolici sau Apotactici cu care sunt asociați așa-numiții Saccophori⁵⁴ (menționați în lista sectelor eretice interzise de Teodosie II și Valentinian în 428 d.C⁵⁵), denominații care vizează în acest caz oameni spirituali sau tipuri de călugări care practică un ascetism scandalos și suspectat de heterodoxie. Creștinii purtau „pânză de sac” și nu făceau paradă de ascetism în felul în care verbul τριβωνοφορεῖν/*tribonophoreín* („a purta mantia uzată”) era aplicat filosofilor păgâni, în speță maniheilor, chiar dacă utilizarea cuvântului σακκοφόροι/*sakkophóroi* pentru a descrie un comportament al sectei indica, fără îndoială, o tendință ascetică în

⁵⁴ The *Panarion* of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46). Second edition, revised and expanded. Translated by Frank Williams. Brill. Leiden•Boston, 2009, „Letter of Accacius and Paul”, *Prooemium* I, pp. 6-7. Cuvântul „saccophor” apare în Răspunsul lui Epifanie către prezbiterii Acachie și Paul cu privire la scrisoarea celor doi către Epifanie în legătură cu scrierea unei ereziologii, ceea ce Epifanie și face în *Panarion*.

⁵⁵ W.M. Calder, *Anatolian Studies* presented to Sir William Mitchell Ramsey. Edited by W.H. Buckler&W.M. Calder. Manchester: at the University Press. London, 1923, pp. 72-73. În ceea ce privește doctrinele saccophorilor și afinitățile lor cu alte secte, dovezile sunt puține și confuze. Timotei presbiterul (secolul VI) ne spune că erau numiți și hidroparastate deoarece foloseau doar apa ca sacrament. Saccophorii și hidroparastații, plus multe alteerezii, sunt menționați în lista sectelor interzise de Teodosie II și Valentinian în 428 d.C., iar menționarea separată ar părea să distingă cele două secte. În *Codex Iovstianovs* (Recensvit. Pavlv Krevger. Berolini. Apvd Weidmannos, 1877, p. 75) citim: *Ariani et macedoniani, pneumatomachi et apollinariani et novatiani sive sabbatiani, eunomiani, tetraditae sive tessarescaecatitae, valentiniani, papianistae, montanistae seu priscillianistae vel phryges vel pepuzitae, marcianistae, borboriani, messaliani, eutyctitae sive enthusiastae, donatistae, audiani, hidroparastatae, tascodrogitae, batrachitae, hermeiecciani, photiniani, pauliani, marcelliani, ophitae, encratitae, apotactitae, saccophori et, qui ad imam usque scelerum nequitiam pervenerant, manichaei nusquam in Romano solo conveniendi orandique habeant facultatem*, toate aceste secte, întrucât „atinseseră cel mai jos nivel de răutate în crimele lor, nu ar trebui să aibă nicio ocazie să se întâlnească sau să se roage nicăieri pe pământul roman” - cartea 1, secvența 1.5.0. *De haereticis et manichaeis et samaritis* enumeră la 1.5.5 sectele interzise.

cadrul acesteia⁵⁶. Clement Alexandrinul ne spune că profetul Isaia „de multe ori se acoperea chiar cu sac, haina smereniei” [*saepe autem sacco (saccum/sakkon) quoque utebatur, quod est indumentum humilitatis*]⁵⁷. La fel cum „împăratul cetății aceleia (Ninive - n.m.) și boierii ei, îmbrăcând deopotrivă sacul (*sakkophorías*), au stăruit în post și rugăciune, izbutind, cu aceasta, ca cetatea lor să nu fie distrusă”⁵⁸. La fel citesc în Ioan Gură de Aur: *Prædicaverunt enim jejunium, et a minore ad maximum usque sacco esse induerunt (σασκφοροῦσας/sakkophoróusas)* / „au propovăduit postul și, de la cel mai mic până la cel mai mare, s-au îmbrăcat în sac”⁵⁹.

Două exemple de „paradă ascetică” acum; „Am cunoscut în Ierusalim o fecioară care șase ani a purtat sac (*σασκφοροῦσαν/sakkophoróusan*) și a trait închisă, neprimind nimic din cele ce-i puteau pricinui vreo plăcere. La urmă, prinsă de o mândrie covârșitoare, sfârși prin a cădea”⁶⁰; *pauci imo sunt qui ad Dei regulam mores component, sed ut hominibus placeant ita se gerunt, cilicium (σασκφοροῖαν/sakkophoróian) publice gestant, coma sunt intonsa, jactanter incedunt, nempe apud homines bona sua opera ostentantes, et sancti vocari volunt, atque ab omnibus adorari* / „puțini sunt cei care trăiesc după rânduielele lui Dumnezeu, ci se comportă în așa fel încât să fie plăcuți oamenilor, purtând sac în public (*cilicium publice gestant*), având părul netuns și umblând cu laudă, arătându-și faptele bune oamenilor și dorind să fie numiți sfinți și adorați de toți”⁶¹. Problema este dacă termenul „Saccophor” așa cum apare în enumerarea de mai sus poate fi aplicat unei secte în felul în care putem presupune că uni creștinii pre-constantinieni fuseseră înregistrați ca un *collegium saccariorum*, o breaslă de cărători de saci

⁵⁶ *Anatolian Studies*, p. 74.

⁵⁷ Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, în Clement Alexandrinul, *Scrieri I*. Traducere, introducere, note și indici de pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1982, II. 112.3/p. 294. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, II. X. 80, col. 531-532, în J.-P. Migne, *PG*. Tomus VIII, Paris, 1857.

⁵⁸ Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, 107, 2/p. 218. Traducere și note de pr. prof. Olimp N. Căciulă, în *Apologeți de limbă greacă*, vol. 2, EIBMBOR, 1980.

⁵⁹ Iohannis Chrysostomi, *Homilia in poenitentiam ninivitarum*, col. 425-426, în J.-P. Migne, *PG*, Tomus 64, Paris, 1862.

⁶⁰ Paladie, *Istoria Lausiacă*. Traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae. EIBMBOR, București, cap. 28 („Despre fecioara căzută”)/p. 68.

⁶¹ Eusebius Alexandrinus, *Sermones*, 22. 6, col. 459-460, în J.-P. Migne, *PG*, Tomus 86, Paris, 1865.

din Laodiceea, așa cum par să fi fost organizați ca o breaslă de vopsitori de purpură la Hierapolis. Breslele păgâne de σακκοφόροι sunt menționate deja în inscripțiile din Panormus și Cyzic⁶².

La Boethius putem întârzia altfel asupra chestiunii, totul pleacă de la veșmintele „Doamnei Filosofie”: „Veșmintele ei erau făcute dintr-o indestructibilă materie desăvâșită, cusute cu fire nespuse de subțiri, cu măiestrie ingenioasă; după cum mi-a spus apoi, le țesuse ea însăși cu mâinile ei. [...] În partea cea mai de jos a lor era brodat un Π, iar în partea cea mai de sus un Θ (*Harum in extremo margine Π Graecum, in supremo uero Θ*) și între cele două litere se distingeau trepte, asemenea unei scări, prin care se urca de la litera de jos la cea de sus”⁶³. „Theta” (Θ) de pe veșmântul „Filosofiei” pare să-i fie sugerat lui Boethius de „theta” de pe propriu-i veșmânt (manta) purtat pe când era închis, manta făcută din țesătură/pânză de sac. Despre ce este vorba? Prudentius din Troyes, într-un atac la adresa tratatului *De praedestinatione* al lui Eriugena, așază la fiecare fragment cenzurat din Eriugena câte o „theta”, semn prin care erau marcați cei condamnați la moarte. Prudentius ne spune în prefață că va indica citatele preluate din Eriugena nu numai prin numele autorului, ci și prin „theta” cu care în trecut erau marcate persoanele condamnate la moarte (*quae Graece dicitur Theta quam sententiis capitalibus damnandorum aliqui praescribere solebant*⁶⁴). În consecință, un deținut asupra căruia a fost decretată pedeapsa cu moartea, trebuia să poarte haine de închisoare marcate cu litera a opta a alfabetului grec, cu litera Θ de la *thanatos* (θάνατος), literă menită fie să-i sporească sentimentul de umilință, fie să-i protejeze pe călăi de identitatea greșită a victimei lor. O aluzie timpurie la această practică apare într-una din epigramele lui Martial (epigrama VII, 37, 2) care stabilește că acesta era obiceiul roman cu privire la cei condamnați la moarte.

⁶² W.M. Calder, „Epigraphy of Anatolian Heresies”, în *Anatolian Studies*, pp. 73-74. Calder menționează în nota 1/p. 74: „Dr. Darwell Stone, căruia îi datorez aceste referințe, îmi spune că nu cunoaște nicio apariție a termenului σακκοφόρος la Sfinții Părinți, cu excepția numelui sectei”, iar referințele vizează ocurențele Σακκοφορία și σακκοφορεῖν.

⁶³ Boethius, *Consolarea Filosofiei*. Traducere de Otniel Vereș. Editura Polirom, Iași, 2011, p. 45.

⁶⁴ Prudentius de Troyes, *De praedestinatione contra Eriugenam*, col. 1012 B, în J.-P. Migne, *PL*, vol. 115, Paris, 1852.

5. Ammonius din cartierul Brucheion

Alexandria, centrul unui imens comerț, a devenit noua metropolă a științei și Atena părea să reînvie în Muzeu⁶⁵. Ce ne spune Ammianus? Că „Alexandria [...] a avut o mare dezvoltare. Hărțuită îndelung de dezbinări lăuntrice, după mulți ani a ajuns pe timpul împăratului Aurelianus la războaie interne de exterminare. Zidurile i-au fost dărâmate și distrus în cea mai mare parte cartierul care se numea Bruchion (*quae Bruchion appellabatur*), domiciliu îndelungat al unor oameni iluștri. De aici au fost originari Aristarchus [...], Herodianus [...], Ammonius Saccas, profesor al lui Plotinus (*et Saccas Ammonius, Plotini magister*)”⁶⁶, pe scurt, *Ammonius philosophus qui Saccas vocat* locuia în cartierul Brucheion, *domicilium praestantium hominum*. Îmi pare că Bruchion este cuvântul cel mai important din textul lui Ammianus, să vedem și de ce.

Toți cei care contestă originile scito-persane-indiene ale lui Ammonius pun accent pe faptul că acesta era din cartierul Brucheion din Alexandria, cartierul regal al orașului, locuit în mare parte de greci, și mai invpocă drept argument faptul că numele „Ammonius” era comun multor egipteni. Cunoscut și sub denumirea de Piruchium, Pyruchaeum, Bruchium sau Broucheion (Βρουχέϊου/*Broucheïou*), sau Districtul „grec”, Cartierul Regal a fost de la început locul palatelor Ptolemeilor. Aici se aflau casele de lux ale curtenilor greci, ambasadori, cei mai înalți generali ai armatei. În epoca romană, Cartierul Regal era sediul celor înalților administratori romani și al celor care căutau prestigiu de pe urma Romei. Marea Bibliotecă a lui Alexandru făcea parte din Complexul Muzeal din Cartierul Bruchiom (o bibliotecă mai mică era în Templul lui Serapis). Complexul muzeal principal conținea 128.000 de lucrări distincte din Grecia, Roma, Mesopotamia și alte mari culturi antice, făcându-l cea mai mare bibliotecă din lumea antică (Marc Antonius i-a oferit Cleopatrei biblioteca din Pergam pentru a înlocui volumele distruse în timpul ocupației orașului de către Iulius Cezar). Tot aici a fost Muzeul și școlile medicale și științifice renumite în întreaga lume, până la revoltele de la sfârșitul secolelor III și IV când sectele creștine au distrus bibliotecile

⁶⁵ Joseph Marie Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie: considérés relativement aux principes des connaissances humaines*, p. 132.

⁶⁶ Ammianus Marcellinus, *Istoria romană*. Studiu introductiv, traducere, note și indice de David Popescu. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, cartea XXII. 16. 15-16/p. 322.

„păgâne” ale anticilor, distrugerea fiind finalizată în urma invaziei musulmane. Cartierul Regal a fost, de asemenea, jefuit în mod repetat inclusiv de către împărații romani Aurelian și Dioclețian, și a fost mare parte în ruine până în anul 400 d.C.⁶⁷

Problema se pune astfel: cum un locuitor al unui asemenea „cartier” ar fi putut fi un simplu sakkophor/„cărător de sac”/hamal? Câteva informații editoriale îmi par deosebit de importante. O notă din *Istoria bisericească* a lui Eusebiu spune: „Broucheion făcea parte din Alexandria; pare derivat din termenul πυρονχος (pyronchos), *annonae praefectus* și era un fel de piață de porumb („corn-market”)⁶⁸. Două chestiuni sunt în joc.

Prima: termenul πυρονχος/pyronchos nu e de aflat în dicționare, e mai degrabă o eroare de tipar sau poate o lecțiune coruptă din vreun manuscris, oricum, așa l-am găsit în ediția consultată. Πυρονχος, cum apare în text, pare să aibă legătură cu ó πυρός/o pyrós = „grâu/grâne” nu cu πῦρ, πυρός/pýr, pyrós = „foc”, așa cum am fi tentați să credem la prima citire. Am văzut că în ediția uzitată în care apare πυρονχος se vorbește despre „corn market”. Dacă, ducând lucrurile la extrem, am putea vedea în πυρονχος un acuzativ sg. (πυρον/pyron) și poate ceva de la un verb precum χέω (chéo), care înseamnă „a vărsa”/„a răspândi”, atunci am avea ceva de genul „cel care varsă/răstoarnă grâu (sau grâul)”, ceea ce are sens în context, dar tot nu poate fi explicat morfologic πυρονχος. Ultima parte a cuvântului ar putea trimite și la substantivul χόος/chóos (contras χοῦς/choús), care desemnează o unitate de măsură (mai mult pentru lichide, după cum apare în Bailly)⁶⁹.

⁶⁷ Vezi Jacques Matter, *Histoire de l'École d'Alexandrie comparée aux principales écoles contemporaines*. Tome I. Chez Hachette, Paris, 1840, pp. 300-302.

⁶⁸ Vezi, cred, nota lui Crusé de la p. 311 în Eusebius Pamphilius, *The Ecclesiastical History*. Translated from the original with an Introduction by Christian Frederick Crusé. Tenth Edition. New York, Thomas N. Stanford, 637, Broadway, 1856.

⁶⁹ Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1706 (unde, spre exemplu, pyrnon = „pâine de grâu”; pyro-boros = „mâncător de pâine”; pyro-dokos = „cel care recepționează grâul”/„magazioner”; pyro-logos = „cel care preia grâul”; pyro-poleo = „a vinde grâu”. Pyros nu înseamnă aici „foc” ci „grâu”, prin extensie cereale, deci și porumb. La p. 2145 χόος-χοῦς = „unitate de măsură pentru lichide”). La fel în Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 787. Mulțumesc colegului Constantin-Ionuț Mihai, călăuza mea printre „grâne” și „foc”!

A doua chestiune: *annonae praefectus*, din substantivul de gen feminin *annona*, *ae* = „producție”, „recoltă” anuală de cereale și *praefectus* = „conducător”, „comandant”, aici cu sensul de inspector al pieței de cereale⁷⁰; ambele chestiuni merg mai curând către un Ammonius „purtător de saci”. De altfel, *praefectus annonae* era „prefectul proviziilor” cunoscut și ca „prefectul aprovizionării cu cereale” (*praefectus rei frumentariae*), îndeobște un funcționar roman însărcinat cu supravegherea aprovizionării cu cereale a orașului Roma, iar în timpul lui Ammonius avem un *praefecti annonae* pentru orașul Alexandria și un altul pentru provincia Africa, sursele principale de aprovizionare cu cereale a Romei. În același sens aflăm o informație editorială (care apare în *Index*) din Ammianus Marcellinus: „Ammonius era supranumit Saccas, «purtătorul de saci», pentru că era angajat ca hamal public la Alexandria pentru a transporta cerealele care erau debarcate acolo”⁷¹.

Charrue nu este de acord: „proveniența lui Ammonius din cartierul Brucheion este perfect contradictorie cu profesia de «purtător de saci»”, adică este perfect inutil să ne raportăm la o „meserie primară de cărător de saci în portul Alexandria” a lui Ammonius, pe cale de consecință, profesia de „purtător de saci” pe care credeam că o detectăm în numele său după Teodoret, a cărui apologetică de fapt capătă o înfățișare polemică, este falsă și fantezistă din punct de vedere filologic⁷².

6. Chestiuni administrative

Este apoi de avut în vedere că într-o zonă de cultivare intensă a grâului/porumbului/cerealelor precum Egiptul, transportatorii reprezentau o parte importantă a economiei locale. Plata transportului de saci (*sakkegia*) și bărbații care făceau această muncă (*oi sakkegountes*) sunt frecvent menționate în papirusuri. Organizația „cărătorilor” de saci presupunea cel puțin două tipuri de bresle: κτηνοτρόφοι/*ktinotróphoi* (crescători de animale) și καμηλοτρόφοι/*kamilotróphoi* (proprietari de

⁷⁰ Antoine Ernout et Alfred Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, p. 63, la fel în Gheorghe Guțu, *Dicționar Latin-Român*. Ediție revăzută. Editura Humanitas, București, 2007, p. 57.

⁷¹ Ammianus Marcellinus, *Roman History*. Volume II, p. 655.

⁷² Jean-Michel Charrue, „Ammonius et Plotin”, nota 5/pp. 72, 73, 74.

cămile)⁷³, după cum le descrie Rostowzew. Chiar dacă dovezile sunt incomplete, e de presupus că meșterul care a fabricat sacii, nedeținând nicio cămilă sau vreun măgar, le-a cărat cu spatele și un astfel de om poate fi numit, în greaca demotică „sakkas” = „purtător/cărător/transportator de saci”.

Papirologul Bror Olsson⁷⁴ a întocmit o listă a denumirilor comerciale terminate în ας: λιβανός/*libanás* („mânuitorii de rășină parfumată/tămâie”), μόλυβος/*mólybos* („conducătorul unui grup de muncitori”), αργυρός/*argyrás* („argintarii”) etc. Acestea sunt cuvinte neliterare și Olsson este capabil să citeze douăzeci și unu de astfel exemple, majoritatea cuvintelor aparțin papirusurilor de secol II-III și exista obiceiul ca aceste cuvinte, care desemnau meserii, să se transfere asupra celor care le practicau ca nume proprii. Concluzia ar putea justifica includerea lui „sakkas” într-o astfel de formațiune lexicală, cuvântul în sine apare într-un papirus de secol IV ca „sakka”/„sakkon” (papirusul CCLII, A.D. 350⁷⁵). În versul 2, din totalul de 8 versuri, editorul Kenyon⁷⁶ a luat cuvântul „sakka” drept nume propriu imprimându-l Σακκα/*Sakka*. Deși aici traducerea „Dieskoro fiul lui Sakkas” (Διεσκορο του Σακκα/*Dieskoro tou Sakka*) este

⁷³ Federico De Romanis, „In tempi di guerra e di peste Horrea e mobilità del grano pubblico tra gli Antonini e i Severi”, în *Antiquités africaines*, nr. 43, 2007, pp. 187-230/aici pp. 203, 204 și Michael Rostowzew, „Kornerhebung und transport im griechisch-römischen Ägypten”, în *Archiv Für Papyrusforschung und Verwandte Gebiete*. Dritter Band. Leipzig. Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1906, pp. 201-224, aici p. 219.

⁷⁴ Bror Olsson, „Die Gewerbenamen auf - ας in den Papyri”, în *Aegyptus*, vol. VI, 1925, pp. 247-249.

⁷⁵ „Această foaie de papirus este scrisă pe ambele părți. Partea din față este o relatare referitoare la cereale și are două coloane. Prima coloană este însă prea grav mutilată pentru a merita transcrisă, nimic nefiind lizibil cu excepția unor cifre. A doua coloană este împărțită în două secțiuni, fiecare având în frunte numele unui loc, într-un caz Andromahis, în celălalt Hermopolis. În fiecare secțiune există câteva nume, urmate de cantități variate de cereale exprimate în artaba (în Egipt, în perioada greco-romană, „artaba” = unitate de măsură a cerealelor). Verso-ul conține relatarea unui anume Dieskoreo referitoare la cereale, scrisă și ulterior anulată prin linii trasate peste scris” - *Greek Papyri in the British Museum*. Catalogue, with Texts. Edited by F.G. Kenyon. Vol. II. Printed by Order of the Trustees, London, 1898, p. 311.

⁷⁶ *Greek Papyri in the British Museum*, p. 312. Aici aflăm și cele 8 versuri.

tolerabilă, „Dieskoro” nu poate să fie menționat pur și simplu prin patronimul său în versul 8, numele său personal (Dieskoro) ar fi trebuit repetat, caz în care urmează că „sakka” din versul 8 nu poate fi nume propriu. Ce mă interesează aici este expresia „telon sakka”, unde „sakka” este o abreviere obișnuită pentru genitivul *télous*, iar sintagma „télou sakka” ar putea însemna „taxa plătită de un făcător de saci”. Expresia este ușor de înțeles din faptul că, începând cu Dioclețian, fiecare comerciant din Imperiu trebuia să-și plătească taxa cuvenită, încât este firesc să presupunem că în versul 2 „sakka” înseamnă „făcător de saci”/“sack-maker”.

Hindley pare a face dreptate lui Teodoret care ne relatează că Ammonius a început profesoratul în filosofie numai după ce a abandonat sacii în care era obișnuit să care/transporte grâu. Anticii i-au numit pe *σακκόφοροι/sakkophoroi*, *saccari*, oamenii pe care îi desemnăm azi sub numele de „purtători”/„porte-faix”, „suport de sarcină” pentru ceva, pentru saci în cazul de față, *saccarii*, erau hamalii care-și duceau poverile în saci (*saccus*). Persoanele fizice nu aveau voie să angajeze alți hamali pentru transportul mărfurilor, încât breslei saccarilor i s-a acordat printr-un cod anume monopolul asupra muncii de acest fel⁷⁷. În *Codul lui Teodosie* aflăm decretul *De saccariis portus Romae* dat de împărații Valentinianus și Valens la data de 8 iunie 364 și adresat *praefectum Urbi*, Symmachus. Spune: *omnia, quaecumque advexerint privati ad portum urbis aeternae, per ipsos saccarios vel eos, qui se huic corpori permiscere desiderant, magnificentia tua iubeat comportari et pro temporum varietate mercedes considerata iusta aestimatione taxari, ita ut, si claruerit aliquem privatum per suos adventicias species comportare, quinta pars eius speciei fisco lucrativa vindicetur* „dacă vor cetățenii particulari să transporte mărfuri prin portul Cetății Eterne, Magnificența Ta va porunci că toate acestea să fie transportate de *saccarios* („purtători de saci”), sau de acele persoane care doresc să se unească cu această breaslă. În funcție de anotimpuri, mărfurile vor fi estimate just, astfel încât, în cazul în care ar rezulta că vreun cetățean privat și-a transportat mărfurile cu proprii sale

⁷⁷ Clyde Pharr, nota 1/p. 421, în *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*. A translation with commentary, glossary and bibliography by Clyde Pharr in collaboration with Theresa Sherrer Davidson and Mary Brown Pharr. With an Introduction by C. Dickerman Williamss. Princeton University Press, 1952.

ajutoare (și nu cu *saccarias*), o cincime din mărfurile menționate vor fi revendicate în profitul fiscului/statului”⁷⁸.

7. Reveniri onomastice

Teodoret nu simpatizează cu Ammonius, „purtătorul de saci” este „sakkos” sau „sakkophoros” și nu „saccas” ca în textul lui Teodoret, ceea ce arată imposibilitatea acestei explicații altfel decât dacă episcopul s-a datat unui joc de cuvinte pentru a discredita pe Ammonius și școala sa într-o lucrare cu un titlu semnificativ - *Graecarum affectionum curatio* - unde apologetica se transformă în polemică (îl numește Αμμώνιος ὁ ἐπίκλην Σακκῶς/*Ammónios o epíklin Sakkás/Ammonius cognomento Saccas* = „purtătorul de sac”). Teodoret are o manie împotriva magilor persani sau indieni și vorbește despre Plotin ca despre un plagiator (*furtum patefecit*) al lui David din Vechiul Testament și ca unul care frecventează *piscatorum quoque ac sutoris*/„pescarii și cizmarii”⁷⁹.

Ergo: „nu cunoaștem defel motivul pentru care Ammonius a purtat și numele de «Saccas». Traducerea lui prin «hamal» („purtător de saci”), transmisă întâia oară de episcopul Teodoret (potrivit acestuia Ammonius ar fi îndeplinit umila meserie de hamal, înainte de a se dedica filosofiei), nu este întru totul sigură. Nici unele ipoteze moderne nu par a fi însă plauzibile”⁸⁰.

În lexiconul *Suda* (secolul X), ocurența „Ammonius” apare de trei ori, ocurența „Sakkas” de două ori. Astfel:

- „Apameus, filosof, elev al lui Plotin, profesor al lui Porfir, contemporan cu Ammonius (*evnchronísas`Ammonío*) și Origen”⁸¹;

⁷⁸ *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions. A Translation with Commentary, Glossary and Bibliography* by Clyde Pharr in collaboration with Theresa Sherrer Davidson and Mary Brown Pharr. With an Introduction by C. Dickerman Williams. Princeton University Press, 1952, p. 421.

⁷⁹ Theodoret Episcopi Cyrensis, *Graecarum affectionum curatio*, pp. 259, 260, 261.

⁸⁰ Giovanni Reale, *Istoria filosofiei antice. Plotin și neoplatonismul păgân*. Vol. VIII. Traducere din limba italiană de Cristian Șoimușan, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2019, p. 13.

⁸¹ *Svidae Lexicon*. Edidit Ada Adler. Pars I. A-Γ. Editio Stereotypa Editionis Primae (MCMXXVIII). K.G. Saur, München - Leipzig, 2001, 1549/p. 138.

- „Origen și Adamantios, un om cu o mare rațiune și versat în toată învățătura, au devenit ascultători ai filosofului Ammonius, poreclit Sacca”⁸² (*Ammonίου τού φιλοσόφου, τού epiklin Sakká*);

- „Plotin, elev al lui Ammonius, fostul purtător de sac”⁸³/Πλωτίνος, μαθητής Ἀμμωνίου τοῦ πρώην γενομένου σακκοφόρου/*Plotios, mathitis Ammonίου τού πρώην γενομένου sakkophórou*.

Suda confirmă în acești termeni faptul semnalat de Ammianus: Ἀμμώνιος, φιλόσοφος Ἀλεξανδρεὺς, ὁ ἐπικληθεὶς Σακκάς/*Ammónios, philósophos Ἀlexandrèys, o epikletheís Sakkás* „Ammonius, filosof din Alexandria, supranumit Sakkas”, încât Ammonius purta porecla de „Saccophor”: πρώην γενομένου σακκοφόρου/*próin γενομένου sakkophórou* „fost purtător de sac”⁸⁴.

Un scurt dialog îmi pare suficient de relevant pentru a-l apela. Participă la dialog E.R. Dodds⁸⁵, H.C. Puech, H. Dörrie și P. Henry. Intervine Puech: s-ar putea oare ca Ὁ Σακκάς/*Ó Sakkas* să nu fie explicat ca o formă prescurtată a lui ὁ καὶ Σακκάς/*Ammonius*, cel care se numește „și Sakkas”? Teodoret face din Σακκάς un echivalent al σακκοφόρος/*sakkophóros (saccarius)*, termen care este folosit de *Suda* și care înseamnă de obicei „cărător/purtător de sac”, de unde apoi abandonul lui Ammonius de a transporta saci cu cereale pentru a se dedica filosofiei. Dodds întreabă dacă „Sakkas” se mai găsește undeva ca nume personal altfel decât în legătură cu Ammonius? Dörrie spune că a găsit numele „Sakkas” de două ori: în *Bibliotheca Hagiographica Graeca*⁸⁶ și în Eusebie (*Istoria bisericească*, V. 21. 2-5/p. 214) care amintește de un martir din Alexandria, Apollonius Sakkeas, martirizat la Roma sub Commodus în aprilie 184. Cu toate acestea, continuă Dörrie, interpretarea lui Teodoret

⁸² *Svidae Lexicon*. Edidit Ada Adler. Pars III. K-Ω. Editio Stereotypa Editionis Primae (MCMXXXIII). Verlag B.G. Teubner, Stuttgart, 1967, 182/pp. 616-617.

⁸³ *Svidae Lexicon*. Edidit Ada Adler. Pars IV. Π-Ψ, 1811/p. 151.

⁸⁴ L.-J. Dehaut, *Essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas*. M Hayez. Imprimeur de l'Academie Royale, Bruxelles, 1836, pp. 64-65.

⁸⁵ E.R. Dodds, „Numenius and Ammonius”, în *Les Sources de Plotin*, pp. 45-47.

⁸⁶ *Bibliotheca Hagiographica Graeca*. Ediderunt Socii Bollandiani. Bruxellis. Société des Bollandistes, 1909, p. 22 menționează martiriul lui Apollonius sub Commodus, nu se amintește însă nimic despre „Sakkeas” aici, *Sacceas* apare în *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, ed. Fr. Halkin., t. I, Société des Bollandistes. Bruxelles, 1957, p. 52.

este una derogatorie și batjocoritoare. Henry spune că argumentul lui Dörrie, și anume că mărturia lui Teodoret este izolată și tardivă, ne pune în situația de a susține că nu avem nicio garanție că Ammonius a fost numit ὁ Σακκας? Aceasta ar fi întrebarea. Puech răspunde: nu Teodoret a inventat ὁ Σακκας. Dörrie specifică: întrebarea trebuie clarificată - cunoștea Porfir supranumele de „Sakkas”? Pentru că dacă da, atunci numele, dacă este real, trebuia să-l fi amintit Porfir alături de onomastica simplă a lui Ammonius. Dodds conchide, nu foarte convingător: putem presupune că un posibil răspuns la întrebarea domnului Dörrie este: da, Porfir știa asta, dar a preferat să nu folosească termenul complementar „Saccas”, nu tocmai onorant pentru Ammonius, descriindu-l în schimb ca θεοδίδακτος/*theodidaktos*, ceea ce este un mod de a spune că a fost αὐτοδίδακτος/*autodidaktos*, termeni care stau foarte bine împreună. Dodds nu este convingător pentru că pune pe seama lui Porfir afirmații pe care acesta nu le-a făcut!

„Ammonius Saccas [...] a fost [...] la început hamal („daher der Beinamen Sakkas” = „de unde și porecla Sakkas/*sakkophoros*”) și mai târziu și-a câștigat distincția de profesor de filosofie platoniciană în Alexandria. Se pare că a murit în jurul anului 242 d.C., dar nu a lăsat nimic scris în urma lui. Prin urmare, este dificil de stabilit cât de departe sunt derivate de la el doctrinele marelui său elev Plotin, mai ales că primele noastre informații despre acest fapt aparțin secolului V. (Hierocles din Alexandria și probabil, din această sursă, Nemesius)⁸⁷. Porfir spune că învățătura filosofică a lui Plotin se baza pe învățăturile lui Ammonius („mit dem Beinamen: der Sackträger”/*Sakkas*⁸⁸), ideile lui nu sunt suficient de cunoscute pentru ca să putem discerne clar ce este al lui și ce a adăugat Plotin⁸⁹.

Ammonius este amintit de două ori de Nemesius din Emesa, niciodată însă cu porecla Saccas, prima dată în cap. II ca „dascăl al lui Plotin și Numenius (*Ammonio, doctore Plotini et Numenio Pythagoraeo*), a doua

⁸⁷ Eduard Zeller, *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie*. Leipzig, O. R. Reisland, 1920, p. 353.

⁸⁸ Idem, *Die Philosophie der Griechen*. Erste Hälfte. Tübingen. Verlag von Ludwig Friedrich Fues, 1852, nota 3/p. 680: „poreclit: cărătorul de saci”.

⁸⁹ Alfred Croiset & Maurice Croiset, *Histoire de la Litterature grecque*. Tome V. Albert Fontemoing, Éditeur, Paris, 1899, nota 1/p. 822.

oară în cap. III ca „învățător al lui Plotin (*Ammonius, Plotini doctor/didaskalos*)⁹⁰.

Fotie se ocupă de Hierocles în *Biblioteca sa* (*codices* 214 amintește cartea lui Hierocles *Peri pronoias/De providentia* care tratează despre ceea ce depinde de noi și ceea ce depinde de suveranitatea divină). Scopul declarat al investigației lui Hierocles este de a trata providența încercând să concilieze doctrina lui Platon cu cea a lui Aristotel, autorul dorește să concilieze opiniile acestor gânditori nu doar în discuțiile lor despre providență, ci în toate cele în care concep sufletul ca fiind nemuritor și în care au filosofat despre cer și lume⁹¹.

Ceea ce face Ammonius în raport cu Platon și Aristotel este de reținut în sintagma lui DePalma - "philosophy without conflict"⁹² sau, îi spune G. Reale, „filosofia eliberată de spiritul polemic”⁹³. Cum explică DePalma? Sintagma "philosophy without conflict" a revoluționat urmările filosofiei în cadrul Imperiului Roman din secolul III prin postularea faptului că doctrinele lui Platon și Aristotel au fost de acord în punctele lor esențiale și că scrierile lor ar trebui editate și interpretate astfel încât să fie armonizate aparentele conflicte, mai mult, „înainte ca trupele imperiale în 272 să distrugă cartierul Brucheion, creștinii și grecii învățaseră unii de la alții acolo timp de peste o jumătate de secol. Acolo, filosoful heterodox Ammonius Saccas a fost izvor de învățătură pentru nenumărați studenți

⁹⁰ Numenius Episcopus Emesenus, *De natura hominis*, în J.P. Migne, *PG*, vol. 40, Paris, 1863, col. 538, 594. Vezi și Nemesius din Emesa, *Despre natura omului (Peri physeōs anthrōpou)*. Traducere din limba greacă, introducere și note de Walter Alexander Prager. Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2012, pp. 59, 97.

⁹¹ Photius, *Bibliothèque*. Tome III (*codices* 186-222). Texte établis et traduits par René Henry. Paris. Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1962, *codices* 214/pp. 125-126.

⁹² Elizabeth DePalma Digester, cap. IV: "Exegesis and identity among platonist and christians", în *Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology*. Edited by Torrance Kirby, Rahim Acar and Bilal Baş. Cambridge Scholars Publishing. Newcastle upon Tyne, 2013, pp. 45, 46, 48, 49, 52. Este de fapt un text preluat din Elizabeth DePalma Digester, *A Threat to Public Piety. Christians, Platonists, and the Great Persecution*, cap. 1: "Ammonius Saccas and the Philosophy without Conflict", pp. 23-48.

⁹³ Giovanni Reale, *Istoria filosofiei antice. Plotin și neoplatonismul păgân*. Vol. VIII. Traducere din limba italiană de Cristian Șoimușan. Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2019, p. 17.

elini și creștini, inclusiv Origen, marele teolog creștin, și Plotin, așa-numitul fondator al neoplatonismului”⁹⁴.

Oricum, nu se poate reconstrui doctrina lui Ammonius despre voință și providență din dovezile lui Hierocles așa cum îl prezintă Fotie, și nici numele „Sakkas” nu este amintit în vreun loc de cei doi.

8. Concluzie - Ammonius, „ein großer Schatten”

Willy Theiler l-a descris pe Ammonius Saccas ca fiind „ein großer Schatten”⁹⁵ („o mare umbră”), „și cum o umbră are libertatea de a fi ceea ce privitorul dorește, umbra a fost când a unui călugăr budist, când a autorului corpusului areopagitic”⁹⁶, și, cu siguranță, „figura lui Ammonius Sakkas este învăluită în mister”⁹⁷, la fel doctrina lui (Plotin, „deși ținea cursuri pentru cei ce-l frecventau, păstra învățăturile lui Ammonios învăluite în taină”)⁹⁸, după cum personajul rămâne o „figură extrem de iritantă pentru istoricii filosofiei”⁹⁹. Deși inițial pentru Theiler Ammonius Saccas era „o mare umbră”¹⁰⁰, bazându-se pe dovezile că Origen creștinul se numărase, cu aproximativ douăzeci de ani înainte de Plotin, printre

⁹⁴ Elizabeth DePalma Digeser, *A Threat to Public Piety. Christians*, pp. 2-3.

⁹⁵ Willy Theiler, „Plotin und die antike Philosophie”, în *Museum Helveticum*, vol. 1, fascicula 4, 1944, p. 215. “And so for me, as for M. Theiler, Ammonius is still, alas, «ein grosser Schatten» and nothing more” - E.R. Dodds, “Numenius and Ammonius”, în *Les Sources de Plotin*, p. 32.

⁹⁶ Adrian Muraru, „Origen, un faimos literalist”, în *Origen. Omilii, comentarii și adnotări la Geneză*. Studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 51.

⁹⁷ Luc Brisson, „Plotin: o biografie”, în Porphyrios, *Viața lui Plotin*. În românește de Adelina Piatkowski, Cristian Bădiliță și Cristian Gașpar. Ediție îngrijită de Cristian Bădiliță. Editura Polirom, Iași, 1998, nota 8/p. 94.

⁹⁸ Porphyrios, *Viața lui Plotin*, 3/p. 125.

⁹⁹ Cristian Bădiliță, *Platonopolis sau împăcarea cu filozofia*. Editura Polirom, Iași, 1999, pp. 115-116.

¹⁰⁰ Găsesc într-o traducere o foarte bună sintagmă care se referă la Plotin în raport cu Ammonius. Plotin este, spune Zeller, „umbra umbrei”/“the shadow of a shadow” - Eduard Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Thirteenth Edition, revised by Dr. Wilhelm Nestle and translated by L.R. Palmer. London. Routledge&Kegan Paul Limited, 1931, p. 292 și aceeași ediție de la Meridian Book, New York, 1955, p. 314. În variantele germane sintagma nu apare!, și nici în toate traducerile în engleză!

studentii lui Ammonius și folosindu-l ca sursă pentru învățăturile lui Ammonius, împreună cu ceea ce se știe despre Saccas din lucrarea lui Hierocles din Alexandria *Despre Providență* și alte câteva surse (inclusiv Porfir), Theiler s-a convins că Ammonius nu era, până la urmă, o figură atât de obscură. Modul în care el reconstruiește filosofia lui Ammonius este ingenioasă dar nu convingător. Hans-Rudolf Schwyzer, prudent și critic față cu presupusele dovezi, a arătat cât de puține se pot ști despre Ammonius¹⁰¹. În textul său¹⁰², Schwyzer adună *testimonia* cu privire la Ammonius la începutul cărții. 7 mărturii sunt preluate din Porfir (6 din *Viața lui Plotin* și una din *Adversus Christianos*); 6 provin de la autorii creștini, Origen, Eusebiu, Ieronim, Nemesius¹⁰³ și Teodoret; una de la istoricul păgân Ammianus Marcellinus; 4 de la Hierocles prin intermediul *Bibliotecii* lui Fotie, o alta este preluată de la Proclus și încă una de la neoplatonicul Priscian; ultimele 3 sunt preluate din înscrisurile pe care *Suda* le-a dedicat lui Ammonius, Plotin și Origen. Aceste 23 de texte foarte scurte conțin tot ce putem ști despre Ammonius Saccas. Ceea ce reiese din această investigație riguroasă este că ni se refuză orice urmă de certitudine cu privire la conținutul învățaturii lui Ammonius. Timp de unsprezece ani Plotin nu numai că a participat la prelegerile lui Ammonius, dar, ne spune Porfir, l-a frecventat asiduu pe maestru, iar acesta a fost, fără îndoială, punctul esențial, și mă refer la ceea ce scria Seneca lui Luciliu făcând diferența dintre „cele ce se văd” și „cele ce se aud”: „Totuși mai folositor decât slova scrisă ți-ar fi cuvântul viu și contactul personal. Trebuie să ai lucrurile în fața ochilor, mai întâi fiindcă oamenii se încred mai degrabă în cele ce văd decât în cele ce aud și, apoi, calea învățăturilor e lungă, a exemplelor scurtă și sigură. Cleante n-ar fi întruchipat un al doilea Zenon, dacă l-ar fi ascultat numai; el a trăit însă alături de dânsul, i-a pătruns tainele, a văzut dacă-și duce viața potrivit cu învățătura lui. Platon și

¹⁰¹ Gerard O'Daly, "Willy Theiler (1899-1977)", în *A Text Worthy of Plotinus. The Lives and Correspondence of P. Henry S.J., H.-R. Schwyzer, A.H. Armstrong, J. Trouillard and J. Igal S.J.* Edited by Suzanne Stern-Gillet Kevin Corrigan José C. Baracat Jr.. Leuven University Press, 2021, p. 353.

¹⁰² Hans-Rudolf Schwyzer, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, pp. 10-14.

¹⁰³ „A trebuit să așteptăm până în secolul al V-lea înainte de a auzi despre ideile lui Ammonius de la Nemesius și Hierocles, și nu există nicio dovadă riguroasă că, într-adevăr, despre Ammonius Saccas vorbesc (cei doi) - Émile Brehier, *Histoire de la philosophie*. PUF, Paris, 1964, p. 406.

Aristotel și toată mulțimea de filosofi care aveau să apuce apoi pe căi deosebite au dobândit mai mult din felul de viață al lui Socrate decât din cuvintele lui. Pe Metrodor, pe Hermarh, pe Polyenus nu școala lui Epicur i-a făcut oameni mari, ci împreună viețuire cu dânsul¹⁰⁴.

Dorința lui Plotin de a învăța despre filosofia indiană și persană este cunoscută, dar tocmai acest fapt face să pară improbabil ca învățătorul său să fi avut contacte privilegiate cu India. Teodoret susține că Ammonius a fost un „purtător de saci” în tinerețe și, prin urmare, a primit numele Sakkas, Schwyzer însă consideră că numele derivă din termenul *sakkos* (*saccus/ cilicinus*), care înseamnă o robă/togă/mantie filosofală. Goulet consideră că atribuirea numelui poate fi explicată prin confuzia lui Teodoret între Ammonius și Apollonius martirul poreclit Sakkeas¹⁰⁵. Alții au văzut în el un indian sau poate chiar un călugăr budist (Seeberg), sau un teolog creștin heterodox (Langerbeck). Însă numărul foarte mic de dovezi pe care le avem despre el nu este cu siguranță suficient pentru a susține aceste sugestii remarcabile, după cum oferă prea puțin teren chiar și pentru încercările mai sobre de reconstrucție a gândirii lui Ammonius care au fost făcute și vor continua să fie făcute de către cercetători care sunt convinși că un maestru care a putut oferi satisfacții intelectuale deosebite lui Plotin trebuie să fi fost un filosof de o calitate neobișnuită și care a contribuit la dezvoltarea neoplatonismului plotinian¹⁰⁶.

O remarcă a lui Jacques Matter îmi pare potrivită pentru final: după ce ridicăm un colț al vălului care acoperă studiile platoniciene din această perioadă, cădem îndărăt în cel mai dens întuneric atunci când ne întrebăm care a fost adevărata doctrină a lui Ammonius. A profesat el un eclecticism plauzibil, un sincretism absurd, un platonism pur sau o filosofie religioasă puțin diferită de creștinism? Dacă Ammonius ar fi profesat religia creștină,

¹⁰⁴ Seneca, *Scrisori către Luciliu*. Traducere și note de Gheorghe Guțu. Studiu introductiv de Isac Davidson. Editura Științifică, București, 1967, scrisoarea a VI-a/p. 12.

¹⁰⁵ Christoph Horn, „Ammonios Sakkas und seine Schule”, în *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*. Die Philosophie der Antike 5/2. Herausgegeben von Christoph Riedweg, Christoph Horn und Dietmar Wyrwa. Schwabe Verlag, Basel, 2018, p. 1252.

¹⁰⁶ A. H. Armstrong, „Life: Plotinus and the Religion and Superstition of his Time”, în A. H. Armstrong (ed), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, 1967, p. 197.

filosofii seculari nu l-ar fi ales drept profesor, dacă ar fi predat platonism pur, creștinii nu ar fi participat la lecțiile lui. Nu există nicio dovadă că ar fi profesat un sincretism așa cum îl găsim la Porfir, Iamblichus și Proclus; și dacă ar fi predat eclecticism, doctrina sa ar fi fost mai puțin îndepărtată de cea a lui Potamon. Dintre toate doctrinele posibile, eclecticismul pare cea mai înțeleaptă întrucât un sistem adevărat este dincolo de puterile noastre, există doar în divinitate și nu vom concepe niciodată unul asemănător după cum, cu cât suntem mai atașați de un sistem, cu atât există mai multă parțialitate în ideile noastre, iar această ultimă presupunere este exclusivă filosofiei adevărate¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Jacques Matter, *Essai historique sur l'École d'Alexandrie*. Tome II. Paris, F. G. Levraut, 1820, p. 236.

ORACOLELE CALDEENE ÎN COMENTARIUL LUI PROCLOS LA ALCIBIADE I

Adriana NEACȘU¹

Abstract: *This article analyzes the fragments from the **Chaldean Oracles**, the paraphrases of some of their verses, as well as the concepts specific to them present in Proclus' **Commentary on Alcibiades I**. Without being numerous, these elements target essential themes of the **Chaldean Oracles**, such as: the intelligible Father and his "powers", the Good in itself, the Paternal Monad, the divine triads Faith-Truth-Love. The analysis follows how Proclus uses the mentioned elements to support his interpretation of Plato's **Alcibiades I**. It also highlights to what extent the meanings that Proclus grants to various aspects of the doctrine of the **Chaldean Oracles** are consistent with those that we can obtain from fragments of these **Oracles** that come from other authors.*

Keywords: *the Chaldean Oracles, Proclus, Good in itself, Father, Intellect, Power, Will, monad, triad, soul.*

Introducere

Puse în circulație în Imperiul Roman începând din a doua jumătate a secolului al II-lea d.Hr., *Oracolele Caldeene* intră în atenția neoplatonicilor la sfârșitul secolului al III-lea, odată cu Iamblichos, dar comentariul acestuia la ele s-a pierdut. Două secole mai târziu, Proclus va consemna numeroase extrase din acestea, care, împreună cu alte fragmente conservate de alți autori, deopotrivă creștini și păgâni, ne permit conturarea unei oarecare imagini despre doctrina pe care ele o promovau. În orice caz, din cele 216 fragmente care aparțin neîndoielnic *Oracolelor Caldeene*², sau folosesc expresii specifice lor, 115 provin de la Proclus. Interesul particular al filosofilor neoplatonici pentru aceste scrieri se datora convingerii lor că ele sunt în deplin acord cu învățătura lui Platon și că dezvăluie o înțelepciune ancestrală, revelată oamenilor de către zei, având rolul de a-i ajuta pe teurgi în eforturile de înălțare către divin.

¹ University of Craiova, Romania.

² Julian the Theurgist, *Chaldean Oracles*, English and Greek, translation by Ruth Majercik, Leiden, New York, København, Köln, E. J. Brill, 1989.

Revenind la Proclus, observăm că cele 115 fragmente din *Oracolele Caldeene* sunt răspândite în 8 dintre scrierile sale, cele mai multe fiind în *Comentariul la Timaios* (44) și *Comentariul la Cratylus* (27), o parte dintre ele (fragmentele 4, 11, 48, 54, 117, 135, 154, 188*, 190*, 200*) regăsindu-se în mod identic sau aproape identic în mai multe lucrări procleene. Lucrul acesta arată importanța lor pentru Proclus, precum și coerența gândirii sale. Șase dintre aceste fragmente repetitive le aflăm și în *Comentariul la Alcibiade I*, ceea ce este o dovadă că el abordează chestiuni care îl preocupau în mod deosebit pe filosoful nostru.

Într-adevăr, *Comentariul la Alcibiade I* analizează un dialog care, din perspectiva neoplatonicilor, nu era unul oarecare, ci, datorită temei sale centrale, era menit să ne introducă atât în învățătura lui Platon, cât și în filosofie, în general. Astfel, potrivit lui Proclus, această temă este cea a cunoașterii de sine, care este esențială deopotrivă din punct de vedere teoretic și practic, deoarece fără cunoaștere de sine nu poți să cunoști nici restul lucrurilor, nici propriul tău bine, și nici nu vei ști cum să te îngrijești de sine, adică ce metode să folosești pentru a-ți înălța sufletul către divin, care este scopul autentic al fiecărui om.

În comentariul său, Proclus își propune să evidențieze modul în care discuția dintre Socrate și Alcibiade converge în această direcție principală, a cunoașterii de sine și a grijii de sine, subsumându-și toate celelalte subiecte, adiacente. În acest context, apelul constant la *Oracolele Caldeene* are rolul de a conferi o mai mare greutate argumentelor sale, dezvăluind, în același timp, influența acestora asupra propriei sale concepții filosofice. Când despre corectitudinea interpretării de către Proclus a diverselor fragmente citate de el, în condițiile în care textul integral al *Oracolelor Caldeene* nu a supraviețuit timpului, ea va rămâne mereu o chestiune supusă discuțiilor.

De aceea, în această lucrare, îmi propun să analizez modul în care Proclus folosește *Oracolele Caldeene* pentru a-și susține interpretarea pe care o oferă dialogului *Alcibiade I* al lui Platon. De asemenea, voi încerca să punctez în ce măsură aspectele doctrinei *Oracolelor Caldeene* pe care Proclus le reliefează în *Comentariul* său sunt sau nu în concordanță cu cele pe care le putem obține din fragmentele existente ale acestor scrieri, și care provin de la diverși alți autori.

În acest sens, voi analiza citatele din *Oracolele Caldeene*, trimiterele la ele, precum și expresii ori concepte specifice lor prezente în *Comentariul* lui Proclus *la Alcibiade I*. Fără să fie numeroase, aceste elemente vizează teme esențiale ale *Oracolelor Caldeene* pe care le regăsim, de altfel, și în filosofia

procleană (unele păstrând aceleași sensuri, iar altele fiind mai mult sau mai puțin resemnificate).

Tatăl Inteligibil și „puterile” sale

O primă temă întâlnită în cadrul *Comentariului la Alcibiade I* este aceea a Tatălui inteligibil. Abordarea ei este prilejuită de faptul că Socrate, la începutul discuției cu Alcibiade, i se adresează folosind numele tatălui acestuia, care era celebru. Pornind de aici, Proclus, trecând rapid peste câteva semnificații de bun simț, propune o interpretare mult mai profundă, potrivit căreia, în intenția ascunsă platoniciană, Alcibiade joacă rolul sufletului care începe să fie antrenat de Socrate în vederea revenirii la sursa sa inteligibilă absolută. Este o trimitere directă la un aspect central al doctrinei *Oracolelor Caldeene*, și anume întoarcerea sufletelor la „adevăratul lor tată”, cel inteligibil, adică originea primă și creatorul a toate. El poate fi ușor asimilat de Proclus cu Unul suprem din cadrul propriei sale viziuni filosofice, căci ambele concepte îndeplinesc aceeași funcție, de Principiu, iar termenul „Tată” poate fi acceptat ca o metaforă deopotrivă a Principiului și a Unului.

În viziunea *Oracolelor Caldeene*, întoarcerea sufletelor se realizează datorită, și prin intermediul iubirii – ceea ce reprezintă poziția lui Platon și, desigur, a neplatonicienilor. *Oracolele Caldeene* afirmă în mod explicit că Tatăl este acela care a stabilit iubirea ca legătură esențială între toate lucrurile, de la cele divine și inteligibile, până la cele sensibile, pentru a-i conferi întregii realități o coeziune superioară. În acest sens, evocând deopotrivă cele două autorități supreme ale gândirii sale, Proclus ne atrage atenția că:

„În toate», după cum spun oracolele, tatăl «a semănat legătura iubirii încărcată de foc», pentru ca lumea întreagă să poată să fie ținută împreună de legăturile indisolubile ale prieteniei, așa cum spune Timaeus al lui Platon.”³

Este adevărat că în întregul Comentariu, fragmentele din *Oracolele Caldeene* în care este întâlnit în mod explicit numele Tatălui, ori se face o indiscutabilă trimitere la el nu sunt decât 4, dar influența acestui concept în organizarea discursului este, totuși, deosebit de puternică.

Mergând acum la textele disparate ale *Oracolelor Caldeene* de care

³ Proclus, *Alcibiades I*, 2nd ed., translation a commentary by William O'Neill, University of Southern California, Springer-Science+Business Media, B.V, 1971, p. 16.

dispunem din alte surse, constatăm că tema Tatălui inteligibil este amplu reprezentată. Tatăl, plasat în poziția de suprem creator, aflat în diverse raporturi cu elementele creației sale, așa cum ni-l arată și Proclus, se întâlnește în numeroase fragmente care provin de la: Simplicius („Căci Tatăl a umflat cele șapte firmamente ale lumilor.”⁴), Damascius (7 fragmente; ex: „Principiile, care au perceput lucrările inteligibile ale Tatălui, le-au ascuns cu lucrări și corpuri perceptibile de către simț.”⁵), Psellos (8 fragmente; ex: „Căci Tatăl a desăvârșit toate lucrurile...”⁶), Lydus (3 fragmente; ex: „Căci în această triadă Tatăl a amestecat fiecare suflare.”⁷) și Schol. Paris („Nu vă grăbiți în lumea care urăște lumina, zbuțuită de materie, unde există crimă, discordie, mirosuri urâte, boli mizere, corupții și lucrări fluctuante. Cel care intenționează să iubească Intelectul Tatălui trebuie să fugă de aceste lucruri.”⁸).

În calitate de creator suprem, Tatăl este conceput de Oracolele Caldeene ca fiind unic, iar acest lucru îi conferă statutul de Monadă, care este anterioară tuturor creațiilor sale; în sensul acesta, Proclus citează un singur fragment din Oracolele Caldeene, care introduce, totodată, tema identității dintre Tată și Binele în sine („perceperea inteligentă a Binelui în sine, unde există Monada Paternă”⁹), de vreme ce Binele în sine este socotit drept prima natură substanțială și prima cauză inteligibilă, celelalte două, care îi urmează acestuia, fiind Înțelepciunea și Frumosul.

Este adevărat că fragmentele din *Oracolele Caldeene* provenite de la ceilalți autori nu vorbesc despre identitatea dintre Binele în sine și Tată. În schimb, Damascius admite că există un „Tată Unic”, deci sub forma unei Monade, și ne oferă 2 fragmente care confirmă preeminența Monadei în raport cu pluralitatea, fie că aceasta se manifestă ca diadă („...căci Monada este extensibilă, ceea ce generează dualitate”¹⁰), sau ca triadă („Căci în

⁴ Simplicius, Fr. 57, in Julian the Theurgist, *op.cit.*, p. 71.

⁵ Damascius, Fr. 40, in *Ibidem*, p. 65.

⁶ Psellus, Fr. 7, in *Ibidem*, p. 51.

⁷ Lydus, Fr. 29, in *Ibidem*, p. 59.

⁸ Schol. Paris, Fr. 134, in *Ibidem*, p. 101.

⁹ Proclus, *Alcibiades I*, ed.cit., p. 32.

¹⁰ Damascius, Fr. 12, in Julian the Theurgist, *op.cit.*, p. 53.

fiecare lume strălucește o triadă, condusă de o Monadă.”¹¹).

Poate că, precum în doctrina creștină, dar fără să fie un lucru străin nici de concepțiile neoplatonicilor, realitatea supremă a *Oracolelor Caldeene* este, totodată, una și plurală. De aceea, Lydus introduce conceptul contradictoriu de „Monadă triadică”, deși autoritatea pe care el se bazează este tot cea a lui Prolos: „Căci Proclus vorbește în felul acesta despre cel O dată Transcendent : «Pentru că lumea, văzându-te ca o Monada triadică, te-a onorat pe tine»”¹². În acest context, am putea socoti triada: Bine-Înțelepciune-Frumos ca explicitând conținutul „Unicului Tată”, iar Binele, în calitate de prim element al Triadei Paterne, să poată fi, la rigoare, identificat cu Monada Paternă, deci cu Tatăl însuși.

Totuși, este destul de dificil de admis această identificare, mai ales că nu dispunem de fragmente din *Oracolele Caldeene* care să le confere celor trei elemente structura unei triade. În schimb, Proclus vorbește în *Comentariul* său despre „Voința Tatălui”¹³, „Puterea Tatălui” și „Intelectul Tatălui”, care ar putea constitui împreună o altă triadă esențială, capabilă să configureze ea însăși Monada Paternă. Și chiar dacă el nu citează decât o singură dată Voința Tatălui, existența acesteia este confirmată de un fragment provenit de la Psellos, în care Voința Tatălui este identificată cu necesitatea universală:

„Nu aruncați în mintea voastră dimensiunile uriașe ale pământului, căci planta adevărului nu există pe pământ. Nu măsurați întinderea soarelui unind vergele între ele, căci el este purtat de voia veșnică a Tatălui și nu de dragul vostru. Fie mișcarea grăbită a lunii; ea își urmează pentru totdeauna cursul prin acțiunea Necesității.”¹⁴

Dar în unele locuri din *Comentariu*, Proclus ne sugerează că, mai degrabă, Tatăl însuși ar putea forma o triadă împreună cu Intelectul său și Puterea sa, aceasta din urmă jucând un rol de mijlocitor între ceilalți doi: „Peste tot puterii i s-a alocat locul de mijloc: între inteligibili ea unește pe Tatăl și Intelectul , «căci puterea este cu el, dar intelectul provine de la el»”¹⁵. Cel care vorbește în mod explicit despre această ultimă triadă este Damascius,

¹¹ Damascius, Fr. 27, in *Ibidem*, p. 59.

¹² Lydus, Fr. 26*, in *Ibidem*, p. 59.

¹³ Proclus, *Alcibiades I*, ed.cit, p. 125.

¹⁴ Psellus, Fr. 107, in Julian the Theurgist, *op.cit.*, pp 89-91.

¹⁵ Proclus, *Alcibiades I*, ed.cit., pp. 55-56.

deși el nu ne oferă legat de ea niciun citat din *Oracolele Caldeene*, și, oricum, o consideră ulterioară „Tatălui Unic”, adică Monadei supreme – ceea ce pare să confirme și citatul oferit de Psellos, potrivit căruia: „Tatăl s-a smuls și nu și-a închis propriul foc în Puterea Sa intelectuală”¹⁶, deci el există ca ceva separat atât de Puterea sa cât și de Intelectul său, care se manifestă împreună, ca o singură facultate. Pe de altă parte, tot Psellos ne oferă fragmente care vorbesc atât despre Puterea Tatălui („Sufletul, existând ca un foc strălucitor prin puterea Tatălui”¹⁷), cât și despre Intelectul Tatălui („Dar intelectul patern¹⁸ nu primește voința (sufletului) până când (sufletul) nu iese din uitare.”¹⁹) ca despre niște atribute distincte ale lui.

Însă chiar dacă persistă ambiguitatea față de configurarea concretă a pluralității aflate în imediata proximitate a Monadei Paterne, cert este că modul de structurare a realității în *Oracolele Caldeene* este dominat de viziunea triadică, în sensul că, precum în sistemul filosofic al lui Proclus, la toate nivelurile acesteia se întâlnesc triade, care apar prin combinație de monade. De exemplu, rămânând în zona inteligibilului și apelând la conceptele caldeene, Proclus vorbește despre triada: „Credință”, „Adevăr”, „Iubire”²⁰, care apare prin unirea celor trei monade, fiecare aflată în directă legătură cu una din naturile substanțiale și cauzele inteligibile amintite mai sus, fiind determinată de către ea și acționând în direcția ei. Astfel, Credința este pusă în corespondență cu Binele, Adevărul, cu Înțelepciunea, iar Iubirea, cu Frumosul.

Toate monadele care formează, indiferent în ce combinații, triadele menționate mai sus, reprezintă determinații, adică facultăți sau puteri ale Tatălui, care gravitează în jurul său, fiind dependente de el și formând împreună cu acesta zona superioară a inteligibilului, către care se îndreaptă speranța de mântuire a sufletelor. Proclus nu spune în mod direct acest lucru, dar Psellos îi confirmă sugestia, oferindu-ne un citat din *Oracolele Caldeene* și apoi o explicație în acest sens: „«Căutați paradisul...». Paradisul caldeean este întregul cor al puterilor divine din jurul Tatălui și frumusețile

¹⁶ Psellus, Fr. 3, in Julian the Theurgist, *op.cit.*, p. 49.

¹⁷ Psellus, Fr. 96, in *Ibidem*, p. 87.

¹⁸ Despre „Intelctul Tatălui” vorbește și Schol. Paris, Fr. 134, p. 101 (vezi nota 8).

¹⁹ Psellus, Fr. 109, in Julian the Theurgist, *op.cit.*, p. 91.

²⁰ Proclus, *Alcibiades I*, ed.cit., p. 32.

empireene ale Principiilor demiurgice”²¹.

Revenind acum la triada Credință-Adevăr-Iubire, chiar dacă se situează pe o treaptă inferioară față de cauzele sale, ea are un statut privilegiat, pentru că se regăsește, în același timp, la toate nivelurile inferioare de existență, repetându-se în maniere specifice în oricare alt domeniu, ceea ce îi permite să joace rolul esențial de mijlocitor între realitatea inteligibilă și celelalte naturi, foarte diverse, cărora le facilitează înțelegerea, contactul, participarea, și, în ultimă instanță, contopirea cu cea dintâi:

„Această triadă continuă de atunci către toate ordinele divine și iradiază către toată uniunea cu inteligibilul; se dezvăluie diferit după diferite ordine, combinând propriile funcții cu caracterele individuale ale zeilor. (...) De sus, deci, iubirea se întinde de la inteligibil la cele intramundane, făcând totul să revină la frumusețea divină, adevărul luminând universul cu cunoaștere, iar credința stabilind fiecare realitate în bine. «Pentru că orice», spune oracolul «este guvernat și există în acestea trei»; și din acest motiv zeii îi sfătuiesc pe teurgi să se unească cu Zeul prin această triadă.”²²

Așadar, potrivit acestui fragment din *Oracolele Caldeene*, oferit de Proclus, orice realitate pare să funcționeze în manieră triadică, bazându-se în special pe modelul triadei privilegiate Credință-Adevăr-Iubire. Și cu toate că nu dispunem de fragmente provenite de la alți autori care să evedențieze această triadă, avem confirmată cel puțin viziunea caldeeană triadică asupra structurii existenței, prin intermediul lui: Didymus („Pentru ca o triadă să poată conecta Totul în timp ce măsoară toate lucrurile.”²³), Damascius („Din ambele acestea curge legătura primei triade, care nu este cu adevărat prima, ci în care se măsoară inteligibile.”²⁴) și Lydus („Căci în pântecele acestei triade toate lucrurile sunt semămate”²⁵, și fr. 29, semnalat la nota 7). De altfel, Lydus ne pune la dispoziție un fragment care spune că sufletul însuși este o triadă divină, iar monadele din componența lui formează o altă combinație din cele deja enunțate, și anume: Intelect-Voință-Iubire.

²¹ Psellus, Fr. 165*, in Julian the Theurgist, *op.cit.*, p. 111.

²² Proclus, *Alcibiades I*, ed.cit., pp. 33-35.

²³ Didymus, Fr. 23, in Julian the Theurgist, *op.cit.*, p. 57.

²⁴ Damascius, Fr. 31, in *Ibidem*, p. 59.

²⁵ Lydus, Fr 28, in *Ibidem*, p. 59.

„(Caldeenii) transmit un oracol cu privire la întregul suflet ca o triadă divină. Căci însuși (caldeeanul) spune: «(Tatăl) a amestecat scânteia sufletului cu două calități armonioase, Intelectul și Voința divină, la care a adăugat o a treia, Iubire, curată, ca ghid și legătură sfântă a tuturor lucrurilor.»²⁶

Observăm că Iubirea este prezentată aici ca o putere cosmică, divină, având sarcina de a uni toate lucrurile, exact așa cum ne-o descrie și fragmentul oferit de Proclus în Comentariul său (vezi fr., semnalat de nota 3).

Iubirea și focul divin

Filosoful nostru nu face întâmplător apelul la iubire, dimpotrivă, căci ea cuprinde o bună parte din *Comentariul* său. De altfel, în dialogul însuși al lui Platon iubirea ocupă un loc central. În primul rând, pentru că Socrate joacă față de Alcibiade rolul de iubitor, dar unul aflat în opoziție cu numeroșii iubitori care l-au asaltat îndelung pe tânăr, și pe care el i-a izgonit cu trufie. În al doilea rând, pentru că Socrate este, prin excelență, un maestru în arta iubirii, deși, bineînțeles, se va dovedi că nu este vorba de iubirea trivială, ci de iubirea de înțelepciune, adică de adevărata cunoaștere, care înseamnă iubirea față de divin și care te înalță către acesta. În sfârșit, în al treilea rând, pentru că nu te poți înălța spre divin dacă nu te iubești cu adevărat pe tine însuți, adică dacă nu-ți cunoști și nu-ți iubești ființa ta autentică, ceea ce te și determină să te îngrijești foarte serios de ea.

În *Comentariul* realizat, Proclus insistă asupra tuturor acestor aspecte, ajutându-se de fragmente din *Oracolele Caldeene*, ceea ce îi oferă prilejul să-și evidențieze propria viziune despre raporturile dintre sensibil și inteligibil, dintre suflete și creatorul lor, despre căile de contopire cu divinul, despre cunoaștere, despre natura omului și despre realitatea supremă, absolută.

Or, așa după cum Proclus ne-a pus deja în temă (vezi fragmentele semnalate de notele 3, 20, 22), *Oracolele Caldeene* socotesc Iubirea drept o monadă esențială, care ține în mod originar de zona inteligibilului, fiind plasată în imediata apropiere a Intelectului divin („Oracolele au numit focul acestei legături de iubire: «cel care a sărit mai întâi din Intelect, îmbrăcând legătura sa de foc în focul (intelectului)»²⁷). În același timp însă, ea pătrunde toate sferile realității, având rostul de a uni toate lucrurile,

²⁶ Lydus, Fr. 44, in *Ibidem*, p. 67.

²⁷ Proclus, *Alcibiades I*, ed.cit., p. 42.

realizând, mai ales, medierea dintre nivelurile superioare și cele inferioare, facilitând, astfel, protecția acestora, adică exercitarea griii celor dintâi asupra celor din urmă. Așadar,

„Ce efectuează această legătură de unire dintre inferior și superior dacă nu iubirea? Căci pe acest zeu, Oracolele îl numesc «călăuzitorul care leagă toate lucrurile» și nu «leagă împreună pe unii și nu pe alții»; el este, deci, cel care ne unește cu grija spiritelor.”²⁸

Dar în paralel cu iubirea dintre toate lucrurile, care este o mișcare pe orizontală, și cu grija iubitoare a superiorului față de inferior, care este una descendentă, fiind, totodată, întemeietoare de ființă, Proclus ne vorbește despre iubirea inferiorului față de superior, care este una în sens invers, de întoarcere și de ascensiune. De fapt, ea este realizată de către sufletele sau spiritele aflate în sfera sensibilului care, îndrăgostite de frumosul divin, se îndreaptă, printr-un efort de cunoaștere și purificare, spre obiectul iubirii lor și, în mod implicit, spre divin, contopindu-se cu acesta și menținând, astfel, unitatea superioară a realității. În interpretarea lui Proclus, Alcibiade este un astfel de suflet, sau de spirit (adică suflet și corp deopotrivă) care, în timpul dialogului cu Socrate, își dă drept seama că obiectul autentic al iubirii sale nu sunt faima și puterea politică, ci frumosul divin, care este totuna cu Intellectul inteligibil, iar, dincolo de el, Unul suprem, adică, în termeni caldeeni, Tatăl.

Totuși, în ciuda discuției extinse a lui Proclus despre iubire, el nu ne oferă în *Comentariu* alte fragmente din *Oracolele Caldeene* care să o abordeze, în afară de cele deja enunțate. De altfel, nici la ceilalți autori nu întâlnim decât două astfel de citate – ambele prezentate deja: unul al lui Lydus, care socotește Iubirea drept „ghid și legătură sfântă a tuturor lucrurilor” (vezi nota 26), iar altul care face trimitere la „cel care intenționează să iubească Intellectul Tatălui” (vezi nota 8, Schol. Paris., Fr. 134, p. 101) – , suficiente însă pentru a confirma identitatea pe care o realizează Proclus între Intellectul divin și Frumosul divin, obiectul iubirii autentice. De asemenea, nici ei și nici alții nu ne pun la dispoziție niciun fragment pe tema opoziției dintre iubirea adevărată, divină, întemeiată pe intelect, și cea neautentică, trupească, întemeiată pe dorință.

Proclus însuși, deși comentează pe larg distincția dintre ele, evidențiind efectele pozitive ale primeia și pe cele catastrofale ale celeilalte

²⁸ *Ibidem*, p. 41.

– realizând, totodată, portretul lui Socrate, în calitate de iubitor divin, care iubește doar sufletul lui Alcibiade, prin contrast cu cel al iubitorului vulgar, reprezentat de toți ceilalți iubitori care l-au curtat multă vreme pe tânăr, dorindu-i doar trupul – nu ne oferă decât, în treacăt, un foarte scurt fragment din *Oracolele Caldeene*, menit să sintetizeze această distincție și să-i confere iubirii vulgare o definiție percutantă:

„Aceste iubiri sunt, deci, opuse una celeilalte, întrucât una este stabilă, cealaltă schimbătoare, una activă, alta pasivă, una imaterială, alta materială, una inspirată, cealaltă «dorită». Așa cred că Socrate a numit-o în *Phaidros*, iar oracolele o numesc «o înăbușire a iubirii adevărate»²⁹.

Aceeași modestă citare în cadrul *Comentariului* o are și tema „focului divin”³⁰, care însoțește iubirea autentică, încălzind sufletele, purificându-le și făcându-le să se înalțe spre tărâmul inteligibilului. Cele care declanșează iubirea în suflete sunt „viziunile și îndrumările zeilor, care dezvăluie sufletelor ordinea universului, deschid călătoria către inteligibil și «aprend incendii» care duc în sus”³¹. Căldura focului divin este, în același timp, plină de lumină și strălucire, fiind, așadar, total diferită de cea a „căldurii implicate în materie și care produce generarea și întunericul materiei”³². Această căldură materială este pusă de către Proclus, totodată, în legătură cu iubirea vulgară, cea care „tărăște sufletele până în adâncurile³³ materiei, le îndepărtează de divin, le poartă spre regiunile erorii și ignoranței”³⁴.

De altfel, am văzut, deja, că „legătura iubirii” pe care Tatăl o stabilește între toate lucrurile este „încărcată de foc”³⁵, și, prin urmare, focul sufletelor este divin deopotrivă pentru că provine de la divin și pentru că le călăuzește pe acestea către divin. În același timp, sfera divinului este ea însăși plină de lumină și strălucire, deci focul reprezintă unul din aspectele sale esențiale, fapt evidențiat de Proclus atunci când ne oferă un citat din

²⁹ *Ibidem*, p. 77.

³⁰ *Ibidem*, p. 35.

³¹ *Ibidem*, p. 125.

³² *Ibidem*, p. 35.

³³ Termen caldeean.

³⁴ Proclus, *Alcibiades I*, ed. cit., p. 35.

³⁵ *Ibidem*, p. 16.

Oracolele Caldeene deja prezentat, în care se vorbește despre „focul Intellectului”³⁶, care generează și se împletește cu focul iubirii.

Cu toate acestea, viziunea sumară despre focul divin, conturată de fragmentele *Oracolelor Caldeene* aflate în *Comentariul* lui Proclus, este confirmată și întregită de destule fragmente întâlnite la alți autori. În acest sens, Psellos a fost deja amintit cu un Fr. 3, p. 49, din *Oracolele Caldeene* (vezi nota 16), care vorbește despre focul Tatălui, plasând deci focul mai presus de Intellectul Tatălui. În plus, el ne oferă un alt fragment în care focul este identificat cu principiul suprem, căruia i se acordă de regulă fie numele de Tată, fie cel de Unu, de vreme ce „toate lucrurile au fost generate din Focul Unu”³⁷. Totodată, Psellos evidențiază focul ca o putere universală, de sorginte divină, care nu trebuie ignorată: „Dar când vezi focul fără formă, foarte sfânt, strălucind cu salturi și limite în adâncurile lumii întregi, (atunci) ascultă glasul focului”³⁸. La rândul său, Damascius ne atrage atenția că există diverse „lumi strălucitoare. Printre acestea se numără trei vârfuluri: < cea a focului, eterului și materiei >”³⁹.

Observăm, în treacăt, faptul că aici este ilustrată o altă temă specifică *Oracolelor Caldeene*, cea a pluralității lumilor, care, de altfel, a mai fost evidențiată anterior, în momentul citării Fr. 57 al acestor scrieri, fragment păstrat de Simplicius (vezi nota 4). În același sens, tot Damascius ne oferă un alt fragment, în care se afirmă că „Natura neobosită stăpânește atât lumi, cât și lucrări”⁴⁰. De asemenea, Michael Italikos ne spune că „potrivit (caldeenilor), Transcendentul de două ori se împarte cu lumile și albiile”⁴¹. Dar nici Proclus nu ignoră această temă în *Comentariul* său – de vreme ce și el vorbește de „numele mediator [al zeilor] care sare în lumi nemărginite”⁴² –, fără să o dezvolte, însă.

În orice caz, fragmentele din *Oracolele Caldeene* provenite de la alți autori susțin ideea că, indiferent de lume, asemenea iubirii, focul se află peste tot, la toate nivelurile realității, pornind de la inteligibil și ajungând

³⁶ *Ibidem*, p. 42.

³⁷ Psellus, Fr. 10, in Julian the Theurgist, *op. cit.*, p. 53.

³⁸ Psellus, Fr. 148, in *Ibidem*, p. 105.

³⁹ Damascius, Fr. 76, in *Ibidem*, p. 79.

⁴⁰ Damascius, Fr. 70, in *Ibidem*, p. 77.

⁴¹ Michel Italicus, Fr. 125, in *Ibidem*, p. 97.

⁴² Proclus, *Alcibiades I*, ed. cit., p. 99.

până la sensibil. Desigur, între sfera inteligibilă și cea sensibilă există o diferență calitativă indiscutabilă, dar, în același timp, și o unitate structurală, care le permite oricând asocierea și chiar contopirea, ceea ce impune anumite aranjamente în modul lor de organizare și de raportare reciprocă:

„Dar (Atlas) susține cerul și îl desparte de pământ, astfel încât lucrurile de sus să nu fie confundate cu cele de dedesubt: «Căci, ca o membrană intelectuală, el desparte», conform oracolului, «primul foc și celălalt foc, care sunt dornice să se amestece.»”⁴³

Am putea înțelege expresia caldeeană „primul foc” ca pe o trimitere directă la focul inteligibil, în vreme ce „celălalt foc” ar viza focul întâlnit în cadrul întregului univers sensibil, a cărui sursă originară este Soarele, foc la care se referă și următorul fragment din Oracolele Caldeene, înregistrat de către Damascius:

„Dacă se spune că acest Zeus este în ceruri, este posibil să se separe ființele conducătoare în cerești și pământești, iar în mijlocul acestora se află cei trei părinți, așa cum mărturisesc chiar și Oracolele: «Printre aceștia primul este cursul sacru. Urmează, la mijloc, cursul aerului. Altul, al treilea, este cel care încălzește pământul prin foc. Toate lucrurile servesc acestor trei conducători turbulenți.»”⁴⁴

Indiferent la ce nivel de realitate se manifestă, focul este un semn al divinului, iar entitățile care, într-un fel sau altul, se definesc prin foc își revendică originea divină. Acesta este și cazul sufletului, despre care am aflat deja că există „ca un foc strălucitor prin puterea Tatălui”⁴⁵, ceea ce îl face nemuritor. Deși sufletul coborât pe pământ, de cele mai multe ori nu își dă seama de relația lui profundă cu focul, el se va aprinde inevitabil în momentul în care își începe ascensiunea către origini, căci atunci „din toate părțile, frâiele focului se extind din sufletul neformat”⁴⁶. De altfel, se pare că efectele benefice ale acestei asocieri cu focul în cadrul procesului de revenire la inteligibil nu îi revin doar sufletului, ci ele se revarsă și asupra corpului pe care acesta îl călăuzește în sfera sensibilă, căci, „dacă îți extinzi mintea, luminată de foc, spre lucrarea evlaviei, vei mântui și

⁴³ Simplicius, *Fr. 6, in Julian the Theurgist, op. cit., p. 51.*

⁴⁴ Damascius, *Fr. 73, in Ibidem, p. 79.*

⁴⁵ Psellus, *Fr. 96, in Ibidem, p. 87.*

⁴⁶ Psellus, *Fr. 127, in Ibidem, p. 97.*

trupul curgător”⁴⁷.

Tema întoarcerii la originile divine pentru sufletul coborât pe pământ se dovedește a fi, așadar, esențială în doctrina Oracolelor Caldeene. Totodată, ea este un aspect central al Comentariului lui Proclus la Alcibiade I, care socotește cunoașterea de sine și grija de sine drept scopuri ale dialogului lui Platon, văzând în prima conștientizarea faptului că ființa noastră autentică o reprezintă sufletul, care este de origine divină, iar în cea de a doua efortul de revenire a sufletului la divin și contopirea cu acesta.

Întoarcerea sufletelor la divin

La drept vorbind, ca și în cazul iubirii, deși Proclus se ocupă pe larg de chestiunea întoarcerii sufletelor la divin, el nu citează prea multe fragmente din *Oracolele Caldeene* care să îi susțină poziția. Totuși, cele care există pun în evidență aspecte semnificative ale acestui proces sau obstacolele care îl pot zădărnici.

Astfel, conform viziunii comune lui Platon și neoplatonicilor, sufletul omului, căzut din sfera divină pe pământ, este orbit de întunericul materiei și neajutorat, ajungând sub comanda corpului. Faptul acesta îi înlătură puritatea originară, împovărându-l cu diverse „aluviuni” sau „veșminte” de împrumut, care-l denaturează, și care se referă la toate emoțiile și afectele noastre care ne atașează de lucrurile și aspectele vieții materiale. Înseamnă că, obligatoriu, atunci când se pune problema revenirii la starea de puritate inițială, care implică subordonarea sa exclusivă față de intelect, sufletul trebuie să se elibereze, adică să dea jos, rând pe rând, toate aceste veșminte, înălțându-se „gol” către divinitate. Or, tocmai această „goliciune” a sufletului este evocată de Proclus atunci când face apel la *Oracolele Caldeene*:

„Așadar, pe măsură ce urcăm și lepădăm emoțiile și veșmintele pe care le-am dobândit în coborârea noastră, ultima haină care trebuie aruncată este cea a ambiției, astfel încât «goi», după cum spune oracolul, ne putem stabili aproape de Zeu, după ce devenim rațiune curată și neîntinată, lăsând în urmă toate emoțiile din regiunea pământului, care este locul atribuit lor, și asimilându-ne complet vieții divine.”⁴⁸

⁴⁷ Psellus, Fr. 128, in *Ibidem*, p. 97.

⁴⁸ Proclus, *Alcibiades I*, ed. cit., pp. 91-92.

Nu mai dispunem de fragmente din *Oracolele Caldeene* oferite de alți autori privind goliciunea sufletului care se înalță spre divin, însă Damascius ne oferă unul în care este vorba despre golirea minții, ca o condiție pentru ieșirea din sine a sufletului și pentru înțelegerea inteligibilului, ceea ce înseamnă, totodată, o ridicare spre el :

„Prin urmare, nu trebuie să percepi acel Inteligibil în mod violent, ci cu flacăra minții complet extinsă, care măsoară toate lucrurile, cu excepția aceluia Inteligent. Nu trebuie să-l percepi cu atenție, ci, ținând ochiul pur al sufletului tău întors, ar trebui să extinzi o minte goală către Inteligibil pentru a-l înțelege, deoarece el există în afara minții (tale).”⁴⁹

În ceea ce privește lepădarea veșmintelor, ea este sugerată doar de următorul fragment îndoielnic:

„Fugi iute de patimile pământești, fugi departe, tu, care stăpânești ochiul superior al sufletului și razele statornice, pentru ca frâiele mari și grele ale trupului să fie ținute în frâu de un suflet curat și de strălucirea eterică a tatălui.”⁵⁰

Evident, lepădarea veșmintelor nu este deloc o întreprindere ușoară, ba dimpotrivă, pentru că trebuie înfrântă îndelunga obișnuință a omului – deprins să considere că binele său se referă în primul rând la trup și la tot ceea ce-i aparține acestuia –, dar și puternica opoziție a unor diverse spirite malefice, care trag sufletul în jos, către materie, împiedicându-l să se înalțe spre divin și să-l contemple. Aici, însă, Proclus subliniază rolul important al misterelor în contracararea acestei opoziții, pentru fortificarea sufletelor și descătușarea lor de sub dominația acestor spirite. Este adevărat că, vorbind despre spiritele rele și despre importanța ritualurilor mistice, Proclus nu mai rămâne fidel viziunii lui Platon, în schimb se îndreaptă către autoritatea *Oracolelor Caldeene*:

„La fel, în cel mai sfânt dintre mistere, vizitarea zeului este precedată de atacuri și apariții ale anumitor spirite ale lumii de jos, încurcându-i pe inițiați, smulgându-i de bunurile pure și invitându-i la materie. De aceea zeii ne îndeamnă să nu ne uităm la ei înainte de a fi întăriți de puterile derivate din riturile mistice: «Căci nu trebuie să le privești înainte ca trupul tău să fi

⁴⁹ Damascius, Fr. 1, in Julian the Theurgist, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁰ Didymus, Fr. 213*, in *Ibidem*, p. 131.

fost inițiat». Din acest motiv, oracolele adaugă faptul că «fermecând sufletele le îndepărtează mereu de mistere»^{.51}

De data aceasta, în cheștiunea rolului misterelor în descătușarea sufletelor, Proclus este secondat de câteva fragmente oferite de către Psellos, care fie ne recomandă practicile mistice („Operați cu roata magică a lui Hecate”⁵²), fie ne dau indicații punctuale pentru executarea acestora („«Nu schimba numele barbare», adică numele transmise de zei fiecărei rase au o putere inefabilă în riturile de inițiere”⁵³), fie ne ghidează cu un îndemn general: „Caută canalul sufletului, de unde a <coborât > într-o anumită ordine pentru a sluji trupul; < și > caută < cum > îl vei ridica din nou la ordinea lui combinând acțiunea (rituală) cu un cuvânt sacru.”⁵⁴ În același timp, Împăratul Iulian, subliniind și el importanța misterelor pentru salvarea sufletului, întărește ideea avansată mai sus într-un fragment păstrat tot de Psellos (vezi fragmentul evidențiat de nota 47), potrivit căruia salvarea ar fi posibilă și pentru corp:

„Și Oracolele zeilor mărturisesc aceste lucruri. Vreau să spun că prin sfintele rituri nu numai sufletul, ci chiar trupul este considerat vrednic de mult ajutor și mântuire: «Salvează și învelișul muritor al materiei amare», zeii îi vestesc pe cei mai sfinți dintre teurghi când îi încurajează.”⁵⁵

O altă metodă la fel de importantă pentru a menține sufletul în mod consecvent pe calea purificării și a-i facilita înălțarea spre divin este aceea de a sta la distanță de oricine și orice îți pot oferi exemple proaste în privința modului de petrecere a vieții. Este vorba, în principal, de evitarea mulțimilor iraționale, dominate de simțuri, care nu fac altceva decât să se risipească și să se piardă pe ele însele într-o pluralitate păgubitoare – sfat pe care Proclus îl întărește cu un fragment din *Oracolele Caldeene*. Prin urmare,

„...trebuie să evităm mulțimea de oameni care «se năpustesc în turme», așa cum spune oracolul, și nu trebuie să le împărtășim nici viața, nici opiniile. Trebuie să evităm numeroasele forme de dorință, care, în asociere cu trupul, ne fac să ne năpustim asupra diverselor obiecte exterioare în momente

⁵¹ Proclus, *Alcibiades I*, ed. cit., p. 25.

⁵² Psellus, Fr. 206, in *Julian the Theurgist*, op. cit., p. 127.

⁵³ Psellus, Fr. 150, in *Ibidem*, p. 107.

⁵⁴ Psellus, Fr. 110, in *Ibidem*, p. 91.

⁵⁵ Julian, Fr. 129, in *Ibidem*, p. 99.

diferite, uneori căre plăceri iraționale, altele care activități nedeterminate și contradictorii, deoarece acestea ne umplu de regret și nefericire.”⁵⁶

Lydus susține acest punct de vedere al *Oracolelor Caldeene* despre mulțimile asemănate cu niște turme, de vreme ce ne pune și el la dispoziție un citat în care se spune că „teurgii nu cad în turma care este supusă Destinului”⁵⁷. Iar Iulian, deși nu ne oferă în acest sens niciun citat, folosește același termen, de „turmă”, atunci când se referă la mulțimea ignorantă, adică neinițiată în doctrina mistică a caldeenilor:

„Dar dacă aș atinge doctrina inefabilă, mistică pe care caldeeanul a rostit-o într-o frenezie divină cu privire la zeul cu «șapte raze» – acel zeu prin care el face ca sufletele să se înalțe – aș spune lucruri de necunoscut. Da, cu siguranță necunoscute pentru turmă, dar binecunoscute de fericiții teurghi.”⁵⁸

Călăuzirea sufletelor de către divinitate este, deci, esențială, conform lui Iulian, pentru ca ele să revină la originea lor primă, inteligibilă. Proclus este de acord cu acest lucru. Astfel, din punctul său de vedere, revenirea la matcă a sufletelor are loc doar ca urmare a cunoașterii autentice, cea care declanșează în ele iubirea față de frumos și de divin, determinându-le să se înalțe către sfera acestora. În același timp, prin înălțare, fiecare suflet „ajunge la «înflorirea intelectului» și la substanța”⁵⁹ sa autentică. Un fragment din *Oracolele Caldeene* păstrat de Damascius confirmă expresia de mai sus, citată de Proclus: „Căci există un anumit Inteligibil pe care trebuie să-l percepi cu floarea minții”⁶⁰, adică a intelectului sufletului (care, desigur, este diferit de intelectul divin), „floare” care este identificată cu „flacăra” acestuia, adusă mai devreme în discuție.

Această problemă a cunoașterii autentice și a înălțării sufletelor spre divin este un prilej pentru Proclus de a face distincții esențiale între sufletele individuale din perspectiva calității lor. Astfel, în *Comentariu* el împarte cunoașterea în două mari tipuri: cunoaștere prin descoperire și cunoaștere prin învățare, cea din urmă avându-i drept sursă fie pe cei aflați la același nivel cu subiectul cunoașterii, fie pe zei. Desigur, cunoașterea de sorginte divină este superioară tuturor celorlalte, însă cea prin descoperire

⁵⁶ Proclus, *Alcibiades I*, ed. cit., p. 161.

⁵⁷ Lydus, Fr. 153, in *Julian the Theurgist*, op. cit., p. 107.

⁵⁸ Iulian, Fr. 194, in *Ibidem*, p. 123.

⁵⁹ Proclus, *Alcibiades I*, ed. cit., p. 162.

⁶⁰ Damascius, Fr. 1, in *Julian the Theurgist*, op. cit., p. 49.

este superioară celei obținute de la alții. Dar de ea nu sunt capabile decât sufletele cu totul deosebite, care prin forțe proprii reușesc să se ridice către zei, pentru ca apoi să primească din partea lor o îndrumare de cea mai înaltă calitate. De altfel, pentru a sublinia această capacitate specială de înălțare a unor suflete, Proclus face apel la *Oracolele Caldeene*, atunci când afirmă:

Caracterele naturale mai puternice văd adevărul despre ele însele și sunt mai ingenioase „fiind mântuite prin propriile forțe”, 344 așa cum spune oracolul, în timp ce personajele mai slabe au nevoie în plus atât de instrucțiuni, cât și de reamintiri de la alții care posedă perfecțiunea în acele aspecte în care lor le lipsește.⁶¹

Un fragment din *Oracolele Caldeene* provenit de la Synesius confirmă această categorică diferență dintre suflete, care este socotită rod al voinței divine: „Unora, (Zeul) le-a acordat (abilitatea) de a înțelege simbolul luminii prin instruire. Pe alții, însă, i-a fructificat cu propriile forțe în timp ce dorm.”⁶² În ceea ce privește relevanța acestei distincții pentru *Comentariul* lui Proclus, aici Alcibiade este considerat un astfel de suflet slab, care, în ciuda calităților sale, nu este capabil să se ridice singur către divin, ci are nevoie de îndrumarea altcuiva pentru a înțelege că se află în eroare și a simți nevoia să se îndrepte spre adevărata cunoaștere. În schimb, mentorul sau „consilierul” său, adică Socrate, este exemplar pentru sufletele de esență specială, capabile să se mântuie singure, adică să se ridice prin ele însele spre divin. De aceea el este numit de Proclus deopotrivă suflet superior, care a atins nivelul intelectului, cât și un spirit bun, care în raport cu Alcibiade joacă rolul de spirit păzitor și călăuzitor.⁶³

Ca un spirit bun, păzitor, Socrate îl urmează pe Alcibiade mult timp discret, tăcut, așteptând răbdător să se stingă vânzoleala și gălăgia din jurul lui făcute de iubitorii vulgari, care, prin dorința lor carnală, îl târau în jos, către materie. Este, deci, nevoie de tăcere, adică de reculegere spiritua pentru a putea asculta vocea iubitorului divin, mesager al zeilor, care dezvăluie adevărata frumusețe și autenticul obiect al iubirii; de altfel, în contrast cu zgomotul și confuzia din lumea sensibilă, în cea inteligibilă, unde toate lucrurile sunt clare, distincte, organizate, într-o perfectă unitate

⁶¹ Proclus, *Alcibiades I*, ed. cit., p. 117.

⁶² Synesius, Fr. 118, in Julian the Theurgist, *op. cit.*, p. 95.

⁶³ Proclus, *Alcibiades I*, ed. cit., p. 29.

și armonie, este tăcere. Divinul însuși se dezvăluie în tăcere și se hrănește cu ea:

Deci, pentru că Socrate s-a asimilat perfect divinului, își începe în tăcere asigurarea pentru cel iubit, întrucât tocmai această calitate a nespusului este proprie să se iubească acolo în primul rând, așa cum am spus, acolo unde își stabilește existența în rangul tăcut al zeilor. Era nevoie, deci, ca iubitul inspirat divin să-și încredințeze grija cu privire la cel iubit „tăcerii hrănitore de Zeu” înainte de împărtășirea în cuvinte; căci așa ar părea mult ca propriul său zeu și l-ar face pe tânăr să se mire de tăcerea lui.⁶⁴

Este adevărat că nu mai dispunem de niciun fragment din *Oracolele Caldeene* care să provină din altă sursă în afară de lucrările lui Proclus și care să se refere la această tăcere specifică domeniului inteligibilului. În schimb, avertismentul semnalat de Psellos: „Nu schimba numele barbare”, și evidențiat deja mai sus (nota 53), este o confirmare a următoarei referințe din *Comentariu* la numele taince ale zeilor, considerate drept simboluri ale realităților inteligibile și mediatori între oameni și zei:

„Numele secrete ale zeilor au umplut lumea întreagă, precum spun teurgii; și nu numai această lume, ci și toate puterile de deasupra ei; întrucât «numele mediator care sare în lumi nemărginite» a primit această funcție. Deci, zeii au umplut întreaga lume atât cu ei înșiși, cât și cu propriile lor nume.”⁶⁵

De asemenea, două alte referințe din *Comentariu*, care nici ele nu sunt însoțite de vreun citat din *Oracolele Caldeene*, și care vizează chestiunea vehiculului sufletului („sufletele care sunt stăpânite de iubire (...) folosind frumusețea aparentă cu vehiculul neîntinat”⁶⁶; și: „el a primit lumina care provine de acolo nu doar în rațiunea discursivă sau în puterile coniecturii, ci și în vehiculul sufletului”⁶⁷), sunt și ele confirmate de următorul fragment oferit de către Hierocles, care adaugă și lămuriri suplimentare în privința semnificației acestui vehicul: „Trebuie (...) să avem grijă de purificarea corpului nostru luminos, pe care și Oracolele îl numesc «vehicul delicat al sufletului»”⁶⁸.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 37.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 99.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 21.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 53.

⁶⁸ Hierocles, Fr. 120, in Julian the Theurgist, *op. cit.*, p. 95.

Așadar, Proclus și Hierocles se confirmă și se completează reciproc în problema vehicului sufletului, așa cum s-a întâmplat, de altfel, cu Proclus și ceilalți autori în toate chestiunile pe care le-am abordat până acum – iar în felul acesta se arată că doctrina *Oracolelor Caldeene* pe care ne-o prezintă Proclus în *Comentariul său la Alcibiade I al lui Platon* este una autentică și sugestivă, deși, inevitabil, departe de a fi completă.

Concluzii

Dacă trecem acum în revistă temele specifice *Oracolelor Caldeene* pe care le abordează Proclus în *Comentariul său*, observăm că acestea, deși se subsumează câtorva direcții fundamentale, sunt, în realitate, foarte numeroase, și anume:

- Tatăl inteligibil, adică originea primă și creatorul a toate;
- Binele în sine, asimilat de *Oracolele Caldeene* cu Tatăl;
- Monada Paternă, originară;
- Intelectul divin, ca Intelect al Tatălui;
- Puterea Tatălui, ca relație între Tată și Intelect;
- Voința Tatălui;
- triada divină Credință-Adevăr-Iubire, mijloc privilegiat de unire a teurgilor cu Zeul suprem;
- iubirea ca putere cosmică, divină;
- opoziția dintre iubirea adevărată, divină, întemeiată pe intelect, și cea neautentică, trupească, întemeiată pe dorință;
- focul divin;
- întoarcerea sufletelor la originea lor divină;
- rolul misterelor în eliberarea sufletelor de sub dominația spiritelor malefice, care le trag în jos, spre materie, împiedicându-le să se înalțe spre divin și să îl contemple;
- lepădarea „veșmintelor” (pasiunilor) pe care sufletul le îmbracă atunci când coboară în materie și înălțarea lui dezbrăcat de ele, gol, deci eliberat;
- evitarea mulțimilor iraționale, dominate de simțuri, drept condiție pentru înălțarea sufletului;
- distincția între cei ale căror suflete se înalță spre divin prin propriile lor forțe, și cei care trebuie ajutați să se înalțe de către cei dintâi;

- tăcerea, drept condiție pentru a putea asculta glasul divin călăuzitor, și ca ambianța de calm și armonie specifică lumii inteligibile, în contrast cu zgomotul și agitația confuză din lumea sensibilă;
- „înflorirea” intelectului (minții) sufletului;
- vehiculul sufletului;
- numele secrete ale zeilor, ca simboluri pentru realitățile inteligibile și mediatori între oameni și zei;
- lumile nemărginite.

Aproape toate aceste chestiuni sunt tratate sumar, prin inserarea câtorva citate din *Oracolele Caldeene*, iar uneori doar prin folosirea unor concepte specifice lor, sau prin simple aluzii la ele, pentru că, în fond, nu ele constituie obiectul investigației lui Proclus, ci fac parte dintr-o amplă argumentație, menită să-i susțină poziția despre cunoașterea de sine și grija de sine, pe care el le consideră temele centrale ale dialogului *Alcibiade I* al lui Platon, în calitate de mijloace pentru întoarcerea noastră la divin. Este adevărat că temele caldeene amintite formează în bună măsură osatura acestei argumentații, căci filosoful nostru se raportează la *Oracolele Caldeene* ca la o autoritate supremă, în aceeași măsură ca și la Platon. Ele sunt, de fapt, grila prin care Proclus alege să „citească” dialogul acestuia.

Așadar, *Oracolele Caldeene* sunt prezente în *Comentariu* ca un permanent fundal; Proclus interpretează dialogul având mereu în minte învățătura lor; principalele lor concepte sunt ca niște filtre prin care trece textul lui Platon, fără să aibă însă conștiința că l-ar „trăda”, cumva, pe cel din urmă, ba chiar dimpotrivă. Nu de puține ori, când aduce în ajutorul argumentelor sale citate din *Oracolele Caldeene*, apelează și la citate din alte dialoguri ale lui Platon, pentru a arăta că ele sunt în deplină consonanță. Rezultatul este configurarea unei poziții filosofice care rămâne ancorată suficient în Platon, dar care se și îndepărtează în mod semnificativ de el, datorită perspectivei caldeene, a cărei influență nu o putem, totuși, aprecia, decât în linii generale, dată fiind imposibilitatea de a consulta textul integral al *Oracolelor Caldeene*.

De altfel, incertitudinea în privința gradului influenței acestora asupra interpretării lui Proclus a dialogului *Alcibiade I* al lui Platon se extinde și asupra întregii sale opere filosofice, mai ales că mai mult de jumătate din fragmentele rămase din *Oracolele Caldeene* sunt consemnate chiar de către Proclus. Este adevărat că, cel puțin în cazul de față, în urma analizei precedente, am văzut că toate fragmentele din *Oracolele Caldeene* pe

care el ni le oferă pentru a ilustra temele mai sus menționate sunt confirmate de alți autori. Deci, nu se pune problema neautenticității lor, însă nu se poate exclude o grilă proprie de selecție a temelor, precum și o interpretare specifică a acestora, care să fi condus la o adaptare reciprocă a pozițiilor teoretice, dar care să dea senzația unei perfecte coincidențe originare a lor.

Această atitudine a lui Proclus față de *Oracolele Caldeene* nu este creația lui exclusivă, ci s-a conturat treptat, de-a lungul mai multor secole, în mediile neoplatonice, începând cu Iamblichos, la sfârșitul secolului al III-lea, până la Syrianus, profesorul lui Proclus, în secolul al V-lea. În ceea ce îl privește pe Proclus, acesta a exploatat din plin filonul mistic al *Oracolelor Caldeene*, creând un sistem filosofic extrem de complex, în cadrul căruia *Comentariul la Alcibiade I al lui Platon* joacă un rol esențial, de vreme ce el se ocupă de o lucrare al cărui subiect central este considerat de Proclus cunoașterea de sine, o temă care, din punctul său de vedere, este începutul oricărei filosofii și, implicit, al salvării de sine.

Bibliografie

- ADDEY, C., *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*, London and New York, Routledge, 2016.
- BUTORAC, D., D. A. Layne (eds.), *Proclus and his Legacy*. Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2017.
- DES PLACES, E., « Notice », in *Oracles Chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, 7-57.
- Julian the Theurgist, *Chaldean Oracles*, English and Greek, translation and commentary by Ruth Majercik, Leiden, New York, København, Köln, E. J. Brill, 1989.
- Julien le Théurge, *Oracles Chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens*, text établi et traduit par Edouard Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- LECERF, A., L. Saudelli, H. Seng (éds.), *Oracles chaldaïques: fragments et philosophie*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2014.
- LEWY, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 3rd ed., Tardieu, M. (ed.). Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2011.
- MAJERCIK, R., "Introduction" and "Commentary", in *The Chaldean Oracles*, Leiden, New York, København, Köln, E. J. Brill, 1989, 1-46; 138-221.
- Oracolele Caldeene* (Fragmente și comentarii), traducere din limba engleză de Alexandru Anghel, ed. Aurelian Scrima, București, Editura Herald, 2006.
- PROCLUS, *Alcibiades I*, 2nd ed., translation a commentary by William O'Neill, University of Southern California, Springer-Science+Business Media, B.V, 1971.

- PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, Tomes I-II, Text établi et traduit par A.Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1985-1986.
- SEGONDS, A. Ph., « Introduction », in Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*. Tome I. Paris, Les Belles Lettres, 1985, VII-CXXXIX.
- SENG, H., M. Tardieu (hg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*. Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2010.
- SENG, H., *Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles Chaldaïques*, Turnhou, Brepols Publishers n.v., 2016.
- SPANU, N., *Proclus and the Chaldean Oracles*, London and New York, Routledge, 2021.

TOLERANȚA ÎN MODERNITATE: PLASTICITATEA LIMITELOR DE COEXISTENȚĂ ȘI LIBERTATEA RESPONSABILĂ

Laura Mihaela MANCĂ-PĂTRAȘCU¹

Abstract²: *Philosophical perspectives do not merely present interpretations; they also reflect the historical, cultural, religious and ideological context in which they arise. In this study, it is argued that tolerance is not only a moral virtue, but also a voluntary and educable attitude, adaptable to the social and historical context. This highlights the fact that it has a certain degree of plasticity. In order to present a more coherent argument, the paper has been structured in two parts. The first part of the paper presents the concept and conception of tolerance, focusing on its main articulations in the philosophy of modernity. The second part develops the idea of the plasticity of tolerance as a moral and rational attitude. The emphasis is on interpretation as a mode of conceptual understanding, which allows the analysis to be developed within a hermeneutic methodological framework. The primary conclusion of the study is that tolerance is intrinsically linked to freedom. However, the study also posits that the concept of freedom does not provide a valid justification for demanding total or unlimited tolerance. It is the contention of the present study that this approach contributes to a nuanced understanding of tolerance as a dynamic virtue, sensitive to context.*

Keywords: *tolerance, intolerance, enlightenment, freedom, freedom of opinion, freedom of thought.*

Introducere

Schimbările și frământările sociale sunt cele care-și pun amprenta pe timpul în care „normalul” a devenit o ambiguitate, iar asta ne afectează și orientarea în lume. Deși trăim împreună, cu tot mai puține îngrădiri, tindem să fim tot mai străini unii de alții. *Libertatea* individuală este tot mai des invocată și, totuși, constrângerile par tot mai multe.

Ne confruntăm cu pandemii în fața cărora reacționăm atât de diferit, dar și cu războaie duse într-un mod în care, cel puțin în lumea occidentală, nu mai sunt considerate acceptabile, ci, dimpotrivă, intolerabile. Cu toate

¹ „Ștefan cel Mare” University of Suceava, Romania.

² Pentru ajustări stilistice, claritate și fluența în limba engleză, traducerea abstractului a fost realizată cu DeepL.com (free version).

acestea, ele sunt o realitate care ne marchează existența tuturor.

Așa ajungem să ne întrebăm care sunt limitele, când și de ce spunem „stop!”. Deși trăim într-o lume a diversității și multiculturalității, prejudecățile încă ne conduc viețile. Celălalt rămâne, totuși, celălalt; diferit, străin, de neînțeles. Însă, nevoia de a fi împreună este ceva intrinsec ființei umane; avem, ceea ce John Locke numea, „simțul înnăscut al tovarășiei”³. Ca „animal social”, după definiția lui Aristotel, omul este destinat "prin natură vieții în comun"⁴. Asta nu înseamnă că această conviețuire presupune acceptarea totală a acțiunilor celuilalt.

Ca ființă socială, omul devine implicit și o ființă culturală. Prin integrarea sa în lume, el dezvoltă comunități și împreună elaborează norme de conduită morală care să ajute trăitul împreună. Însă, fiecare comunitate își elaborează propriile sale norme, credințe și viziuni asupra lumii. Dar, după cum spunea Ricoeur, fie că-i cunosc, fie că nu-i cunosc, ceilalți sunt deopotrivă *Eu-ri*⁵.

Când spunem *Eu*, din punct de vedere psihologic, desemnăm un *sine* conștient de sine, reflexiv, un subiect conștient și rațional; în acest caz, *Eul* este subiectiv. Când ne referim la aspectul social, *Eul* devine intersubiectiv, iar asta pentru că este vorba despre cum ne afișăm în ochii celorlalți și despre cum credem că ne percep ei. În ceea ce privește relația cu celălalt, Ricoeur vorbește despre existența unei morale minime, adică a unui principiu moral guvernat de imperativul de a nu produce daune sau prejudicii celuilalt. Când aceste daune stârnesc indignarea și cum poate fi aceasta gestionată, reprezintă o continuă preocupare socială. Însă, dacă apar astfel de vătămări, atunci apare sentimentul de indignare care este, după cum spune Ricoeur, „o mânie morală”⁶. Dar, când revolta morală își face simțită prezența, deja conflictul este o realitate, este palpabil și ireversibil. În această stare de conflictualitate apare și *toleranța* care, așa cum o consideră Forst, este o atitudine necesară ce se ivește în cadrul unor conflicte sociale în care părțile conștientizează existența unor motive de

³ John Locke, „Scrisoare despre toleranță” în J. Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire; Scrisoare despre toleranță*, trad. S. Culea, București, Editura Nemira, 1999, p. 222.

⁴ Aristotel, *Etica Nicomahică*, ediția a II-a, trad. S. Petecel, București, Editura Iri, 1998, p. 201 (IX, 9, 169-b).

⁵ Paul Ricoeur, (1995). Intersubiectivitatea în vederile lui Hegel și Husserl”, în *Eseuri de Hermeneutică*, București, 1995, Editura Humanitas, p. 196.

⁶ Paul Ricoeur, „The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”, *Diogenes*, 44(176), 1996, pp.189-201. doi:10.1177/039219219604417621

acceptare reciprocă și care face posibilă „coexistența în dezacord”⁷.

Pe acest fond, se articulează întrebările directe ale lucrării de față care, pornind de la o perspectivă istorică, conduc la analiza stabilității conceptului de toleranță în tradițiile filosofice ale modernității. Întrebările de ordin istoric ce privesc conceptul de *toleranță* sunt: înțelesul acestuia a fost mereu același? Perspectivile teoretice oferă doar interpretări conceptuale, sau reflectă mai mult de atât? Care au fost limitele toleranței surprinse de acestea? În paralel, întrebările se extind către dimensiunea existențial-practică. Astfel, se analizează implicațiile interpretărilor filosofice asupra percepțiilor și atitudinilor față de alteritate, iar accentul este pus pe modul în care sunt negociate diferențele pentru menținerea echilibrului necesar conviețuirii. Coabitarea armonioasă depinde, în mare măsură, atât de modul în care suntem percepuți, cât și de felul în care-i percepem noi pe ceilalți. De asemenea, percepția pe care o avem față de celălalt ne determină acțiunile într-un proces continuu de reciprocitate. Totuși, există un punct în care celălalt ajunge să fie considerat un pericol, la fel cum și noi putem deveni sau suntem considerați amenințare pentru celălalt/ceilalți. Astfel, se pun întrebările: care este acest punct? Unde încep distincțiile să genereze reacții negative față de celălalt? Dincolo de ce avem comun, ce facem cu deosebirele dintre noi? Cum putem menține aceste diferențe într-o stare de echilibru necesară bunei conviețuirii? În concluzie, aceste interogații invită nu numai la reflecții îndreptate spre o genealogie conceptuală, ci și către plasticitatea toleranței care, de altfel, este și tema centrală a acestui demers.

Obiectivele de fond ale lucrării sunt acelea de a susține teza conform căreia *toleranța* este o atitudine educabilă și adaptabilă la context, dar și de a sublinia că percepția celuilalt este strâns legată de construcția și manifestarea *toleranței* în cadrele filosofice. Prin urmare, pentru atingerea obiectivelor, voi realiza atât o analiză conceptual-istorică, cât și o interpretare a datelor cu scopul de a identifica modul în care, în modernitate, toleranța s-a constituit ca atitudine rațională și morală. De asemenea, voi investiga genealogia conceptului de *toleranță* cu interpretarea textelor importante cum sunt cele ale lui Locke, Voltaire, Kant și Mill. Prin urmare, voi urmări nu numai reconstituirea semnificației istorice a conceptului, ci și înțelegerea condițiilor de actualizare ale acestuia în

⁷ Rainer Forst, *Toleration in conflict: Past and Present (ideas in context)*. Cambridge University Press, 2013, p. 1; doi:10.1017/CBO9781139051200

discursul moral contemporan. Practic, scopul propus este de a răspunde la întrebarea principală: Cum transformă gândirea modernă toleranța dintr-o virtute oarecum pasivă într-o atitudine activă a rațiunii morale ce are capacitatea de a media convingerea individuală și normativitatea colectivă?

Înainte de a analiza geneza și dezvoltarea ideii de toleranță în gândirea modernă, consider necesară o scurtă reflecție asupra actualității acestei teme, dar și asupra modului în care ar putea fi înțeleasă toleranța prin lentila retrospectivă a modernității sau, reciproc, cum putem înțelege mai bine modernitatea prin conceptul de toleranță. Acest exercițiu de gândire și analiză devine chiar o necesitate în cadrul istoric marcat atât de pluralitatea culturală și religioasă, cât și de presiunea identitară. Acestea generează conflict moral și se aseamănă întrucâtva cu cel al modernității. În contextul actualizat, toleranța nu mai poate fi redusă la o simplă concesie a rațiunii libere, ci ar trebui înțeleasă ca un principiu dinamic al unei coexistențe reflexive; ca un mecanism de echilibru între autonomia conștiinței individuale și legitimitatea normativă a comunității. Recuperarea construcției moderne a conceptului de toleranță readuce în atenție ideea libertății responsabile prin care rațiunea, morala și politica pot coexista și care constituie, de fapt, fundamentul conceptual al toleranței

Strategia de apărare a tezei și de atingere a obiectivelor pornește de la faptul că perspectivele/cadrelor filosofice ne oferă nu numai interpretări diverse, ci ele reflectă și contextele în care acestea apar: culturale, istorice și ideologice. De asemenea, folosesc următoarele ipoteze: (1) limitele toleranței sunt flexibile și se adaptează la context și (2) necesită o adecvare continuă la acesta, prin urmare o reconsiderare. Însă, (3) odată acceptate aceste granițe ale toleranței, ele tind să influențeze percepția individuală asupra celuilalt. Astfel, (4) înclină să adapteze, chiar să modifice și atitudinea față de el.

În prima parte a lucrării voi încerca o contextualizare a problemei toleranței și voi analiza unele concepții ale modernității timpurii ca, de exemplu, contribuțiile lui Locke, Voltaire, Kant și Mill. Acestea, în ansamblul lor, ilustrează o evoluție coerentă a ideii de toleranță ce trece de la cadrul fundamental teologic și politic la o articulare mai rațională. Astfel, Locke definește un cadru juridic și moral al libertății de conștiință, Voltaire secularizează virtutea toleranței prin spirit polemic bazat pe rațiuni critice, Kant reconfigurează toleranța ca pe o expresie a autonomiei morale, iar Mill îi conferă o funcție și epistemică, dar și socială, alăturând-o pluralității opiniilor. Astfel, toleranța trece de la a fi o concesie pragmatică, la un

principiu rațional mediator între libertate și responsabilitate, între individ și colectivitate.

În partea a doua voi susține ideea unei plasticități a toleranței, în sensul capacității acesteia de a se adapta la conflicte fără a-și pierde esența conceptuală. În sens etic, toleranța prezintă flexibilitate normativă, iar în sens epistemic, se referă la capacitatea rațională de a revizui limitele.

1. Perspective filosofice asupra conceptului și ale concepției de toleranță: atitudinea modernității față de diferit

Nu putem spune cu exactitate care este momentul de început al problemei acceptării celuilalt, mai ales când acesta afirmă sau face ceva ce contravine principiilor individuale de conducere sau trăire a vieții. Această atitudine de acord în dezacord, sau ceea ce azi cunoaștem a fi *toleranța*, este ceva cunoscut mult înainte de a fi conceptualizată sau, cum spune Forst, conceptul să-și primească „forma puternică”; ea este o preocupare generală a omului și fără vreo limitare la vreo epocă sau cultură⁸, specifice epocilor și culturilor fiind limitele și manifestările acesteia.

Această „formă puternică” o primește în perioada modernă, în special după Reformă⁹. Pulsunile ei s-au făcut resimțite de mai multe ori, însă, tot de atâtea ori, au fost înăbușite până la Luther, ceea ce confirmă faptul că unele adevăruri sau credințe sunt suprimate prin persecuții, în timp ce altele, mai puternice, pot fi reduse la tăcere timp de secole¹⁰. Este interesant cum aceste opinii și credințe își mențin vigoarea și, mai mult, cum parcă ele devin mai puternice cu fiecare persecuție care stârnește oprobriul și reușesc să atragă simpatizanți și susținători.

Sensul tare al conceptului de *toleranță* în cultura europeană derivă din fundalul religios al societății ce a marcat profund istoria și ordinea socială. Credințele religioase, întemeiate pe un fundament valoric profund înrădăcinat în conștiința omului, au generat, de-a lungul istoriei, unele dintre cele mai pronunțate diferențe dintre oameni. Acestea au modelat atât concepțiile despre lume și raporturile oamenilor cu natura, cât și a celor dintre indivizi. Pe baza lor s-au format normele morale necesare

⁸ *Ibidem*, pp. 1-2.

⁹ *Ibidem*, p. 1.

¹⁰ Adrian-Paul Iliescu, „Fertilitatea și eșecurile pledoariei lui Mill pentru libertate”, în John Stuart Mill, *Despre libertate*, ediția a III-a, trad. A. P. Iliescu, București, Editura Humanitas, 2014, p. 83.

conviețuirii și din ele s-au dezvoltat și celelalte valori. Prin urmare, diversitatea credințelor religioase și multitudinea posibilităților de variații interpretative, a generat o pluralitate de confesiuni, fiecare cu propriile convingeri, diferite, contrare și uneori contradictorii. La confluența dintre acestea se află *toleranța* cu promisiunea ei că, totuși, „coexistența în dezacord” este posibilă¹¹. Desigur, nu trebuie să considerăm că *toleranța* apare doar în context religios, de manifestare religioasă. Ea se ivește la intersecția oricăror manifestări, idei sau acțiuni diferite ce-și aduc atingere reciprocă, fie prin negare, fie prin simplul fapt de a fi diferit.

Dar, înainte de toate, *toleranța* a fost înțeleasă ca o virtute umană, una care, așa cum subliniază Ricoeur, este deopotrivă și individuală, și colectivă¹². În acest spirit aristotelic, ea este o înțelepciune practică care ajută la atingerea unui potențial maxim; prin urmare, ea trebuie educată/cultivată. Și, dacă potențialul maxim al omenirii este acela de a trăi în pace dincolo de orice diferență, atunci *toleranța*, ca virtute, ar trebui să faciliteze actualizarea acestei posibilități.

1.1. Scurt parcurs istoric printre concepțiile premergătoare teoriilor moderne ale *toleranței*

Ca virtute, regăsim conceptul și la Cicero care, prin termenul de *tolerantia*, făcea referire la virtutea rezistenței la suferințe, durere, nedreptate, ghinion. Apoi, la începuturile sale, creștinismul, se folosește de acest termen pentru a desemna provocarea de a face față diferențelor religioase. *Credere non potest nisi volens*¹³ constituie argumentul *toleranței* în creștinismul timpuriu și susține supremația credinței interioare asupra căreia nu pot interveni constrângerile exterioare. Însă, o schimbare de paradigmă este declanșată de către Augustin prin formularea argumentului creștin al intoleranței și al justificării forței exterioare ca

¹¹ Rainer Forst, *Toleration in conflict: Past and Present (ideas in context)*, Cambridge, Cambridge University Press., 2013, p. 1; doi:10.1017/CBO9781139051200.

¹² Paul Ricoeur, „The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”. *Diogenes*, 44(176), 1996, pp. 189-201. doi:doi:10.1177/039219219604417621

¹³ Rainer Forst, „Toleration”, în E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ediția Fall 2017, accesat în decembrie 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>

datorie pentru a salva sufletul aceluia care îmbrățișează o credință greșită¹⁴. Mai departe, contextul istoric al Evului Mediu vine și cu problema conviețuirii mai multor confesiuni. Prin urmare, se caută modalități de a menține supremația adevărului creștin.

În aceste discuții intense de secol XII, unele minți implicate în aceste dezbateri, ca Lullus¹⁵, Maimonide și Averoes, dar nu numai, au putut identifica cel puțin un adevăr religios, sau cel puțin moral, și în alte credințe. Totuși, pasul major către concepția creștin-umanistă a toleranței este făcut de către Nicolaus Cusanus¹⁶.

În cele din urmă, ajungem la Erasmus care a fost adesea considerat precursorul Reformei. Influențat în concepțiile sale de către spiritul *devotio moderna*¹⁷, el ajunge să afirme necesitatea toleranței religioase și susține că cele mai multe dintre conflictele religioase apar pe fondul unor chestiuni lipsite de importanță.

În 1576 Jean Bodin, în *Six books of Commonwealth*, justifică toleranța din punct de vedere politic și consideră că autoritatea politică este superioară. Interesant este că, în discursul filosofico-religios *Colloquim of the seven*, pune în același loc reprezentanții unor confesiuni aflate în dezacord, iar aceștia ajung să fie de acord în ceea ce privește respectul față de ceilalți, dar și în

¹⁴ Augustine, *The works of Saint Augustine. Letters 1–99: Vol. II/1*, ed. John E. Rotelle, trad. Roland Teske, S.J., New City Press, 2001, Scrisoarea 93, pp. 376-408.

¹⁵ El definește inițial omul ca „Homo est animal homificans”. Pornind de la aceasta formează teoria corelativelor prin care fundamentează principiile ontologice care vin să explice legăturile dintre ființe pe baza propriei naturi. Consideră că principiul guvernator al ființei umane este principiul dinamic, activ, omul creându-se pe sine continuu, prin acțiune, tinzând astfel către o perfecțiune morală. În cele din urmă definiția ființei umane devine: „animal homificans interpersonale propter animam rationalem suam”

¹⁶ Rainer Forst, „Toleration”, în E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ediția Fall 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>, accesat în decembrie 2023.

¹⁷ *Devotio moderna* era practica mișcării *Frații vieții comune* care a fost înființată de către Joachim Wach. Această mișcare ia naștere pe fondul decadenței bisericești și susține o schimbare a experienței religioase ce poate fi produsă de o renaștere a creștinismului prin imitarea umanității lui Hristos; propovăduiește un creștinism simplu și tolerant. La școlile *Frației* a studiat și Erasmus, dar și Luther care apără legătura directă dintre conștiința individuală și Dumnezeu.

cea ce privește ideea că disensiunile pot fi rezolvate rațional. Bodin, în premieră aduce într-o stare de echilibru toate pozițiile, niciuna nefiind favorizată¹⁸.

1.2. *Toleranța în modernitate: de la Locke la Mill*

Acest fond amplifică distincția dintre conștiința religioasă și biserică, precum și dintre autoritatea religioasă și cea laică. Într-o formă incipientă, diferențierea a fost făcută și de către Iustin Martirul, în secolul al II-lea d. Hr; acesta susținea neamestecul puterii politice în chestiuni de religie și credință și afirma imposibilitatea constrângerii religioase.

Secolul al XVII-lea este marcat de conflictele de ordin religios, iar pe fondul acestor violențe se dezvoltă și teoriile *toleranței*. Spinoza conturează teoria dreptului natural atât în ceea ce privește *libertatea* de gândire și judecată, cât și cea a religiei interioare. Bayle respinge considerentele augustiniene ale *intoleranței* și conturează primul argument cu adevărat universal al *toleranței*, legând între ele probe morale și epistemologice. El păstrează ideea de rațiune practică¹⁹ a cărei „lumină naturală” aduce la suprafață adevărurile morale indiferent de credința împărtășită sau chiar în absența vreuneia²⁰.

1.2.1. *Locke și articularea primei teorii coerente a toleranței*

Într-o perioadă marcată tot mai pregnant de conflictele de ordin religios, John Locke reușește să dea consistență unei teorii a toleranței. În centrul acesteia se află două ipoteze: „simțul înăscut al tovarășiei”²¹ și

¹⁸ Rainer Forst, „Toleration”, în E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ediția Fall 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>, accesat în decembrie 2023.

¹⁹ Nu în sensul kantian pe care-l va primi ulterior, ci în sensul de capacitate naturală a rațiunii umane de a discerne adevăruri morale de bază

²⁰ Rainer Forst, „Toleration”, în E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ediția Fall 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>, accesat în decembrie 2023.

²¹ John Locke, „Scrisoare despre toleranță” în J. Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire; Scrisoare despre toleranță*, trad. S. Culea, București, Editura Nemira, 1999, p. 222.

toleranța ca un atribut al adevăratei biserici²². A *tolera* diferitul nu contravine creștinismului, ci, dimpotrivă, este o virtute „atât de plăcută Scripturii lui Iisus Hristos și rațiunii curate a omenirii”²³, iar diferitele confesiuni nu intră în contradicție cu religia creștină. Prin urmare, argumentele celor mai puternici susținători ai intoleranței sunt lipsite de temeii.

Mai mult, Locke consideră că este o datorie a celor investiți cu putere ecleziastică să se abțină de la orice formă de violență, jaf și persecuție și, totodată, ei au obligația să-i educe pe enoriași și să le insufle spiritul datoriei, al altruismului și al păcii, al toleranței și al bunătații față de oameni (fie asemenea, fie diferiți). Și, prin datoria impusă de morala creștină, ei ar trebui să se opună oricărei forme de eretism, fanatism sau act de răzbunare²⁴.

La baza fanatismului și a intoleranței se află iluzia adevărului înnăscut, fie că este vorba despre adevărul ideii de Dumnezeu, fie despre cel al principiilor morale. Această amăgire formează ceea ce poate fi numit „certitudine dogmatică”²⁵, adică pretenția că anumite convingeri au statutul unei evidențe naturale, și, prin urmare, sunt incontestabile. Presupunerea unui „nativism moral sau religios”²⁶ bazat pe un adevăr sau idee înnăscută pare să fie sursa erorii; acesta, de fapt, este apărut prin educația timpurie care a infiltrat încet și subtil anumite idei ale comunității. Astfel, nici principiile practice, nici cele morale, nici cele speculative nu sunt ceva înnăscut sau preexistent în mintea umană²⁷. Dacă ar fi fost așa, ele ar fi trebuit să fie universale, adică să existe la toți oamenii oricând și oriunde, indiferent de timp și spațiu. Dar diversitatea regulilor practice infirmă această ipoteză. Există norme practice ce nu sunt respectate peste tot²⁸,

²² Ștefan Nemeček, *Toleranța în filosofia lookeană.*, Editura Vulcan: Realitatea Românească, 2006, p. 38.

²³ John Locke, „Scrisoare despre toleranță” în J. Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire; Scrisoare despre toleranță*, trad. S. Culea, București, Editura Nemira, 1999, p. 214.

²⁴ *Ibidem*, p. 226.

²⁵ Noni-Emil Iordache, „Senzație reprezentare și idei în filosofia lui John Locke”, *Revista de Filosofie*, LXIX(3), Editura Academiei Române, 2022, pp. 395-402.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc* vol. I, trad. A. Roșu și T. Voiculescu, București, Editura Științifică 1961, p. 47.

există chiar popoare întregi care nu respectă aceeași ordine, iar regulile pot fi chiar contradictorii²⁹. Mai mult, unele acțiuni ale oamenilor dovedesc că „regula virtuții nu este principiul lor lăuntric”³⁰, iar virtutea este aclamată, în mare măsură, pentru că este folositoare, nu înnăscută³¹, că principiile morale nu sunt acceptate pentru că preexistă în minte, ci pentru că există consensul în ceea ce privește utilitatea socială a acestora. De altfel, oamenii urmează exemplul respectării convențiilor³², dar au nevoie de dovezi pentru beneficiul acestor reguli morale³³.

Credințele apar ca rezultat al propriei înțelegeri, iar constrângerile exterioare se dovedesc a fi inutile pentru „a-i face pe oameni să-și schimbe convingerea interioară pe care și-au format-o despre lucruri”³⁴, iar confesiunea/religia nu ar trebui să fie un element cauzator sau agravant pentru o pedeapsă civilă. Planul civil este diferit de cel religios; ele nu trebuie amestecate. Cele două puteri cărmuitoare (cea civilă și cea religioasă)³⁵, au scopuri diferite. Statul, ca autoritate civilă, trebuie să fie preocupat de „interesele civile”³⁶ ale cetățenilor, iar „grija sufletului” intră în sarcina fiecărui individ pentru că, în cele din urmă, fiecare este „ortodox pentru el însuși”³⁷, de unde și inalienabilitatea dreptului individual de exercitare liberă a religiei.

Fiecare dintre planuri urmărește un bine, iar binele civil nu coincide cu cel al sufletului, așa că sfera de acțiune a oricărei sancțiuni trebuie să rămână în cadrul în care aceasta se cere. Dacă, de exemplu, „societățile religioase” sunt puse în situația în care trebuie să aplice sancțiuni asupra

²⁹ *Ibidem*, p. 43.

³⁰ *Ibidem*, p. 42.

³¹ *Ibidem*, p. 41.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 40.

³⁴ John Locke, „Scrisoare despre toleranță” în J. Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire; Scrisoare despre toleranță*, trad. S. Culea, București, Editura Nemira, 1999, p. 216.

³⁵ Ștefan Nemeček, *Op. Cit.*, p. 41.

³⁶ protejarea vieții, a libertății, a sănătății, dreptul la „tihnă trupului” și chiar dreptul de a deține „bunuri exterioare”

³⁷ John Locke, „Scrisoare despre toleranță” în J. Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire; Scrisoare despre toleranță*, trad. S. Culea, București, Editura Nemira, 1999, p. 211.

unui membru care nu își îndeplinește îndatoririle asumate, atunci acestea nu trebuie să implice nicio daună civilă³⁸ care oricum nu ar putea provoca o conformare a credinței interioare, pentru că, așa cum susține Locke, „întreaga trăire și forță a adevăratei religii constă în convingerea interioară și completă a minții”³⁹.

Scopul diferit este afirmat și de faptul că societatea civilă, statul sau „commonwealth”-ul, este comunitatea ce a fost constituită „în vederea dobândirii, conservării și promovării propriilor interese civile”⁴⁰, pe când biserica, în teoria lockeeană, este „o societate liberă și voluntară”⁴¹ la care indivizii aderă în virtutea unei credințe comune, ceea ce face ca acest act să fie unul voluntar, conștient, iar singurul scop al intrării și al rămânerii în „congregație” este acela dat de speranța mântuirii⁴².

Nici o părtinire religioasă a „cârmuirii” nu este una potrivită pentru binele general, pentru că ea cauzează o „îngustime a spiritului”; pe o astfel de bază au crescut, de fapt, nenorocirile și confuziile din acel timp. El susține că nimeni nu poate aduce prejudicii civile unei persoane pe criterii profesionale (se distinge aici principiul non-discriminării). Totuși, pentru a putea pune capăt controverselor ce existau și care se manifestau destul de violent la acea vreme, John Locke consideră necesare trasarea unor „limite corecte” între cele două sfere de putere, cea civilă și cea religioasă⁴³.

El pune accentul pe faptul că individului trebuie să i se asigure o sferă privată asupra căreia nimeni să nu poată interveni⁴⁴ și așa să tindă către ceea ce îi lipsește, adică spre acea „libertate absolută, dreaptă și adevărată”⁴⁵, acea *libertate* „egală și imparțială”⁴⁶. Însă, dincolo de acest ideal, Locke nu vorbește despre o toleranță nelimitată, ci, dimpotrivă,

³⁸ *Ibidem*, p. 221.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 215.

⁴¹ *Ibidem*, p. 218

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p.215.

⁴⁴ Ștefan Nemeček, *Op. Cit*, p. 71.

⁴⁵ John Locke, „Scrisoare despre toleranță” în J. Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire; Scrisoare despre toleranță*, trad. S. Culea, București, Editura Nemira, 1999, p. 210.

⁴⁶ *Ibidem*.

trasează niște granițe dincolo de care se află *intoleranța*⁴⁷.

El susține că pacea, echitatea și prietenia trebuie întotdeauna reciproc respectate de către persoanele particulare și biserici/confesiuni. Dincolo de asta, important de amintit este că, prin această teorie el pune bazele primei doctrine moderne a separării bisericii de stat. Dar, aceasta își va găsi o formulare mai clară, abia după o sută de ani, la Thomas Jefferson. Această enunțare se regăsește și în *Declarația de independență a Statelor Unite* unde, în articolul 10, ne spune că, atâta timp cât nu tulbură ordinea publică, propriile opinii nu trebuie să aducă neliniște⁴⁸.

1.2.2. Voltaire

La peste șapte decenii după ce John Locke scrie *Scrisoare despre toleranță*, Voltaire scrie *Tratat despre Toleranță*. Aici își articulează vehement poziția sa împotriva intoleranței ce, pentru el, este lipsită de justificare⁴⁹; mai ales că biserica afirmă susținerea unicului adevăr. Acest adevăr, așa cum susține Voltaire, este unul ipotetic, modelat de opinii și interpretări, de unde reiese că nu există o credință unică adevărată.

Afirmațiile religioase, consideră el, nu depășesc statutul de părere și nu diferă de nicio opinie contrară sau diferită. Fiecare dintre ele are la bază gândirea și sunt rezultatul unor raționamente. Diferențele vin din principiile și motivațiile distincte⁵⁰ ce sunt implicate în acest proces; ele apar în urma unor lungi meditații⁵¹. Voltaire consideră că rațiunea liberă duce la luminarea oamenilor și de aceea ea nu trebuie să fie îngrădită. În concluzie, opiniile sunt rezultatul libertății de a gândi care, pentru el, este sinonimă cu *toleranța*⁵².

Libertatea de opinie, exprimarea publică a acesteia și purtarea în acord cu ea, atât timp cât nu aduce atingere celorlalți, este un drept la fel de real ca *libertatea* personală și proprietatea bunurilor. În acest context, o lege a

⁴⁷ De exemplu, pentru Locke, atei nu ar trebui să se bucure de beneficiile toleranței.

⁴⁸ Gerhardt Stenger, „From Toleration to Laïcité: Bayle, Voltaire and the Declaration of the Rights of Man”, în *Dialogue and Universalism*, 31(2), 2021, 145-161.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Voltaire, *Tratat despre toleranță*. (G. Avram, Trad.) București, Editura Herald, 2018, p. 26.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 25-26.

⁵² *Ibidem*, p. 31.

intoleranței vine să aducă îngrădire libertății, iar asta contravine justiției, ceea ce face din ea „o lege nedreaptă”⁵³. Pe lângă faptul că poate fi considerată injustă o astfel de lege, ea este „absurdă și barbară”, iar istoria poartă măturii ale actelor de „exterminare umană” ce au avut la bază unele paragrafe eronat interpretate.

O asemenea lege a intoleranței încalcă dreptul natural al omului, adică acela pe care natura îl aplică tuturor oamenilor. Marele principiu ce guvernează dreptul uman, este cel al universalității a cărui maximă, în citarea voltairiană, este: „nu face altuia ceea ce nu ai vrea să ți se facă ție”⁵⁴. Acesta este identificat și de către Locke ca „marele principiu de morală”⁵⁵, doar că acesta este „mai mult recomandat decât practicat”⁵⁶; în versiunea lockeeană, acesta este: „poartă-te cu alții cum ai vrea să se poarte ei cu tine”⁵⁷. În orice caz, *Intoleranța* a născut războaiele civile și a dat naștere fanatismului care distruge toate legăturile sociale⁵⁸. *Toleranța*, dimpotrivă, este „o lege necesară păcii” ce satisface acea dorință de a trăi în liniște și care constituie însăși esența creștinătății.

Voltaire pune în sinonimie *libertatea* de gândire și exprimare cu *toleranța*. El mai susține și că, în esență, *toleranța* este o datorie a umanității, a conștiinței și a religiei. Din acestea putem deduce că însăși *libertatea* de exprimare și de gândire reprezintă o datorie a umanității, conștiinței și religiei. Pentru el această *libertate* este atât mijlocul sigur prin care mințile pot avea acces la „activitatea pe care o presupune natura umană”⁵⁹, cât și calea prin care mintea poate accesa aspectele ce au legătură cu morală; numai pe cale rațională poate reuși omul să interiorizeze normele morale și să și le însușească. Doar prin asimilarea lor oamenii pot ajunge să le îndrăgească și să-și ducă viața conformă cu ele. Așa ajunge ca această *libertate* să devină interesul general al umanității și calea de „a crea printre

⁵³ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 64-65.

⁵⁵ John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc* vol. I, trad. A. Roșu și T. Voiculescu, București, Editura Științifică 1961, p. 42.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Voltaire, *Tratat despre toleranță*. (G. Avram, Trad.) București, Editura Herald, 2018, p. 34.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 27.

oameni o adevărată fraternitate”⁶⁰ ce cere, la rândul ei, pacea, iar pentru a trăi în pace trebuie să fii tolerant; *toleranța* devine un fel de lege necesară păcii⁶¹.

În orice caz, pledoaria lui pentru *toleranță* are ca argument principal slăbiciunea omenească de care nici nu ne putem dezice, nici nu o putem imputa celorlalți. Pentru el, *toleranța* se naște tocmai din această „slăbiciune morală” și din eroarea specifică umanului. Toți suntem supuși lor și trebuie să ne iertăm reciproc această „nebunie”, asta fiind, de altfel, și prima lege a naturii, a reciprocității iertării. Asta face ca *toleranța* să fie o consecință a umanității⁶². Așa este văzută de către Voltaire în 1764, în *Philosophical Dictionary*. Dar, în *Tratat despre toleranță*, scris cu un an mai devreme, afirma că *toleranța* este o „datorie a umanității, a conștiinței și a religiei”⁶³.

Preocupat de ameliorarea condiției umane, Voltaire îndeamnă la acțiuni pozitive și susține că toți suntem slabi, inconsecvenți și predispuși la capricii și erori, și de aceea este o necesitate să fim toleranți unii cu alții. Lupta lui dă rezultate, iar *libertatea* religioasă ajunge să fie ceva real chiar în ajunul Revoluției Franceze, chiar dacă la nouă ani după moartea sa.

Radicalismul său a constituit unul dintre pilonii Revoluției Franceze al cărei inițiator a fost împreună cu J.J. Rousseau și alții. Totuși, după edictul de la 1789 pastorul și deputatul Jean Paul Rabat de Saint Etienne ridică problema insuficienței acestuia și consideră că, de fapt, ar trebui pusă problema libertății prin drepturile depline pe care le presupune aceasta, nicidecum prin toleranța care este asimilată cu mila.

Cu toate că această „materializare” devine „prima moștenire” a Iluminismului Francez, există și părți interesate de a o contesta. Astfel, Papa Pius al VI-lea se opune acestor „libertăți absolute” pe care le consideră fie un „drept monstruos”, fie „o formă de nebunie”; în 1825 reapare blasfemia care este adoptată ca o infracțiune pedepsită cu moartea, iar păcatele intră acum sub incidența normelor legale. Decalogul primește statutul de reglementare civilă. Din fericire, aceasta nu se va menține mult

⁶⁰ *Ibidem*, p. 27.

⁶¹ *Ibidem*, p. 25.

⁶² Voltaire, *Philosophical Dictionary*, ediția din *Project Gutenberg*. ed. J. Sutherland, & L. Riegel, 12 June 2006, p. 302, <https://www.gutenberg.org/files/18569/18569-h/18569-h.htm>, accesat pe Decembrie 2023.

⁶³ Voltaire, *Tratat despre toleranță*, trad. G. Avram, București, Editura Herald, 2018, p. 25.

timp, iar în 1905 este promulgată o nouă prevedere legislativă prin care Biserica este separată de Statul care „nu recunoaște, plătește și nici nu subvenționează nicio religie”.⁶⁴

1.2.3. Immanuel Kant

Și Kant menține linia de argumentație pentru susținerea *toleranței*, în special cea religioasă. Există o mare afinitate a acestei teorii cu cea lockeeană⁶⁵, dar nu poate fi negată nici asemănarea cu cea voltairiană. Și el își fondează argumentele pe *libertate* și dreptul la libertatea de a gândi singur.

De asemenea, Kant susține *libertatea* religioasă atât în credință cât și în practică. Din punctul lui de vedere creștinismul nu se referă la doctrină sau ritual, ci el este reflectat în modul în care individul trăiește ca membru al comunității, în relația cu ceilalți, astfel încât să fie pe placul lui Dumnezeu.

Comunitatea morală este agentul lui Dumnezeu, iar individul este agentul legii morale. Însă, ținta este un cadru mai larg, anume umanitatea în ansamblul ei și scopul său suprem ce este dat de către etica care fixează standardul cel mai înalt după care ar trebui să fie judecate chiar și practicile bisericesti. Din prisma teoriei kantiene, moralitatea unui acțiunii este verificabilă prin „compatibilitatea și unitatea sa logică cu generalizarea aceluși comportament”⁶⁶; această teorie nu impune o anumită conduită, ci doar ca aceasta să fie conformă cu „o înțelegere generală a naturii”, a legii naturii care în mod esențial nu trebuie contrazisă⁶⁷.

Kant susține religia rațională care se fondează pe rațiuni practice și în limitele impuse de rațiune. El afirmă o religie morală⁶⁸. Această religie și moralitatea ei este fundamentată pe ipoteza libertății și egalității oamenilor. De altfel, *libertatea* este elementul omniprezent în teoriile kantiene, iar ea nu lipsește nici din religie. Însă, pentru exercitarea libertății, este necesară voința de a face sau nu ceva. În acest context apare și un alt element

⁶⁴ Gerhardt Stenger, *Op. Cit.*

⁶⁵ Doug Magendanz, „Heretics, Atheists and Infidels: Religious Tolerance and Intolerance in Grotius, Hobbes and Kant”, <https://ssrn.com/abstract=3385858> sau <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3385858>.

⁶⁶ Claudiu Baci, „John Stuart Mill’s Failed Thought Experiment”, *Probleme de Logică*, XXVI, Editura Academiei Române, 2023, pp. 79-85

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ *Ibidem.*

important, anume responsabilitatea umană în alegerea făcută, în alegerea maximei care determină acțiunile; așa că nu acțiunea este bună sau rea, ci maxima care a determinat-o.

De fapt, unicul principiu al tuturor legilor morale și al datoriei conforme este autonomia voinței⁶⁹ prin care-și impune singură legile; își este propriul legislator și își impune singură limitele și normele la care se conformează. Pentru el, legea morală este singura care poate da imbold în „judecata rațiunii”; este, în mod implicit, o lege a libertății⁷⁰.

În viziunea kantiană, iluminarea este dreptul sacru al omenirii, adică eliberarea gândirii de constrângeri și ieșirea din „starea de minorat”. *Sapere aude!* Aceasta este deviza „Luminării” care, în concepția lui Kant, este „adevărată reformă a modului de a gândi, a mentalității”⁷¹. Dar, această reformă se produce cu mari dificultăți și nu poate fi posibilă în absența libertății de a gândi. În afara ei, orice revoluție socială, dincolo de a alte probleme, la nivel de mentalitate, nu va reuși decât să aducă „noi prejudecăți care vor sluji ca și cele vechi: drept călăuză a marii mulțimi lipsite de reflecție proprie”⁷². Prejudecățile sunt un element puternic în menținerea „minoratului”, adică a acelei stări de incapacitate de a te folosi de inteligența proprie fără a fi condus de altul. Deși această stare este una „constitutivă a naturii umane”, ea devine „vină atunci când este extinsă din lipsa hotărârii și a curajului”⁷³. Starea de confort, frica și lipsa de asumare a răspunderii face ca această condiție de dependență intelectuală să fie extinsă. Menținerea majorității în această situație este una convenabilă pentru o anumită minoritate care deține puterea. Aceștia din urmă tind s-o mențină prin „regulamente și formule” care sunt „un fel de cătușă” ce împiedică individul să se folosească de propria inteligență⁷⁴, în special pentru „uz public”.

Apare aici ideea interesului unei minorități care deține puterea de a menține în starea minoratului pe cât mai mulți. Afirmații asemănătoare pot fi găsite și la Voltaire. În aceeași linie voltairiană este și ipoteza că nimeni

⁶⁹ Immanuel .Kant., *Religia doar în limitele rațiunii*, trad. R. Croitoru, Editura BIC ALL, 2007, p. 137.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 74-76.

⁷¹ Immanuel. Kant, *Ce este Luminarea? și alte scrieri*, trad. A. Boboc, Cluj -Napoca, Editura Grinta, 2009, p. 32.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*, p. 29.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 31.

nu are acces la adevărul întreg și la voința lui Dumnezeu. Dumnezeu este incognoscibil rațiunii umane, și, din punct de vedere practic, îl asumăm ca „idee a rațiunii”. Pe această bază este susținută și imoralitatea pedepselor aplicate celor considerați ateii sau eretici. Toți avem dreptul la *libertatea* de a gândi singuri.

Cât despre lege, Kant susține că nimeni nu trebuie s-o decreteze dacă aceasta nu răspunde pozitiv la întrebarea dacă poporul și-ar decreta el însuși o astfel de normă. Dacă cineva stăruie în determinarea mântuirii, nimeni nu trebuie să-l împiedice prin forță din demersul său, iar un monarh trebuie să vegheze ca așa ceva să nu se întâmple⁷⁵. „Un principe luminat” nu impune nimic în chestiuni religioase și are datoria de a lăsa fiecăruia „libertatea de a se servi de propria rațiune”⁷⁶ în tot ceea ce ține de conștiință.

Timpul lui Kant nu era unul în care cei ce dețineau puterea aveau deschiderea acceptării unor astfel de teorii. Așa se face că nici ideile sale, ce privesc religia, nu au fost agreate la nivel înalt. În 1794 el primește de la Wellner, ministrul educației și al religiei din timpul regelui Frederic William al II-lea, o scrisoare prin care nu i se transmite doar opoziția autorităților privind ideile sale despre religie, ci și ordinul prin care i se interzice aducerea de astfel de ofense bisericii autorizate, oficiale, față de care se impunea supunerea fără de îndoială⁷⁷. Cu toate acestea el considera că trăia într-o epocă a luminării, iar asta pentru că, gândea el, oamenilor le este foarte clară posibilitatea de formare în deplină *libertate*⁷⁸.

1.2.4. John Stuart Mill

Asemenea lui Kant, John Stuart Mill propune și el un model idealizat al ființei umane care, deși nu poate fi atins, servește ca reper fundamental în evaluarea morală. Totuși, cele două abordări diferă în modul de înțelegere al procesului reflexiv de justificare morală. În viziunea kantiană, raționalitatea trebuie să fie permanent manifestată și demonstrată prin

⁷⁵ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 38.

⁷⁷ Doug Magendanz, „Heretics, Atheists and Infidels: Religious Tolerance and Intolerance in Grotius, Hobbes and Kant”, *SSRN*, 2019, doi:<http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3385858>

⁷⁸ Immanuel. Kant, *Ce este Luminarea? și alte scrieri*. (A. Boboc, Trad.) Cluj -Napoca, Editura Grinta, 2009, pp. 37-38.

acțiuni conforme cu principiile necesității și universalității morale. Un „ecou” al acestei figuri ideale se aude și în concepția lui Mill prin ceea ce el numește „judecătorul competent”, dar, spre deosebire de Kant, el consideră că acest agent, prin experiență, și-a actualizat deja cunoașterea tuturor plăcerilor. Prin urmare, o diferență de esență conceptuală între cele două abordări este și rolul atribuit voinței. La Kant „persoana rațională” este condusă de voința ce este și elementul central al moralei, iar acțiunea morală derivă din respectul pentru legea morală. În schimb, la Mill „judecătorul competent” are drept criteriu moral evaluarea consecințelor și a calității plăcerilor; acest agent este mai mult epistemic decât volitiv, ceea ce înseamnă că voința nu joacă un rol normativ central.⁷⁹

Prin teoria sa, Mill continuă linia de susținere a toleranței și dezvoltă o pledoarie puternică pentru *libertatea* dată de autonomie și independență umană, pentru *libertatea* intelectuală și de conștiință. El își construiește discursul pe argumente predominant epistemologice ce se referă la natura cunoașterii, limitele adevărului accesibil și failibilitatea cognitivă⁸⁰ (de altfel, aceste teme se regăsesc și la Kant). Teoria lui Mill promovează o deschidere intelectuală și politică pentru incluziune, recunoaștere și toleranță⁸¹. Prin acestea, el scoate în evidență importanța diversității de opinii în procesul continuu al cunoașterii și al conviețuirii sociale.

Încă de la începutul eseului *Despre libertate*, Mill precizează că analiza sa vizează „Libertatea Civilă și Socială”⁸². Prin aceasta, el situează problema libertății individuale în interiorul vieții colective, acolo unde este decisă „natura și limitele puterii” legitime ce poate fi exercitată de către societate asupra individului. El este atent la persistența conflictului dintre *Libertate* și *Autoritate*. Această tensiune se face simțită în toate perioadele istorice⁸³. Această opoziție manifestată în forme și contexte diferite, este generată de tendința de a asculta acel „sentiment al majorității”, „încă puternic și nealterat”, dincolo de care oamenii tind să manifeste spontan, mai ales în chestiuni considerate esențiale, diferite forme de intoleranță. El atrage

⁷⁹ Claudiu Baciu, „John Stuart Mill’s Failed Thought Experiment”, *Probleme de Logică*, XXVI, Editura Academiei Române, 2023, pp. 79-85.

⁸⁰ Adrian-Paul Iliescu, *Op. Cit.* p. 9.

⁸¹ *Ibidem*, p. 8.

⁸² John Stuart Mill, *Despre libertate* ediția a III-a, trad. A. P. Iliescu, București, Editura Humanitas, 2014, p. 45.

⁸³ *Ibidem*.

atenția asupra unui „firesc” al intoleranței pe care oamenii o manifestă „în orice chestiune care îi interesează cu adevărat”⁸⁴; asupra pericolului generat de presiunea opiniei susținute de majoritatea indivizilor din comunitate, dar însușită necritic. Această înclinație psihologică face ca *libertatea* credinței să fie ceva greu de atins. Din punctul lui de vedere, această *libertate* ar putea să fie realizată acolo unde apare și o formă de „indiferență religioasă”. În orice caz, asemenea lui Voltaire, și el observă că Biserica Romano-Catolică este cea mai intolerantă dintre biserici⁸⁵ și prin manifestările ei a atins apogeul intoleranței instituționalizate.

Failibilitatea adevărului este un alt punct de mare interes pentru Mill. El susține că ceea ce constituie credințele sunt doar niște adevăruri fragmentare și parțiale, iar relativitatea acestora le face vulnerabile la infirmare⁸⁶. În această perspectivă, toate ideile intră sub incidența acestui principiu, chiar și cele ce stau la baza pretensei legitimități a constrângerilor sociale. Astfel, „adevărurile” susținute și acceptate, fie de mase, fie de indivizi (membri ai majorității sau elite), toate sunt failibile⁸⁷, iar negarea acestei failibilități implică, potrivit lui Mill, o revendicare imposibilă, anume aceea a deținerii întregului adevăr⁸⁸.

John Stuart Mill se poziționează ferm împotriva conformismului care îngheață o credință și o ridică la rang de adevăr absolut. Este vorba despre acel „adevăr” de care unii oameni sunt convingși. Acesta nu numai că le marchează acțiunile, ci îl vor perpetua cu statutul de a fi unicul adevăr; vor tinde să nu accepte diversitatea adevărilor, cu atât mai mult, a celor care l- ar putea „limita sau amenda” pe al lor⁸⁹. Atitudinea pe care o are acea majoritate care împărtășește credința deținerii unicului adevăr, este identificată de Mill cu „răul cel mai mare”, iar asta pentru că acea majoritate va tinde să suprimă orice opinie diferită. Acest „adevăr” rigidizat va fi diseminat și, în timp va deveni o prejudecată care, în cele din urmă, prin procesul specific de exagerare, va deveni un „neadevăr”. În acest context, marele rău nu apare din „conflictul violent dintre diferitele

⁸⁴ *Ibidem*, p. 55.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 73.

⁸⁶ Adrian-Paul Iliescu, *Op. Cit.*, pp. 8-10.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 24.

⁸⁸ John Stuart Mill, *Op. Cit.*, p. 118.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 117.

părți ale adevărului”, ci din aducerea la tăcere a celorlalte părți din el⁹⁰. Diversitatea opiniilor își are rolul ei esențial dinamica intelectului⁹¹.

În centrul teoriei sale, Mill plasează *Libertatea* de opinie și de expresie și își construiește argumentația de susținere a acesteia urmărind următorul fir: opiniile nu trebuie înăbușite/suprimate pentru că acestea pot reprezenta fragmentele unui adevăr mai amplu, iar înlăturarea lor ar duce la imposibilitatea cunoașterii aspectelor necunoscute, dar posibil accesibile. Ascultarea tuturor opiniilor face posibilă confruntarea lor, ceea ce este o bună oportunitate de a descoperi și alte părți ale adevărului. Dacă un adevăr este contestat, acesta poate fi infirmat sau, dimpotrivă, reconfirmat și, mai mult, înțeles. Astfel, prin înțelegere adevărul nu va fi doar afirmat, ci el va fi interiorizat, adică va fi asimilat la nivel de caracter și comportament.

Mill apreciază că Anglia timpului său se distinge printr-un grad ridicat de toleranță față de diversitatea opiniilor referitoare la cele „mai multe din aceste chestiuni”⁹². Totuși, această exprimare sugerează existența unor „chestiuni” în care intoleranța persistă. Acest aspect evidențiază atât prezența limitelor *libertății*, cât și plasticitatea *toleranței*, adică caracterul dinamic și contextual al lor.

2. Plasticitatea toleranței

Toleranța este un concept necesar oricărei filosofii care are ca scop înțelegerea și interpretarea realităților sociale⁹³. După cum se poate vedea din cele de mai sus, *toleranța* nu este un concept rigid și apare pe fondul necesității menținerii calmului în contexte conflictuale. În acest sens, Rainer Forst subliniază că *toleranța* devine operativă în zona „tampon”, adică spațiul de siguranță care desparte credințele și practicile acceptate de cele de neacceptat (intolerabile)⁹⁴. Prin urmare, *toleranța* își face simțită prezența

⁹⁰ *Ibidem*, p. 118.

⁹¹ *Ibidem*, p. 112.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Rainer Forst, R. *Toleration in conflict: Past and Present (ideas in context)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 1; doi:10.1017/CBO9781139051200

⁹⁴ Rainer Forst, „Toleration”, în E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ediția Fall 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>, accesat în decembrie 2023.

în acest areal intermediar în care este posibilă coexistența diversității prin tolerarea, în anumite limite, a ceea ce nu este acceptat.

Putem observa că *toleranța* a apărut din nevoia de a combate atitudinile și acțiunile apărute din *intoleranță*. Dacă privim mai atent, constatăm că ambele s-au născut din aceeași necesitate de a combate ceva considerat rău. *Intoleranța* apare ca o reacție defensivă față de ce este necunoscut sau diferit, față de ceva ce strică fluxul considerat firesc; prin urmare, motivația intoleranței rezidă din dorința de conservare a normelor și valorilor considerate esențiale pentru identitate și stabilitate a comunității. Prin contrast, *toleranța* vine să răspundă nevoii de armonie și conviețuire constituindu-se chiar ca o practică morală, ca o virtute a acceptării diversității a existenței diferitului. *Intoleranța* apare din dorința de dominare, pe când *toleranța* apare din necesitatea armonizării contrariilor. *Intoleranța* este o formă de apărare împotriva a ceea ce era nu doar de neînțeles, ci contrar normelor și principiilor pe care comunitățile respective își duceau existența și care le asigurase o formă de confort comunitar, astfel, ceea ce vine să zdruncine această normalitate, este considerat rău.

Impunerea propriilor norme activează mecanismele *intoleranței*. Ricoeur arată că *intoleranța* își are originea în impulsul individului de a-și atribui puterea de a impune celorlalți convingerile, credințele și modul propriu de trăire, adică de a constrânge; demers care, prin natura sa, este un act violent⁹⁵. La polul opus, *toleranța* este o atitudine morală, ceea ce înseamnă că este incompatibilă cu violența. Orice pretenție susținută prin violență este lipsită de moralitate și anulează fără echivoc libertatea ce este și implicită responsabilității actului de decizie⁹⁶, dar, totodată, este și dreptul fundamental al oamenilor. În concluzie, pentru ca acțiunea noastră să fie morală, ea trebuie să se opună oricărei forme de violență, dar, cu prioritate, împotriva celei venite din partea „puterii”⁹⁷.

Cu toate că existau anumite forme de neacceptare socială, putem spune că *intoleranța* nu era prezentă în antichitatea timpurie și mijlocie a Europei, cel puțin nu în formele accentuate pe care le găsim în epoca creștină târzie sau modernă. Însă, putem identifica anumite fire interpretative de

⁹⁵ Paul Ricoeur, „The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”. *Diogenes*, 44(176), 1996, pp. 189-201. doi:10.1177/039219219604417621

⁹⁶ Marian George Panait, „Morala, Politica, Drept”, *Revista de Filosofie*, LXVIII(5), Editura Academiei Române, 2021, pp. 631-650.

⁹⁷ Cu referire la factorul care deține puterea într-un context.

concepțiile aristotelice ale virtuții. Acestea scot în evidență necesitatea depășirii înclinațiilor, dar și orientarea comportamentului după rațiune.

De altfel, nici conceptul de *toleranță* nu este găsit ca atare în acea perioadă. Cu toate acestea, este prezentă vocabula *συγγνώμη*⁹⁸ al cărei sens poate fi cel de *indulgență* sau *concesie* sau, într-o interpretare mai modernă, acela de *lărgime a spiritului*⁹⁹. Cu aceste direcții de sens este regăsit acest termen și în *Etica Nicomahică*. Aici Aristotel ne vorbește despre faptul că omul drept este înclinat către o astfel de atitudine, una care presupune tocmai „facultatea de a judeca corect ceea ce este echitabil”¹⁰⁰. De asemenea, Aristotel atribuie aceluiași oameni, adică celor „de bine în relație cu alții”¹⁰¹, atât „discernământul, capacitatea de înțelegere, înțelepciunea practică și intuiția intelectuală”¹⁰², cât și capacitatea de „înțelegere, bunăvoință”¹⁰³, spirit blând și concesiv¹⁰⁴ care, după cum ne spune în *Retorica*, are abilitatea de a fi îngăduitor cu slăbiciunile omenești¹⁰⁵.

În acest context, putem interpreta *toleranța* ca o virtute ce implică o renunțare voluntară a cuiva aflat într-o relație dezinteresată cu altcineva. Această renunțare este o formă de sacrificiu de sine și este „virtutea

⁹⁸ Anatole Bailly, (1935). *Dictionnaire Grec-Français*, ed. 11. éd. rev, Paris, Hachette, p. 1807. Versiunea digitală consultată la: <https://archive.org/details/BaillyDictionnaireGrecFrançais/mode/2up>.

⁹⁹ Stella Petecel, „Index de termeni” în Aristotel, *Etica Nicomahică* ediția a II-a, trad. S. Petecel, București, Editura Iri, 1998, p. 388.

¹⁰⁰ Aristotel, *Etica Nicomahică*, ediția a II-a, trad. S. Petecel, București, Editura Iri, 1998, p. 136 (VI, 143 a).

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ În traducerea propusă de Stella Petecel expresia este tradusă prin „spirit tolerant”, dar această formulare cred că se îndepărtează de sensul termenului grec *syngnōmē* (συγγνώμη), care, după cum îl găsim explicat în *Dictionnaire Grec-Français* al lui Anatole Bailly (ed.1935), pare să desemneze habitusul îngăduinței, concesiiei sau blândeții morale, fără să aibă încărcătura modernă a noțiunii de toleranță.

¹⁰⁵ Aristotel, *Retorica*, ediție bilingvă, trad. Maria-Cristina Andrieș, București, Editura Iri, 2004, p. 173 (1374 b).

virtuților”¹⁰⁶ sau „forma cea mai înaltă de virtute”¹⁰⁷, iar acest impuls a dus la formarea comunităților, adică „suprimarea și în același timp conservarea limitei”.¹⁰⁸ Totuși, nu putem spune că prima atitudine generală față de diferit a fost *toleranța*, ci acceptarea. Pe fondul celor afirmate de Ricoeur, am putea susține chiar ideea că *intoleranța* apare, ca reacție, atunci când o parte încearcă să se impună asupra altei părți. În acest cadru apare „indignarea ce este eminentamente reactivă”¹⁰⁹ și este, de altfel, și pasiunea stârmită de intolerabil ce constituie indicatorul prezenței acestuia¹¹⁰.

Intoleranța persistă pe fondul puterii deținute de către o parte, putere pe care nu voiește să o lase slăbită sau s-o cedeze unei alte părți. Este vorba despre o afirmare și/sau menținere a puterii. Reversul *intoleranței*, adică *toleranța*, apare ca urmare a unei asceze de putere¹¹¹ utilă într-o situație conflictuală, în special atunci când conflictul în cauză nu poate fi decât „dezamorsat”.

Această cumpătare apare ca urmare a unui act de voință care, dacă ar fi să adaptăm la context, implică îmbrățișarea unui mod de viață/comportament ce exclude și excesul, și compromisul, iar prin asta se tinde către o desăvârșire morală. Prin extrapolare, putem să zicem că *toleranța* se naște pe fondul moralei, a uneia universal valabile, ceea ce, prin faptul că acest act este unul benevol, îi dă caracterul de a fi și rațional. Astfel, *toleranța* este un act moral și rațional, conștient și care invită la abținerea de a acționa¹¹² dincolo de unele limite ce pot fi trasate în funcție de importanța axiologică. Prin urmare, numai actele libere și reflectate sunt morale¹¹³. Ideea că *toleranța* este o practică voluntară este întâlnită și la Rainer Forst care afirmă că *toleranța* nu are cum să fie impusă pentru că am ieși din cadrul a ceea ce înseamnă a fi tolerant și am intra în sfera unui fel

¹⁰⁶ Gheorghe Dănișor, „Sacrificiul de sine- Fundament al comunității oamenilor”, *Revista de Filosofie*, LXXVIII(5), Editura Academiei Române, 2021, pp. 651-660.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Paul Ricoeur, „The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”. *Diogenes*, 44(176), 1996, pp.189-201. doi:10.1177/039219219604417621

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Marian George Panait, *Op. Cit.*

de a suferi/îndura ceva cu răbdare din neputința de a face ceva¹¹⁴.

De asemenea, mai putem susține și că *toleranța* apare din nevoia de conciliere, iar aceasta se ivește doar pe fondul unui conflict. Pentru ca *toleranța* să poată fi necesară și să se poată manifesta, trebuie ca, mai întâi să existe ceva care să creeze tensiunea. Apare din interiorul unui conflict social, prin urmare dintr-un context la care se adaptează¹¹⁵. Aceste circumstanțe au la bază diferite motive: unele au la temelie iubirea/dragostea, altele respectul reciproc, iar altele pot fi fundamentate pe motive pragmatice¹¹⁶. Morala se învață, și se bazează pe cunoaștere, încredere și afecțiune; ea este cea mai complexă dintre învățături¹¹⁷, dar și cea mai necesară pentru trăitul în comun.

Perspectiva sociologică susține că fundamentul cererii de *toleranță* se formează prin examinarea critică atât a „relațiilor de libertate” sau a celor de *toleranță* ce sunt prezente într-un context concret, cât și a raționamentelor ce justifică sau contestă libertățile sau restricțiile¹¹⁸. În epoca modernă, pledoariile pentru *Toleranță* au plasat în centrul lor ideea de *libertate* și capacitatea rațională a omului de acțiune liberă. Totodată, poate fi observat faptul că separarea Bisericii de Stat a dus la o lărgire a toleranței în spațiul social, iar noile granițe, odată acceptate, au devenit norme interiorizate și respectate. Astfel, ceea ce în Evul Mediu era ceva categoric intolerabil, azi este ceva general acceptat. Cel mai mare rău al omenirii este identificat de Voltaire ca fiind discordia, iar singurul ei remediu, *toleranța*¹¹⁹; dar această soluție nu poate fi găsită decât pe calea rațiunii și întotdeauna trebuie adaptată la contextul în care apare situația conflictuală.

În cele din urmă, mai putem formula și ipoteza potrivit căreia pe

¹¹⁴ Rainer Forst, „Toleration”, în E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ediția Fall 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>, accesat în decembrie 2023.

¹¹⁵ Rainer Forst, *Toleration in conflict: Past and Present (ideas in context)*, 2013, Cambridge University Press., p. 2; doi:10.1017/CBO9781139051200.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 18.

¹¹⁷ Marian George Panait, *Op. Cit.*

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 450.

¹¹⁹ Voltaire, *Philosophical Dictionary*, ediția din Project Gutenberg. ed. J. Sutherland, & L. Riegel, 12 June 2006, p. 303, <https://www.gutenberg.org/files/18569/18569-h/18569-h.htm>, accesat pe Decembrie 2023.

măsură ce aria socială se extinde, crește și nevoia de toleranță, iar asta pentru că *intoleranța* își multiplică sursele de apariție de apariție. Această afirmație pornește de la distincția dintre comunitate și societate și pe diferențele majore dintre ele, dar această temă poate constitui subiectul unei alte analize.

Concluzii

Cele de până acum, le putem concentra în ideea că *toleranța* este intrinsec legată de cea de *libertate*. Totuși, *libertatea* în sine nu justifică susținerea unei *toleranțe* depline, fără limite. *Toleranța* este chiar granița dintre acceptat și neacceptat, iar spațiul pe care-l ocupă ea nu este unul fix, ci, axiologic adaptat la contexte. Ea are aplicabilitate între unele limite ce sunt, de preferință, trasate „justificabil și nearbitrar”¹²⁰.

După cum am arătat, *toleranța* este un act de voință și, prin urmare, rațional, ce păstrează mintea deschisă către diversitate. Putem să spunem că ea reprezintă atitudinea voluntară, adaptabilă și educabilă față de divers și apare chiar ca o atitudine necesară a „coexistenței în dezacord” într-o situație conflictuală. Astfel, ea nu mai poate fi redusă la o simplă concesie, ci trebuie înțeleasă ca un principiu dinamic al unei coexistențe reflexive. Apărută dintr-o necesitate de armonizare a ceea ce este diferit, *toleranța* este un act și conștient, și moral. Ea invită la o abținere de a acționa negativ ceea ce o transformă, după cum susține Voltaire, într-o „lege necesară păcii”. Reconsiderarea continuă a limitelor sale în funcție de context este sursa eficienței ei.

Perspectivile filosofice despre toleranță arată că argumentele pentru susținerea separării Bisericii de Stat, pentru afirmarea exercițiului deliberativ al rațiunii și elogiul libertății, în special cea a libertății de opinie și exprimare, constituie fundamentul conceptual al toleranței. În această concepție, toleranța are capacitatea de a se adapta la contextul istoric, politic și social, ceea ce face ca limitele ei fie flexibile. Prin urmare, reconsiderarea continuă a granițelor acesteia ne îndreptățește să vorbim despre o plasticitate a acesteia.

¹²⁰ Rainer Forst, „Toleration”, în E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ediția Fall 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>, accesat în decembrie 2023.

Referințe

- ARISTOTEL. (1998). *Etica Nicomahică* (ed. a 2-a). (S. Petecel, Trad.) București: Iri.
- ARISTOTEL. (2004). *Retorica* (ed. Bilingvă). (M. C. Andrieș, Trad.) IRI.
- AUGUSTINE, S. B. (2001). *The works of Saint Augustine. Letters 1 – 99* (Vol. II/1). (J. E. Rotelle, Ed., & S. Teske, Trad.) New York: New City Press.
- BACIU, C. (2023). John Stuart Mill`s Failed Thought Experiment. *Probleme de Logică, XXVI*, 79-85.
- BAILLY, A. (1935). *Dictionnaire Grec-Francais*. (ed. 11. éd. rev.). Paris: Hachette.
 Preluat de pe
<https://archive.org/details/BaillyDictionnaireGrecFrancais/mode/2up>
- DĂNIȘOR, G. (2021). Sacrificiul de sine- Fundament al comunității oamenilor. *Revista de Filosofie, LXXVIII*(5), 651-660.
- FORST, R. (2013). *Toleration in conflict: Past and Present (ideas in context)*. Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139051200
- FORST, R. (2017). Toleration. (E. Zalta, Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
 Preluat pe Decembrie 2023, de pe
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>
- ILIESCU, A.-P. (2014). Fertilitatea și eșecurile pledoariei lui Mill pentru libertate. În J. S. Mill, *Despre libertate* (A. P. Ilescu, Trad., ed. a III-a). București: Editura Humanitas.
- IORDACHE, N. -E. (2022). Senzație reprezentare și idei în filosofia lui John Locke. *Revista de Filosofie, LXIX*(3), 395-402.
- KANT, I. (2007). *întemeierea metafizicii moravurilor*. (V. M. Filotheia Bogoiu, Trad.) București: Editura Humanitas.
- KANT, I. (2007). *Religia doar în limitele rațiunii*. (R. Croitoru, Trad.) BIC ALL.
- KANT, I. (2009). *Ce este Luminarea? și alte scrieri*. (A. Boboc, Trad.) Cluj -Napoca: Grinta.
- LOCKE, J. (1961). *Eseu asupra intelectului omenesc* (Vol. I). (A. Roșu, & T. Voiculescu, Trad.) Editura Științifică.
- LOCKE, J. (1999). Scrisoare despre toleranță. În J. Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire; Scrisoare despre toleranță* (S. Culea, Trad.). București: Editura Nemira.
- MAGENDANZ, D. (. (2019, June 2). Heretics, Atheists and Infidels: Religious Tolerance and Intolerance in Grotius, Hobbes and Kant. SSRN. doi:http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3385858

- MAGENDANZ, D. (2019, June 2). Heretics, Atheists and Infidels: Religious Tolerance and Intolerance in Grotius, Hobbes and Kant. SSRN. doi:<http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3385858>
- MILL, J. S. (2014). *Despre libertate* (ed. a III-a). (A. P. Iliescu, Trad.) București: Humanitas.
- NEMECSEK, Ș. (2006). *Toleranța în filosofia lookeană*. Editura Vulcan: Realitatea Românească.
- PANAIT, M. (2021). Morala, Politica, Drept. *Revista de Filosofie*, LXVIII(5), 631-650.
- PETECCEL, S. (1998). Index de termeni . În Aristotel, *Etica Nicomahică* (S. Petecel, Trad., ed. a 2-a). București: Iri.
- RICOEUR, P. (1995). Intersubiectivitatea în vederile lui Hegel și Husserl. În P. Ricoeur, *Eseuri de Hermeneutică*. Editura Humanitas.
- RICOEUR, P. (1996). The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable". *Diogenes*, 44(176), 189-201. doi:[doi:10.1177/039219219604417621](https://doi.org/10.1177/039219219604417621)
- STENGER, G. (2021). From Toleration to Laïcité: Bayle, Voltaire and the Declaration of the Rights of Man . *Dialogue and Universalism*, 31(2), 145-161. doi:<https://doi.org/10.5840/du202131225>
- VOLTAIRE. (2006, June 12). Philosophical Dictionary. *Project Gutenberg*. (J. Sutherland, & L. Riegel, Redactori) Preluat pe Decembrie 2023, de pe <https://www.gutenberg.org/files/18569/18569-h/18569-h.htm>
- VOLTAIRE. (2018). *Tratat despre toleranță*. (G. Avram , Trad.) București: Editura Herald.

SCHOPENHAUER'S IDEA OF THE WORLD

Adrian NIȚĂ¹

Abstract: *The paper presents Schopenhauer's idea of the world, through the prism of the two famous claims that the world is representation and, respectively, that the world is will. Within this framework, the relations with subjective idealism (supported by Berkeley) and transcendental idealism (supported by Kant) are briefly analyzed.*

Keywords: *modern philosophy, idealism, Schopenhauer, Kant, Berkeley, history of ideas.*

In a work published in 1819 is one of the most provocative claims ever made by philosophers, namely that the world is my representation:

"The world is my representation" - this is a truth valid for any knowing creature, although only man can become aware of it, reflecting it abstractly: and indeed he does: thus philosophical reasoning arose in him. Then, for man, it becomes clear and certain that he knows neither the sun nor the earth, but is always only the eye that sees the sun and the hand that feels the earth, that the world that surrounds him exists only as a representation, that is, exclusively in relation to something else, to the one who represents it to himself and who is himself.²

The world is and is not something to be known, something that exists outside of us and that could be viewed with a telescope and a microscope. Eminently, the author, Artur Schopenhauer, emphasizes our inner, subjective side, therefore, the world presents itself only in relation to us. We deal with the world not in the sense that we can know the planets, stars and galaxies, but in the sense that our eye is the one that perceives the planets, stars and galaxies. Only in this relationship with us does the world exist.

¹ Institute of Philosophy and Psychology "Constantin Rădulescu-Motru", University "Ștefan cel Mare" Suceava, Romania.

² Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, trans. Gabriel Sandu, vol. 1, Bucharest, Humanitas, 2019, p. 31.

If we emphasize representation, as the famous philosopher does, a hasty reader of the above fragment might think that we have an absolute subjectivism, like that advocated in the 17th century by George Berkeley, or an idealism of Platonic character. By using the term “only” twice, once to emphasize the role of man as a knowing subject, the second time to show the importance of representation, Schopenhauer leaves the impression that in reality there is nothing, or, conversely, that the world is a pure creation of the human mind. But although the world is my representation, he combats the apparent one-sidedness of this approach and, in the immediately following fragment, claims that the world is simultaneously my will.³

We would thus have two sides or two aspects of the world: on the one hand, the world is representation and on the other hand the world is will. We thus arrive at the theme given by the very title of the book: what does this “and” mean? What is the nature of this conjunction? Does Schopenhauer want to say that the world is will and representation as, for example, Descartes claims that the world is corporeal and soulful? The dualism that the little word “and” imprints is rejected, however, because, in fact, the world is entirely representation and entirely will.⁴ We see that we can understand the world starting from the objects around us, and claim that the world is nothing more than the set of objects given in intuition. From this point of view, the world is representation. But, simultaneously, another side of the world highlights the essence of things, that is, something internal that is not properly given in intuition, but which plays a decisive role for the phenomenon to exist, namely the will. Perhaps an analogy with Kant would be more useful here: the world is my representation in the sense that the world has a phenomenal aspect, and simultaneously the world is my will in the sense that the world is also a thing in itself. The analogy now appears in full light: just as in Kant, the thing in itself is, in a sense, the ground of the phenomenon, so in Schopenhauer, the will is the ground of representation. In other words, the world is the objectification of the will, or the will made an object.⁵

We see how the little word “and” does not induce a sense of cumulation, that is, a kind of addition: in a sense the world is not

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ *Ibid.*, p. 201.

⁵ *Ibid.*, p. 207.

representation plus will, because it is as a whole representation, respectively as a whole it is will. In the second book, the role and nature of the will are well determined, and the representation-will relationship could also be approached from the perspective of the body-mind relationship: the body is objectified will, as long as it reaches representation, just as the will is the *a priori knowledge* of the body, and the body is the *a posteriori knowledge* of the will.⁶

Although I am aware of my body, both as a representation and as a will, I have direct access only to the body, our author believes, because I can see it, touch it, smell it, etc., and we can reach the will based on the movements of the body, the way we behave.⁷ The will needs to be seen more as a series of inclinations, a blind and irresistible impulse⁸, rather than as motives. To emphasize motives, or the principle of sufficient reason, in Schopenhauer's terms, would mean to put the role and nature of reason at the center. Now, Schopenhauer seems to continue the idea of the destruction of reason that we can accuse Kant of. As we saw in the other papers, Kant completes the age of reason, puts the dome on the building of reason, but this fact led to the demolition of the entire building, due to its own weight (metaphorically speaking).⁹ We see how Schopenhauer continues this approach, maintains a post-rational line, so to speak, showing that motives cannot determine someone to be virtuous,¹⁰ reason being able only to change the orientation of the will, but not the will as such.

The idea that the world is will and representation needs to be put in connection with two other themes: the categorical couple materialism-idealism, respectively optimism-skepticism. By supporting the thesis that the world is will and representation, Schopenhauer does not want to reach materialism, because it would mean that substance exists in itself, absolutely.¹¹ Everything is explained on material bases, and this circle that contains objects, representations, objects, representations, etc. does not lead

⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁸ *Ibid.*, p. 317.

⁹ See the development of this idea in Adrian Niță, *Epoca spiritului (The Age of Spirit)*, Iași, European Institute, 2020, pp. 68-73.

¹⁰ Schopenhauer, *op. cit.*, p. 415.

¹¹ *Ibid.*, p. 57.

to matter in any way, but is a simple *petitio principii*. For the materialist, it would mean isolating the representative aspect, considering that everything is matter, and, simultaneously, excluding the role of the subject, the role of interiority and all non-material aspects.

Since everything is a mediated given, materialism seeks to explain the immediate aspects, or, Schopenhauer believes, things are relative: everything is not only immediate, mediated and conditioned; it is mediated as long as space, time and causality are applied to it, and it is conditioned due to the relationship with the knowing subject, with everything that concerns the essence of the things we have in intuition.¹² Although it is true that knowledge is the modification of matter, the opposite thesis is equally true: all matter is nothing but the modification of the subject's knowledge, as its representation. Materialism will never reach the intimate essence of the world: "any science in the proper sense, by which I understand systematic knowledge on the guiding thread of the principle of sufficient reason, can never reach an ultimate goal nor can it offer a fully satisfactory explanation because it never reaches the intimate essence of the world and fails to go beyond representation, but, in essence, does nothing more than show us the relationship between one representation and another."¹³

The explanation is that science starts from two main data, namely the principle of sufficient reason, on the one hand, and its particular object as a problem, on the other. For example, geometry has as its problem space, and as its organon the sufficient reason of existence in space; arithmetic has as its problem time, and as its organon, the sufficient reason of existence in time.¹⁴

The relationship with the subject is essential: there is no object without a subject. Not even the stars or the planets. It is a wrongly posed problem, or even nonsense, to ask whether and how the stars existed before there was a knowing subject. Schopenhauer explains this aspect in the sense that the world, before the knowing subject, cannot be conceived. In order to be representation, a subject is needed, that is, an eye that opens on things; the world depends, as on a mediator of knowledge, on this.¹⁵

¹² *Ibid.*, p. 58.

¹³ *Ibid.*, p. 58.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 58-59.

¹⁵ *Ibid.*, p. 60.

The time that appears in all this problematic needs to be seen in the correct sense, according to our author, there could not even be anything before the subject. So, practically, we find ourselves in the impossibility of asking ourselves what existed before the subject, before the knowing subject closed the circle of knowledge and existence of the world.¹⁶ Time exists only with the first act of knowledge, and conditioning must be seen not only in the sense that the present is conditioned by the past, but also that the past is conditioned by the present. The example of Cronus, who brings time for people, can be the same as the work of Prometheus who brought fire.¹⁷

The fact that both object-based and subject-based theories are wrong, Schopenhauer believes, is not an insoluble dilemma, but has a clear solution: the world is representation, that is, it is neither an object (or set of objects) nor a subject (or set of subjects). The world as representation refers to the first state of fact of consciousness, whose first fundamental and essential state is the division into object and subject in the form of the object as a principle of sufficient reason. This leads to a "relativity of the world as representation" in the sense that the intimate essence of the world - the will - is needed.

The final arguments in favor of rejecting materialism come from the second and fourth books, which deal with the will. Thus, from the material aspect proper to the world, one moves on to its essence, to what conditions and determines from within. The will, although not accessible as such in its own right, is made evident through the movements of the body, therefore through behavior. The will is the "*a priori knowledge* of the body", just as the body is the "*a posteriori knowledge* of the will".¹⁸ We thus see that we arrive at the will starting from the body, from representation. On the other hand, acts of the will are acts of the body, and can only be known through the body. Likewise, conversely, any action on the body leads to influencing the will - this is where pleasure and pain exist.

Schopenhauer, once again, emphasizes the need to see the two aspects of the world together – we distinguish them only for theoretical, didactic reasons, in order to be able to expose them; otherwise, representation and will are as intimately linked as, for Aristotle, matter and

¹⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹⁸ *Ibid.*, p. 137.

form, or for Descartes, body and mind: "my body and my will are one – or what I call my body as an intuitive representation I also call my will, to the extent that I am aware of it in a totally different way, incomparable with another – or my body is *the objectivity* of my will – or, abstracting from the fact that my body is my representation, it is nothing more than my will, etc."¹⁹

The deep connection that exists between the world as will and the world as representation, or, in other words, that the world is will and representation, allows for an analogy with the Kantian approach – the world as an idea of reason means that the world has two aspects or sides, namely the phenomenal side and the side of the thing in itself. In the phenomenal sense, we could have access to the world through experience, but as the world in the sense of the thing in itself we can no longer have a theoretical knowledge. Now, we see how Schopenhauer maintains this distinction, considering in an analogous way the world as representation similar to the Kantian phenomenal aspect, and respectively the world as will analogous to the aspect of the world as a thing in itself.²⁰

We do not have direct access, as we have already said, to the will: a motive, for example, is only something that influences the direction of an action, a certain way of responding, etc., but not the will as such. Just as the thing itself cannot be accessed through experience by us humans, so the will is not directly accessible.²¹

The relationship with the Kantian analogy, to which is added that with the eternal Platonic ideas, allows Schopenhauer to reach art and the role it plays in the world. As a work or creation of genius, art puts us in touch with eternal ideas, with what is most intimate in things. It is interesting to note that Schopenhauer uses the term "universe" – one of the few occurrences of this term, in direct relation to reason, to science, by being under the principle of sufficient reason. Space, time and causality are to be seen in relation to this aspect of the world, that is, to what changes, to the world as becoming (therefore, not as being, as the ancients would say). As a work of genius, art takes a step further, goes beyond reason and science, and can reach the essence of things, reproducing the eternal ideas,

¹⁹ *Ibid.*, p. 139.

²⁰ There are many passages in which Schopenhauer supports this analogical thinking: pp. 156, 201, 208, 471, etc.).

²¹ *Ibid.*, p. 203.

perceived through contemplation.²² Knowledge of the phenomenal world, based on causality, can advance as far as it wants in the world (as a phenomenon), but without reaching the last element of the series. In contrast, art always reaches its destination, precisely because it can tear the object of contemplation from its universal flow in which it is caught and considers it in isolation - it is something particular (a painting, a novel, a symphony etc.) and at the same time it is the whole, considering what is essential and enduring in all the phenomena of the world.²³ In every work of art we recognize the particular idea or thing. The artistic object as an idea (in the Platonic sense) is something intuitive, representing an infinite multitude of particular things and is something completely determined.²⁴

Communicated by the artist's spirit, the idea he grasps is to be seen in relation to the novelty it brings.²⁵ It is as if the artist's spirit is in touch with the world as spirit and spins that idea as if from a universal whirlwind. The creator objectifies the spirit, makes it pass from the spiritual to the material register, precisely so that others (the viewer, the spectator) have access to the essence of the world.

The pessimistic conception of the world also transpires from reflections on artistic methods. Thus, tragedy is the one that emphasizes the terrible side of the world, suffering, pain, mourning, wickedness, the dominance of chance and the fall of the just and innocent.²⁶ We see from here how the motives of the action are not directly related to the events that the dramatic characters go through. Moreover, after suffering, at the end of the tragedy, we see how the noblest characters give up the goals initially pursued, the pleasures or even life: Gretchen, from *Faust*, Hamlet, the Maid of Orleans, the Bride of Messina, etc. In Voltaire, in *Mohammed*, Palmeira shouts to Mohammed that "the world is for tyrants. Live you!"²⁷

The World as a Confrontation of Will comes to reinforce the idea that in art we need to see the individual-general relationship from different perspectives: a hero does not atone in the strict sense for his particular sins, but for a general sin, of man, in particular, original sin. To consider that

²² *Ibid.*, p. 223.

²³ *Ibid.*, p. 223.

²⁴ *Ibid.*, p. 274.

²⁵ *Ibid.*, pp. 275-276.

²⁶ *Ibid.*, p. 295.

²⁷ *Ibid.*, p. 295.

man is guilty because he was born marks a metaphysical pessimism, for which, over the years, Cioran developed a great passion and raised it to a level unsurpassed (yet) in universal literature.

The world as an arena for the confrontation of will is realized in a specific form in music. Just as words are the language of reason, music is the language of feeling and passion in its highest form.²⁸ In melody, Schopenhauer sees the supreme stage of objectification of the will, that is, "the will and the deliberate aspiration of the human being".²⁹ Melody tells the story of the will illuminated by deliberation and which is imprinted in the deeds of people, but the deepest (secret) of all, depicting every impulse, every aspiration, every volitional determination.

As a direct objectification of the will³⁰, melody expresses the polymorphic aspiration of the will, but also the satisfaction that comes from finding the appropriate intervals of harmony. This discovery and revelation of the deepest secrets of human desire and feeling are, of course, the work of genius, which is led in this entire creative endeavor not by reason, but by inspiration (in my terms, by spirit). The artist, the composer, reveals the "intimate essence of the world" and expresses the deepest wisdom in musical language, which reason has no way of understanding.³¹ More than in other artistic manifestations, the composer has the artistic side separated from the human side. The rapid transition from desire to satisfaction, then to a new desire, is precisely happiness, and this is seen in joyful melodies; slow music, which reaches painful dissonances and returns to the fundamental note after several measures, is sad. Far from expressing a certain joy, or a particular sorrow, music accounts for the general universal aspect, namely joy, sorrow, pain, goodwill, etc. Music must be seen in relation to the will as such, not to a certain aspect of a certain, individual human will.

As the supreme objectification of the will, music makes us see how the phenomenal world or nature and music are two expressions of the same thing. The relationship between the will and a certain individual will is to be seen analogously to the connection and universality of concepts

²⁸ *Ibid.*, p. 302.

²⁹ *Ibid.*, p. 302.

³⁰ *Ibid.*, p. 300.

³¹ *Ibid.*, p. 303.

and, respectively, language and particular things.³² Universality, however, is not abstract, empty and needs to be seen in the following way: a geometric figure is simultaneously a universal form of possible objects and at the same time something given in intuition or drawn on paper. All the efforts, challenges and manifestations of the will, therefore the processes that take place inside man, can be expressed through music in the form of thousands, millions, infinite melodies, but always "in a universal, immaterial form, and only in accordance with the thing itself, not with the phenomenon", showing us, in a way, its spirit in depth, without corporeality.³³ Music is not a copy of the phenomenon, but directly reproduces the will itself and represents for the physical world the metaphysical, and for any phenomenon the thing itself. In this way, Schopenhauer concludes, the world as embodied will can very well be called embodied music.³⁴ In the language of the medievals, we could say that all concepts are *universalia post rem*, music gives *universalia ante rem*, and reality being *universalia in re*.³⁵

The following question now arises: how does Schopenhauer understand, on these metaphysical grounds, the problem of freedom of will? As long as motives can influence the orientation of actions, the manifestations of will, but not the will as such, how can freedom be defended?

In the fourth book, dedicated to the second consideration of the world as will, it is shown that virtue cannot be taught. Words, concepts and propositions prove powerless, just as it is the case, analogously to ethics, with aesthetics – courses cannot build a poet. Just as the study of aesthetics does not generate poets, so the study of ethics will not give rise to virtuous people.

However, education is important; there is an influence both from the perspective of reason and from habit or personal example.³⁶ The problem is that it does not reach the intimacy of the will, to what is deepest in the human being. Lacking direct access, through arguments, the will needs to be seen as a blind force, as an energy that leads us from within ourselves. I

³² *Ibid.*, p. 305.

³³ *Ibid.*, p. 305.

³⁴ *Ibid.*, p. 305.

³⁵ *Ibid.*, p. 306.

³⁶ *Ibid.* p. 415.

thus arrive at what I might call the mirror theory: the world as representation is a mirror in which the will recognizes itself.³⁷

The will as raw, blind energy is to be seen like the vegetative aspect of the human being, or like the inorganic and the vegetal, if we take into account the living world. The phenomenal aspect of the world is the objectification of the will, therefore mirroring in the sense of making visible what is intelligible; just as the image in the mirror is proportional to the reality it reflects, so is the will in relation to the phenomenal world; just as the image is something ineffable (without smell, weight, etc.), so is the will the ineffable side of the world. The fact that it is blind comes to emphasize that it is something that is oriented towards life, it is a natural tendency towards life. Schopenhauer arrives at a more radical idea – he puts the sign of equality between the will and the will to live.

Fulfilled with the species, the will is realized as nature, precisely because it is the will to live; the forms of nature (space, time, causality) need to be seen externally, for individual existence, but not for the species.³⁸ Individuals are born, live and die, so the forms space, time and causality apply to them, but at the level of the species a more intimate relationship with the will is to be seen – the will to live is not in time, although the will of a particular individual is dated.

Privileging the present is the next step: it is as if the present were always³⁹, or in other words, history is a set of presents. Only now can we understand the full meaning of the idea regarding the role of the subject: how can the world exist before the first subject, the first eye to perceive it and lead to representation? This "before" did not exist in the proper sense of the term; time as a set of present moments has nothing to do with the future or the past, for it is completely devoid of the usual temporal relations. Because there is no "before", "after", "at the same time as", the question of what existed before the first eye is either badly posed or badly approached. If we nevertheless approach it and necessarily pursue an answer, then it can be argued that the world is entirely representation and is entirely will, that is, a kind of "representation-will", because the two are not successive moments, nor simultaneous, nor previous, etc., but function as a kind of unitary, homogeneous block, that is, together.

³⁷ *Ibid.*, p. 317.

³⁸ *Ibid.*, p. 318.

³⁹ *Ibid.*, p. 320.

VOLODYMYR SAMIILENKO'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE: NATIONAL, ARTISTIC, AND UNIVERSAL DIMENSIONS

Oleksandr STAROSTA¹

Abstract: *The article examines the philosophy of language of Volodymyr Samiilenko, a 19th-century Ukrainian writer and thinker, through the interconnected dimensions of language as a basis for national identity, its relation to the fine arts, and its role as a form of consciousness and an expression of human essence. Samiilenko regarded language as a constitutive condition of both individual and collective existence. It functions as a foundation of national identity, particularly under conditions of cultural suppression, and as a medium that connects linguistic meaning with aesthetic form. His thought also presents language as inseparable from consciousness and as an expression of human essence. At the same time, Samiilenko's philosophy of language reflects a broader intellectual trajectory in Ukrainian thought, where language is understood as a component of both national and universal existence. This universality is grounded in his vision of the Universe as a reflection of the God-Cosmos, which shapes his interpretation of language and human activity. Samiilenko's linguistic and philosophical ideas thus constitute an original and insufficiently studied contribution to the philosophy of language, requiring further analysis within wider literary and intellectual contexts.*

Keywords: *philosophy of language, Volodymyr Samiilenko, national identity, aesthetics and language, Ukrainian intellectual history.*

Introduction

The philosophy of language is based on the heritage of thinkers representing different cultures and philosophical schools and was formed in a continuous polylogue between semantics, structuralism, phenomenology, Humboldtianism, and other trends. Due to the long language and cultural oppression and colonial practices imposed by different empires, Ukrainian thinkers are mostly absent from the diverse corpora of language philosophers despite the colossal attention to the language as the factor of ethical, spiritual, and national self-identifying. It is

¹ Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University, Ukraine.

crucial to fill in this gap and introduce Ukrainian scholars' and writers' views on language in the common international discourse.

Volodymyr Samiilenko (1864–1925) is one of the most original and, at the same time, underestimated Ukrainian writers, who, in addition to his own works (the poem *Herostratos* (1889), poetry collections *From the Poems of Volodymyr Samiilenko* (1889), *To Ukraine* (1906; 1909; 1918), translations of works by French, Spanish, Italian, and English authors), influenced the development of the Ukrainian language in the journalistic and academic spheres (working for the newspapers *Hromadska Dumka*, *Rada*, and *Shershen*, publishing articles *Caring for the Phonetic Beauty of the Language*, *Foreign Words in the Ukrainian Language* (1918), and a number of reviews of works on Ukrainian grammar and stylistics). Contemporary scholars continue to reflect on the contributions of linguists, philosophers, and writers from different periods to the philosophy of language, including Wittgenstein's concept of grammar and grammatical realism², Leibniz's main ideas about the importance and method of linguistic comparison³, introducing the concept of discourse into the philosophy of language by Émile Benveniste⁴.

Volodymyr Samiilenko's philosophy of language has only been sporadically mentioned by literary scholars who have focused on his poetry and translations. The clear emphasis on Volodymyr Samiilenko's language creativity as an important component in developing and protecting the national cultural space is traced in the works *Nation-Building Dominant in Volodymyr Samiilenko's Artistic Thinking*⁵ and *Poetic Shevchenkoiana of Volodymyr Samiilenko*⁶.

² Persu, Darius. Grammatischer Realismus: Eine Analyse zum Wittgenstein'schen Begriff der „Grammatik“. *Analele Universității din Craiova. Seria Filosofie*, 2023, vol. 2.52, pp. 111–127.

³ Gensini, Stefano, “Leibniz's Last Letter on Linguistic Matters”, *JoLMA*, 2021, no. 2., pp. 369–392.

⁴ Vlăduțescu, Ștefan, “Émile Benveniste's imprint on linguistics and communication”, *Analele Universității din Craiova. Seria Științe Filologice. Lingvistică*, 2018, vol. 1-2), pp. 228–235.

⁵ Hnatiuk, Myroslava, (2012). “Natsiievirna dominanta khudozhnoho myslennia Volodymyra Samiilenka”, *Naukovi zapysky TNPU im. V. Hnatiuka. Seria: Literaturoznavstvo*, Ternopil, 2012, vol. 34, pp. 3–11.

⁶ Hnatiuk, Myroslava, “Poetychna shevchenkiana Volodymyra Samiilenka”, *Shevchenkoznachy studii*, Kyiv, 2014, vol. 17. pp. 178–188.

Analyzing one of the most significant and original and, at the same time, least known texts – the poem *Gaia* by Samiilenko, Yurii Kovaliv emphasized the multifaceted philosophical thinking of the writer⁷. The same work attracted the attention of Oksana Tykhovska, who analyzed the ideological and thematic levels in Samiilenko's artistic model of the gap between the Ukrainian national idea and the Kremlin-Bolshevik tyranny and characterized his ideas on ethnotypes in the context of the current Russian-Ukrainian war⁸.

The article aims to analyze Volodymyr Samiilenko's ideas in the philosophy of language and the role of language as a component of not only national but also universal human existence outlined in his fiction works and linguistic articles.

Language as a Framework of National Identity

The function of language as a means of communication and verbalization of a person's worldview in artistic images has been consistently emphasized in the literary process since its inception in the 11th–12th centuries. Thus, even in *The Tale of Igor's Campaign* (1187), an unknown author emphasized the power of the words of the legendary singer Boian, whose ability to realize the expressive potential of language (at that time, Old Kyivan or Old East Slavic) brought to life a new artistic reality, which at the time of reading the text became, in fact, an isolated existential dimension of the reader.

This trend was preserved in the texts of ancient Ukrainian literature from the beginning of the 19th century and began to be realized on a national scale thanks to a number of determining factors: the development of artistic literature based on the vernacular (the emergence of new Ukrainian literature) in the works of exceptionally talented authors (Ivan Kotliarevskyi, Hryhorii Kvitka-Osnovianenko, Taras Shevchenko), increased interest in folklore (an European trend), the formation and development of scientific and artistic centers which were formed around newly established universities (Kyiv and Kharkiv schools of Ukrainian

⁷ Kovaliv, Yurii, "Volodymyr Samiilenko", *Slovo i Chas*, Kyiv, 2019, no. 2, pp. 64–69.

⁸ Tykhovska, Oksana, (2023). "Khudozhnia model pryvy mizh ukrainskoiu natsionalnoiu ideieiu ta kremlivsko-bilshovytskoiu tyraniieiu u fantastychno-satyrychnii poemi Volodymyra Samiilenka "Heia"", *Naukovyi visnyk Uzhhorodskoho universytetu: Serii: Filolohiia*, 2023, vol. 2 (50), pp. 551–557.

Romanticism), the development of Ukrainian linguistics (Mykhailo Maksymovych, Izmail Sreznevskiy, Iakiv Holovatskyi; later – Pavlo Zhytetskyi, Oleksandr Potebnia) and literary studies, as well as the emergence of literary criticism (Mykola Kulish, Mykola Kostomarov, and others).

It was on this foundation that Ukrainian literature developed in the second half of the 19th century. This period is special, in particular, because its main representatives actively worked with the language in all key areas of its functioning in society: basic colloquial, artistic, journalistic (informational), educational (teaching and lecturing, creating alphabets, reading and grammar manuals, popular science books), purposefully or involuntarily entering the realm of language policy, which covers all of the above areas. The activity context and life position of artists determined the meanings represented at the ideological and figurative levels of functioning in their texts of the concepts of “language,” “word,” “poetry,” “song,” and “duma” (as an allusion to the folklore genre and, at the same time, a voiced idea or concept), etc.

As with a number of other key patterns, the literature of this period reflects the establishment and development of the ideas of Taras Shevchenko, who was a central figure in Ukrainian literature in the mid-19th century and almost single-handedly set the trend for the development of poetry. In this regard, it was his views on the role of language in the life of the Ukrainian people that formed the traditional vision, which later grew with new interpretations. Taras Shevchenko interpreted language as a continuation of the Word of God, linking it to its creative, expressive, and developmental potential: “What are words, it would seem... / Words and voice – nothing more. / But the heart beats – comes alive, / When it hears them! / Surely, from God / Both that voice and those words.”⁹ This idea was later developed not only in Ukrainian literature but also in the early ideas of one of the most influential philosophers of language in 19th-century Ukraine, Oleksandr Potebnia, who reinterpreted the influential ideas of Wilhelm von Humboldt¹⁰.

This trend can also be seen in the work of Volodymyr Samiilenko, who addressed the theme of language as an immanent component of

⁹ Shevchenko, Taras, *Zibrannia tvoriv u 6 t.*, Kyiv, Naukova dumka, 2003, vol. 2, p. 94.

¹⁰ Potebnia, Oleksandr, *Mysl i iazyk*, Kharkiv, 1892, pp. 7–9.

national existence in his early work, particularly in the poem *Ukrainian Language (In Memory of T. Shevchenko)* (1885), where he interpreted Taras Shevchenko's contribution to the development of the Ukrainian literary language through an instructive story about an indifferent people who did not notice the value of their own treasure – their native language – and “someone wonderful” whose “skillful hand”¹¹ gave the treasure its proper cut. Of particular note in this work is the image of antagonistic forces, in which the author sought to emphasize the confrontation with the enemies of Ukrainians precisely in the sphere of protecting their own language, rightly considering it one of the main battlefields for national identity: “And to the spite of its enemies, it shone / Like a precious diamond, like a bright star. / And it will shine for as long as here stays the sun, / And it will blind the eyes of evil enemies.”¹² Volodymyr Samiilenko believed that removing the instruments of Russification from Ukrainian cultural and educational space was an effective means of combating the colonial policy of the Russian Empire, which should be used first and foremost by the nationally conscious intelligentsia: “Let those enemies become deaf quickly, / Our language shines brighter every hour!”¹³

In the context of the national liberation struggle, Volodymyr Samiilenko understood language (words) as an effective weapon – an image that later became widely known in the poetry of Lesia Ukrainka (*The word, why are you not a solid sword...*), Oleksandr Oles (*Oh, native word! Chained eagle...*) and Yevhen Malaniuk (*The Stylet or the Stylus*), becoming part of the Ukrainian poetic tradition. Mykola Bondar noted that already in his first works, the writer “emerged as a principled opponent of any violence, no matter how noble the goals and ideals that caused the struggle,” and therefore rightly called him a “consistent pacifist.”¹⁴ Indeed, Volodymyr Samiilenko consistently expressed his contempt for violent actions in his works: the poet claimed that they could tarnish even the most noble motives (“Oh, freedom! In your most sacred name / We have killed all that is best in our hearts, / And in our frenzy we turn to you, goddess, /

¹¹ Samiilenko, Volodymyr, *Poetychni tvory. Prozovi tvory. Dramatychni tvory. Perespivy ta perekłady. Statti ta spohady*, Kyiv, Naukova dumka, 1990, p. 39–40.

¹² *Ibid*, p. 40.

¹³ *Ibid*.

¹⁴ Bondar, Mykola, “Tvorchist Volodymyra Samiilenka”, Samiilenko, Volodymyr, *Tvory*, Kyiv, Dnipro, 1989, pp. 12-13.

Only with wild animal roars"¹⁵), and called on people not to imitate their barbarian enemies. This thesis is clearly expressed in the cycle *Iambs* (1888–1889), created in the style of Auguste Barbier's iambic poetry: "We will not go against our enemy / To fight him in bloody battle, / We know that his barbarism is not / To teach us savagery"; "We hate evil, we stand against it / Our souls are ready at all times; / But we will not use / Any other weapon against him, except the words."¹⁶ In this cycle, we can see the artist's strongest expression of faith in the correctness of his chosen path and the effectiveness of words as a means of struggle: "Love of truth will guide us on our path, / It will give inspiration and power to words. / And our fiery iambic pentameter will strike like thunder / On the ugly structure of injustice."¹⁷ At the same time, in this work we can trace the embodiment of ideas that the artist developed in other texts of the second half of the 1880s: the cathartic function of the artistic word, language as the repository of the spiritual sphere of human life (*Song, Elegies, etc.*).

Philosophy of Language through the Lens of Fine Arts

The embodiment of this concept of language in Volodymyr Samiilenko's work correlates with parable forms. It is precisely to the genre of the parable poem (according to Mykola Bondar's classification¹⁸) that the chronologically first text belongs, in which we can trace the outlined interpretation of artistic speech – *Song* (1886). The song, as the embodiment of verbal creativity in the author's understanding, is a way to express all the "secret desires" that people are accustomed to hiding not only from those around them but also from themselves and to express the "grief of a painful life"¹⁹ in order to achieve relief. The poet extended the cathartic potential of artistic words to their ability to awaken empathy in human consciousness: "And even the most bitter ones learned / The sweet tears of compassion"²⁰

¹⁵ Samiilenko, Volodymyr, *op. cit.*, p. 92.

¹⁶ *Ibid*, p. 64.

¹⁷ *Ibid*, p. 63.

¹⁸ Bondar, Mykola, *Poeziia poshevchenkivskoyi epokhy. Systema zhanriv*, Kyiv, Naukova dumka, 1986. 327 p.

¹⁹ Samiilenko, Volodymyr, *op. cit.*, p. 43.

²⁰ *Ibid*.

The work also contains a thesis about the divine origin of creativity: the song is a divine gift and “a messenger from the best worlds.”²¹ This idea is developed in another original poem-parable, *Eagle* (1890). In the allegorical image of a bird flying high into the sky and calling others to follow, the author embodies the type of artist who seeks to spiritually enrich his compatriots and all of humanity. Having reached “cloudless heights,” the eagle experienced the highest spiritual bliss but was forced to return because “he understood that he was a son of the earth, / That he would be forever bound to it.”²² Earthly life – a symbol of everyday life and routine work – is a dominant component of the artist’s life, but he has a special gift that distinguishes him from others: the ability, in moments of sadness and decline of spiritual strength, to soar with his thoughts “beyond the clouds to his sun,” to immerse himself in his own creative world, “to drink in the free rays of freedom.”²³ The last stanza of the poem represents the author’s vision of the social role of the artist, marked by the Promethean motif: “And when tired, he would sit down again on the ground, / On a high mountain, at the edge of a dark cliff, / And tell other earthly creatures / About the sky, about the sun, about the shining mountains.”²⁴

A distinctive summary of the writer’s views on literary creativity during this period was the central image of the lyrical manifesto *Poetry Will Not Die* (1891) – “the creativity of the spirit,” whose existence is identified with existence itself: “As long as the Earth lives, as long as people live here, / As long as people listen to the voice of nature with their hearts, / The cares of shopkeepers will not yet kill it.”²⁵ The author developed his ideas about the cathartic, heuristic, and educational functions of verbal creativity, previously expressed in the poems *Song*, *Eagle*, and the cycle *Elegies*, summarizing them with the thesis of the immortality of ideas and feelings embodied in the poetic word: “And if evil fate has decreed that humanity / Must one day await the end of its life, / Then there will be one last grave on earth – / That of the last singer.”²⁶

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 69.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 70.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

Language as a Form of Consciousness and an Essence of Humanity

Volodymyr Samiilenko's linguistic philosophy came to fruition in the poem *Gaia* (1921–1922). In this work, the writer's unique worldview and philosophical concept takes shape—the idea of God-Cosmos, according to which the entire material universe is Unity, which is God itself. It is conveyed through the prism of the main character, a Martian who traveled in a spaceship through different galaxies and has a much broader outlook than earthlings with their primitive view of the world: “The universe for them is just lanterns / Or lamps for their planet, / Hung up high for their use, / So that landmarks are visible on the roads. / That there is a group of worlds at every star, / Only poets think about this here.”²⁷ He partly explains this limitation by people's obsession with “their legend about God-man”²⁸ – a distorted understanding of any religion, which boils down to “humanizing” its deity in a way that is convenient for the believers themselves.

Instead, the Martians are capable of comprehending the entire God-Cosmos: “He is embodied in all the wonders of heaven, / Of cosmic bodies; that in all of nature he / Is the spirit that makes it alive and mobile: / That spirit that warms every atom.”²⁹ That is why he can objectively assess the dystopian picture of earthly existence, which is on the verge of catastrophe (a vision inspired by the horrors of World War I and the Bolshevik occupation of Ukraine). In this case, language itself becomes the last refuge of the remnants of intelligent life, which is finding less and less space amid continuous wars of conquest and the destruction of the planet by its own inhabitants.

Through the prism of his character, the author noted Esperanto as an attempt to achieve understanding and salvation for earthly civilization: “That language is neither folk nor alive, / But it may seem quite alive. / It was created by one mind, / So that all peoples could easily understand each other³⁰”; “That language is artificial, but in no other language / Are words and thoughts so closely intertwined / In wonderful harmony; / Here every word is a pure grain. There is no place in it for that superfluous chaff / That

²⁷ Samiilenko, Volodymyr, *Slova i dumky: poetychni tvory, statti, avtobiohrafichni notatky ta spohady*, Kyiv, Veselka, 2014, p. 209.

²⁸ *Ibid*, p. 211.

²⁹ *Ibid*, p. 211–212.

³⁰ *Ibid*, p. 205.

has long been mixed into our languages. / It is flexible, melodious, and orthological. / Although a little anemic for poets.”³¹

Volodymyr Samiilenko used the thesis of the “anemic” nature of the perfected human language (as Esperanto appears in the context of the ideological and problematic component of the work) as a basis for criticizing avant-garde trends, which he considered too extravagant and harmful to the national literary tradition: “Let everyone mutilate and torture their native language to their heart’s content, even to death; / But I no longer count the super-poets, / Because their futuristic whirligigs / Need human words no more / Than solos and duets for the cats.”³² The writer’s subjective rejection of new trends in literature had a strong argument, linked, in particular, to his own linguistic philosophy, his awareness of the functionality of language, and the importance of its preservation and evolution. This defensive position is partly in line with the views of Oleksandr Potebnia, who explained the cognitive functions of language through an analogy with the visual apparatus:

Just as the slightest change in the structure of the eye and the functioning of the optic nerves inevitably leads to a different perception and thus affects a person’s view of the world as a whole, so every detail in the structure of language must, without our knowledge, produce its own special combinations of elements of thought. The influence of every detail of language on thought is unique and irreplaceable³³.

Conclusions

Volodymyr Samiilenko’s philosophy of language, manifested in his works, reflects the development of Ukrainian scholars and writers’ views on language as a component of not only national but also universal existence. It has a global scope, due to the vision of the Universe as a reflection of the God-Cosmos, which constituted the original worldview concept that shaped the writer’s views on various manifestations of human activity. Volodymyr Samiilenko’s linguistic and philosophical ideas are an

³¹ *Ibid*, p. 206.

³² *Ibid*.

³³ Potebnia, Oleksandr, “Iazyk i narodnost”, *Mova. Natsionalnist. Denatsionalizatsiia*, New York, 1992, p. 84.

original and little-studied phenomenon that should be investigated more thoroughly with the involvement of broader literary and scientific contexts.

Acknowledgements

This paper was developed within the framework of the project *Ukrainian Identity in Language Practices and Literary Discourse*, registration number 0126U002091, funded by the Ministry of Education and Science of Ukraine for 2026–2028.

Bibliography

- BONDAR, Mykola, "Tvorchist Volodymyra Samiilenka", *Samiilenko, Volodymyr, Tvory*, Kyiv, Dnipro, 1989.
- BONDAR, Mykola, *Poeziia poshevchenkivskoyi epokhy. Systema zhanriv*, Kyiv, Naukova dumka, 1986.
- GENSINI, Stefano, "Leibniz's Last Letter on Linguistic Matters", *JoLMA*, 2021, no. 2.
- HNATIUK, Myroslava. "Natsiivirna dominanta khudozhnoho myslennia Volodymyra Samiilenka", *Naukovi zapysky TNPU im. V. Hnatiuka. Serii: Literaturознаvstvo*, Ternopil, 2012, vol. 34.
- HNATIUK, Myroslava, "Poetychna shevchenkiana Volodymyra Samiilenka", *Shevchenkoznachchi studii*, Kyiv, 2014, vol. 17.
- KOVALIV, Yurii, (2019). "Volodymyr Samiilenko", *Slovo i Chas*, Kyiv, 2019, no. 2.
- PERSU, Darius. Grammatischer Realismus: Eine Analyse zum Wittgenstein'schen Begriff der "Grammatik". *Analele Universității din Craiova. Seria Filosofie*, 2023, vol. 2.52.
- POTEBNIA, Oleksandr, *Mysl i iazyk*, Kharkiv, 1892.
- POTEBNIA, Oleksandr, "Iazyk i narodnost", *Mova. Natsionalnist. Denatsionalizatsiia*, New York, 1992.
- SAMIILENKO, Volodymyr, *Poetychni tvory. Prozovi tvory. Dramatychni tvory. Perespivy ta pereklady. Statti ta spohady*, Kyiv, Naukova dumka, 1990.
- SAMIILENKO, Volodymyr, *Slova i dumky: poetychni tvory, statti, avtobiohrafichni notatky ta spohady*, Kyiv, Veselka, 2014.
- SHEVCHENKO, Taras, *Zibrannia tvoriv u 6 t.*, Kyiv, Naukova dumka, 2003, vol. 2.
- TYKHOVSKA, Oksana. "Khudozhnia model prirvy mizh ukrainskoiu natsionalnoiu ideieiu ta kremlivsko-bilshovytskoiu tyraniieiu u fantastychno-satyrychnii poemi Volodymyra Samiilenka "Heia"", *Naukovyi visnyk Uzhhorodskoho universytetu: Serii: Filolohiia*, Uzhhorod, 2023, vol. 2 (50).
- VLĂDUȚESCU, Ștefan, "Émile Benveniste's imprint on linguistics and communication", *Analele Universității din Craiova. Seria Științe Filologice. Lingvistică*, 2018, vol. 1–2.

PROBLEMA DETERMINISMULUI ÎN TEORIA EMOȚIILOR ȘI SENTIMENTELOR LA ROBERT C. SOLOMON

Ionuț RĂDUICĂ¹

Abstract: *Traditionally, emotions and feelings are seen in philosophy as inversely proportional to free will. A large "amount" of emotions and feelings is thought to diminish our voluntary autonomy. Robert C. Solomon considers this view to be mistaken. His hypothesis rests on the convergence between, on the one hand, emotions and feelings, and on the other hand, reason. The most comprehensive term Solomon uses to refer to emotions, feelings, or inner states (moods) is that of passion, which is not only a part of reason but also both a cause and an effect with respect to thinking, action, identity, and personal values. Passions are not a passive domain of the intellect; rather, they are intentions directed toward an object and are, moreover, "doings" as well as vital components of reason. Although they motivate the will to act hic et nunc, they are formed through past experience and remain continuously open to new valences. Emotions and feelings are forms of reasoning at our disposal for strengthening and shaping other forms of reasoning. Our study questions the extent to which Solomon's theory is credible in dispelling the traditional prejudice and in rejecting determinism with regard to emotions and feelings. Thus, we will show that Solomon's arguments are scientifically sound, coherent, and persuasive.*

Keywords: *Robert Solomon, feelings, emotion, philosophy, free will, determinism.*

Introducere

Secolul XX a produs cele mai multe studii despre emoții și sentimente. În mod constant, cercetătorii se străduiesc să le determine sensul acestora din urmă, atât în relație cu intelectul, cât și cu sfera cultura culturală din care fac parte. Grație discuțiilor filosofice pe această temă, s-au cristalizat două mari paradigme. Prima dintre acestea înțelege emoțiile

¹ University of Craiova, Romania.

ca având aceeași structură în toate culturile lumii, indiferent de momentul istoric, cu toate că există o varietate mare de nuanțe posibile. Această viziune susține că emoțiile și sentimentele sunt universale. Adepții acestei teorii văd emoțiile și sentimentele ca fiind uneori înnăscute, altele dobândite în feluri reductibile la o structură comună și, deși acceptă o anumită fluctuație a formelor particulare, resping ideea că cel puțin unele dintre acestea, cum ar fi dragostea, ura sau dezgustul nu ar fi peste tot la fel².

Cealaltă paradigmă, pe care o putem numi relativistă, consideră că emoțiile și sentimentele depind în mod fundamental de cultura din care fac parte, iar apărătorii ei susțin nu doar că acestea sunt unice, ci și că, pe deasupra, evoluează în timp. O dovadă asumată de susținătorii relativismului emoțiilor și sentimentelor o reprezintă particularitățile acestora din urmă în cadrul religiilor lumii. În plus, în favoarea relativistilor, mulți cercetători avansează reprezentarea particulară a emoțiilor și sentimentelor, în acord cu o serie de factori culturali, precum obiceiurile, activitățile sau limbajul diverselor grupuri umane. În acest sens, nu a fost greu de argumentat că „expresiile faciale își schimbă sensul, în funcție de circumstanțe”³. Astfel, pentru susținătorii acestei paradigme, dacă o cauză este relativă, efectul nu are cum să fie diferit.

Cu toate acestea, există întrebări care nu sunt exclusiv dedicate uneia dintre paradigme, ci aparțin ambelor. Dacă emoțiile și sentimentele sunt inseparabile de intelect, fie *a priori*, fie dobândite în relație cu o cultură particulară sau cu unicitatea personală, atunci este foarte posibil ca acestea să interfereze cu alegerile și cu felul în care gândim. Întrebarea comună privește modul în care suntem – sau mai putem fi – liberi față de aceste „structuri”.

Atât universalistii, cât și relativistii sunt preocupați de caracterul determinist în care sunt văzute emoțiile și sentimentele, în sensul că puterea acestora pare a fi invers proporțională cu liberul arbitru. Și totuși, există filosofi care neagă faptul că o „cantitate” mai mare de emoții și sentimente scade autonomia eului. Ba dimpotrivă, omul nu e mai rațional, nici mai autonom în gândire, când e lipsit de emoții. Un astfel de autor este Robert Solomon.

² Firth-Godbehere, Richard, *O istorie a emoțiilor umane. Cum au construit sentimentele noastre lumea în care trăim*, ed. Trei, București, 2022, p. 356.

³ *Ibidem*, p. 360.

Teoria sa susține că emoțiile, sentimentele și stările interioare sunt o parte necesară a intelectului, însă nu una care determină cauzal gândurile sau acțiunile noastre. Aceste „structuri” ale intelectului depind de autenticitatea experienței noastre cu noi înșine și cu ceilalți. Cu alte cuvinte, suntem liberi în ciuda – sau mai exact, grație – prezenței puternice a emoțiilor în orice facem sau gândim. În cuvintele acestuia, „ne trăim viața prin emoții, iar ele sunt cele care dau sens vieții noastre”⁴. Astfel, deși ar putea fi încadrat printre universalisti, în ceea ce privește acceptarea unei structuri a emoțiilor și sentimentelor, accentul pus pe calitatea „variabilă” a structurii îl plasează pe Solomon printre relativisti. Dar cel mai important aspect nu este numitorul comun între universalism și relativism, ci ideea centrală că nu ar exista nimic determinist în această concepție, căci conținutul, valoarea și felul emoțiilor și sentimentelor încurajează liberul arbitru și identitatea personală. Întrebarea principală a studiului nostru se referă la posibilitatea autentică a emoțiilor și sentimentelor de a susține liberul arbitru, lucru care ar infirma astfel teza deterministă contrară.

Termenul cel mai cuprinzător, prin care Solomon se referă la emoții (*emotions*), sentimente (*feelings*) sau stări interioare (*moods*) este cel de pasiune (*passion*)⁵, aceasta din urmă fiind nu doar parte a rațiunii, cât și cauză și efect în ceea ce privește gândirea, acțiunea, identitatea și valorile personale: „Emoțiile și, în consecință, pasiunile în general sunt rațiunile noastre de a trăi. Ceea ce se numește «rațiune» nu este altceva decât pasiunile luminate, «iluminate» de reflecție și sprijinite de o deliberare pătrunzătoare” (trad. noastră)⁶. Conform lui Maclaren, teoria lui Solomon vizează „responsabilitatea față de emoții”, în sensul că nici măcar reacțiile „constrânse” ale minții noastre nu sunt determinate în sens tare de emoții și sentimente, ci implică alegeri fundamentate pe numeroase date și calități ale subiectivității noastre particulare: „Pe baza caracterului, angajamentelor, intereselor și convingerilor noastre, judecăm o situație ca

⁴ Solomon, R., *The Passions: Philosophy and the Intelligence of Emotions, Part II*, The Teaching Company, Chantilly, 2005, p. 65.

⁵ Chiar dacă „passion” se mai poate traduce în limba română și prin „afect” sau „suferință”, am preferat termenul „pasiune”, unul apropiat de concepția dinamică a lui Solomon; mai mult, conotațiile în limba română ale cuvântului „pasiune” se referă și la impuls, trăire activă, plină de patos, lucru, de asemenea, în acord cu viziunea lui Solomon.

⁶ Solomon, R., *The Passions: Philosophy and the Intelligence of Emotions*, ed. cit., p. 15.

fiind (de exemplu) amenințătoare sau favorabilă fericirii noastre, iar această judecată, care constituie pentru noi sensul situației, este emoția noastră”⁷.

Observăm astfel că pasiunile nu sunt un domeniu pasiv al intelectului, ci intenții, care vizează un obiect⁸, fiind pe deasupra „acțiuni” (*doings*) și componente vitale ale rațiunii. Dar cu toate că acestea motivează voința spre acțiune *hic et nunc*, ele sunt formate prin intermediul experienței din trecut, fiind deschise către noi valențe, în mod continuu. Așa s-ar explica de ce rolul emoțiilor și sentimentelor în intelect, acela de cauză și efect, e intersanjabil și deschis aproape oricărei urmări. Stephen Davis explică încercarea lui Solomon de a elimina determinismul din concepția asupra emoțiilor și sentimentelor în felul următor: „Emoțiile sunt stări orientate către obiect, caracterizate în termenii credințelor sub care sunt subsumate obiectele lor intenționale. De exemplu, dacă îmi este frică pentru mine însumi, îmi este frică de sau în legătură cu ceva – de pildă, de o creștere a ratei bancare – și cred că o creștere a ratei bancare mă va prejudicia sau mă va afecta într-un mod negativ. Creșterea ratei dobânzii este obiectul intențional (sau obiectul emoțional) al fricii mele, iar credința că obiectul intențional al reacției mele mă va răni sau mă va afecta negativ – o descriere numită uneori obiectul formal al fricii – este ceea ce caracterizează reacția ca fiind una de frică”⁹. Și totuși, lucrurile nu sunt atât de simple, câtă vreme cauzalitatea, fie ea și slabă, este în mod firesc o formă de determinism.

Pentru înțelegerea teoriei sale, trebuie să parcurgem, mai întâi, critica pe care Solomon o face interpretării tradiționale a emoțiilor și sentimentelor. Mai multe paradigme au considerat că emoțiile și sentimentele aparțin domeniului intelectului, că sunt implicate în acțiunile sau judecățile noastre, în știință sau artă. În opinia lui Solomon, pasiunile sunt, într-adevăr, active, raționale, concrete, adaptate situațional oricărei acțiuni sau stări a intelectului. Dar ignorarea diferențelor specifice între ele,

⁷ Maclaren, Kym, „Emotional clichés and authentic passions: A phenomenological revision of a cognitive theory of emotion”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Volume 10, No. 1, 2011, p. 47.

⁸ Solomon, R., *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, Oxford University Press, New York, 2007, p. 10.

⁹ Davies, Stephen, „Infectious Music: Music-Listener Emotional Contagion”, în Coplan, Amy și Goldie, Peter, *Empathy* (ed.), *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 134.

așa cum s-a întâmplat adesea, este o mare eroare metodologică: „În locul acelei lipse binecunoscute de discernământ, care consideră toate pasiunile cu valoare egală, voi încerca să identific acele pasiuni cu care cred că oamenii pot trăi cel mai bine, în lumina reflecției, acceptând fără ezitare responsabilitatea pentru lumea pe care o creăm astfel pentru noi înșine”¹⁰.

Pe lângă faptul că emoțiile și sentimentele sunt tratate indistinct, de cele mai multe ori, Robert Solomon observă faptul că istoria este dominată de ignorarea pasiunilor sau trăirilor interioare, mai ales în metafizica tradițională, care urmărește ansamblul realității, fără a mai lua în calcul trăirea personală. El este de acord cu ideea lui Nietzsche că procesul sublimării anulează trăirea autentică, de aceea, „viața nu e niciodată lipsită de semnificație când ești îndrăgostit”¹¹. Aceeași abordare găsim și în raționalismul iluminist, pentru care intelectul trebuie să suprime emoțiile și sentimentele obișnuite, fie total, fie parțial, în favoarea unora considerate decente moral sau superior intelectual. Nu întâmplător, Kant declara sentimentele nesupuse rațiunii pure „lezări ale umanității în propria noastră persoană”¹².

Sentimente și rațiune în Romantism

Atunci când în istorie lucrurile nu sunt potrivnice emoțiilor și sentimentelor, se trece la compromiterea sensului acestora. Romantismul este un astfel de curent¹³, care, deși a deschis drumul către aprecierea sentimentelor, a făcut-o într-o manieră opusă științei, iar „rațiunea s-a trezit deodată pusă în defensivă”¹⁴.

Deși Solomon apreciază ideea că Romantismul „a favorizat sentimentele și imaginația deasupra tuturor celorlalte atribute omenești”¹⁵ sau că a celebrat ideea de viață, care trebuie să fi inclus și sentimentele,

¹⁰ Solomon, R., *The Passions: Philosophy and the Intelligence of Emotions*, ed. cit., p. 25.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Kant, *Metafizica moravurilor*, ed. Antaios, București, 1999, p. 111.

¹³ Conform lui Solomon, în filosofie, acest curent de gândire se află sub pecetea lui Rousseau și în general este dominat de ideea bogăției naturale înnăscute pe care oamenii o pierd când se alătură societății decadente. Sunt ilustrative aici proiecțiile elevului ideal Emile și ale „sălbaticului nobil”.

¹⁴ Solomon, R., *In Defense of Sentimentality*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 9.

¹⁵ Solomon, R., *The Passions: Philosophy and the Intelligence of Emotions*, ed. cit., p. 117.

acest curent nu reprezintă decât o exagerare estetică, nicidecum o viziune științifică. În acest sens, orice element a fost considerat „viu”: universul, legile cosmice, natura vizibilă și invizibilă etc. Nu întâmplător, în raport cu această dinamică organică generală, incomensurabilă, de fapt, romanticii s-au văzut nevoiți să adopte instrumente puternice, precum „izbucnirile fierbinți și imprevizibile ale pasiunii” (*unpredictable surges of passion*)¹⁶. Astfel, în scurt timp, Romantismul a devenit „o chemare la armă”, la propriu și figurat: „Romantismul trezește spiritul, dă sens unor vieți odinioară monotone. Este, în esență, o mișcare burgheză, una care nu începe nici în teroare, nici în luptă, ci în plictiseală, în rutina zilnică și lipsită de viață care a devenit de nesuportat. Poate fi, așadar, o forță a revoluției sau o forță a conservatorismului (așa cum s-a întâmplat în Franța și, respectiv, în Germania); dar, în orice caz, este o forță. Ea ne mișcă și ne reînnoiește sentimentul vitalității”¹⁷.

Problema forței „orbe” a pasiunii este cât se poate de evidentă în legătură cu tema noastră: dacă o rațiune fără sentimente este incompletă, una cu sentimente, în sens romantic, este distructivă. Cu alte cuvinte, în Romantism nu găsim voluntarismul rațiunii, ci supunere necontrolată față de forțele interioare indeterminate. Dacă asumăm paradigmele iluministă și romantică trebuie să recunoaștem că omul nu poate fi liber cu adevărat, odată ce posedă sentimente și emoții, oricare ar fi acestea.

Problema determinismului în existențialism

Existențialismul este analizat pe larg de Solomon, în special tezele lui Camus și Sartre. Problema fundamentală este că, la fel ca în Romantism, existențialismul se folosește în mod eronat de sentimente și emoții, culminând cu impresia că „viețile noastre sunt demonstrabil lipsite de sens, adică absurde”¹⁸. Metehnele folosite în argumentare sunt foarte asemănătoare: pe lângă erorile speculative, precum opoziția profundă dintre eu și lume, care e aplicată tendențios, emoțiile și sentimentele concrete sunt supralicite pentru a genera ceva măreț, consistent, precum „Absurdul”. Emoțiile și sentimentele sunt puse la treabă pentru a demonstra concluzia asumată de la început. La fel se întâmplă și cu limbajul filosofic, cu privire la absurd, care este inconsistent și chiar

¹⁶ *Ibidem*, p. 118.

¹⁷ *Ibidem*, p. 119.

¹⁸ *Ibidem*, p. 44.

contradictoriu. În opinia lui Solomon, un limbaj mai adecvat s-ar putea referi la viața subiectivă, considerând-o parte a lumii non-imediate, din care fac parte atât Dumnezeu, cât și totalitatea creației. Și totuși, Camus dorește să păstreze doar definiția unor noțiuni metafizice clasice (sensul obiectiv de dincolo de oameni), nu și raporturile lor tipice (sens subiectiv – sens obiectiv; domeniul nelimitatului - viața limitată). Același gând și în cazul întrebărilor existențialiste (de ce existăm? ce sens au toate? etc.), preferate pentru produc trăiri și idei – precum greața din romanul cu același nume a lui Sartre –, fără a mai scoate în evidență fundamentul lor rațional. În realitate, însă, nu e greu de observat că aceste întrebări sunt „raționamente absurde” și nu sentimente formate autonom sau la întâmplare.

Astfel, existențialismul nu și-a pus niciodată problema naturii sentimentelor sau emoțiilor, în mod onest, ci le-a folosit ca instrumente de persuasiune și manipulare.

Determinismul în psihologie

Chiar dacă multe dintre viziunile contemporane sunt îndreptățite să vadă emoțiile și sentimente dincolo de individ, ca apanaj al speciei, ele sunt departe de a oferi o descriere obiectivă și universală, crede Solomon. Nici măcar modelele speculative, precum cel al inconștientului, propus de Freud, sau cel „reducționist” al lui William James nu oferă explicații verosimile despre natura lor sau despre liberul arbitru. De aceea, mai târziu, „fundația neurologică” va părea mult mai promițătoare psihologilor, decât concepția psihanalitică a aparatului psihic¹⁹.

Problema determinismului pasiunii apare odată cu studierea, de către psihologi, a legăturilor dintre aparatul psihic și corp, observând atât răspunsurile corporale tipice (*organic response*) față de emoții, cât și opoziția și conflictul dintre corp și partea psihică (*disturbance*). Legătura dintre emoții și elemente „fiziologice și comportamentale tangibile” părea că instituie în psihologie²⁰ instrumente care pot măsura și determina sensul emoțiilor: „Aici se află enigma psihologului: cum poate fi examinat un fenomen, în mod particular subiectiv, folosind doar instrumentele experimentării și cercetării obiective? Cum poți observa și măsura această

¹⁹ *Ibidem*, p. 80.

²⁰ *Ibidem*, p. 74.

dimensiune notoriu intangibilă a experienței umane?”²¹. De dragul coerenței, psihologia a dus determinismul la extrem. Solomon denumesc o asemenea viziune „concepția hidraulică”, în care psihicul este privit ca „un cazan sub presiune” (*caldron of pressures*), care fie reprimă emoții, fie le eliberează. Sub influența sa au căzut toate construcțiile reduționiste, care ancorează emoțiile și sentimentele în cauze prime (corp, inconștient, procese neurologice, forțe psihice etc.). Un expozant al „modelului hidraulic” este William James, care „argumenta în mod explicit că emoțiile nu sunt altceva decât afectele proceselor neurologice, în special ale tulburărilor neurologice care își caută exprimarea printr-o formă de acțiune”²².

Marea problemă a „modelului hidraulic” constă în faptul că acesta nu acordă niciun credit voinței și liberului arbitru, astfel că „emoțiile (și pasiunile, în general) ne sunt impuse sau provocate de forțe psihice, corporale sau de mediu dincolo de controlul nostru”²³. De aceea, conștiința este considerată fie efect (când e rezultatul emoțiilor), fie este cauză (când produce emoții). După Solomon, faptul că putem identifica „corelații neurologice specifice” ale oricăror emoții și sentimente, că recunoaștem și acordăm semnificație acestora sau că avem un limbaj adecvat despre acestea, nu demonstrează caracterul lor determinist. Oricând, la nivel individual, putem să găsim exemple care să infirme un atare cauzalism neurologic. Dacă însă acceptăm ideea că diverse substanțe în corp și în particular în creier sunt cauze stricte ale stărilor emoționale, eludăm aspecte ce țin de subiectivitatea noastră particulară sau generală²⁴.

Libertate și pasiuni

Deși teza lui James-Lange a fost abandonată de psihologi, în cele din urmă, ea a fost înlocuită cu paradigma behavioristă, care lega emoțiile de expresiile corporale, fără a folosi în vreun fel subiectivitatea²⁵. Adică fără a utiliza cea mai importantă componentă a noastră, ca ființe în carne și oase, susține Solomon. Nici în acest fel determinismul emoțiilor și sentimentelor nu este mai credibil. De exemplu, furia, la anumite persoane, poate fi

²¹ *Ibidem*, p. 136.

²² *Ibidem*, p. 143.

²³ *Ibidem*, p. 145.

²⁴ *Ibidem*, p. 153.

²⁵ *Ibidem*.

cauzată de consumul de cafea, nu de activarea „sistemului limbic” (*limbic system*). Solomon insistă asupra faptului că emoțiile trebuie considerate noncauzal: „Oricare ar fi cauza, emoția mea însăși este «reală» – ar trebui să spun «suprareală»”²⁶. Mai concret, odată ce emoțiile, sentimentele sau stările sunt create, nu mai contează atât de mult cauza lor, ci faptul că există în anumite feluri *pentru* mine. A gândi asupra unei cauze subiective (cafea, alcool, ceilalți etc.), îți permite doar să te autocenzurezi în mod voluntar, de pildă prin reținere și autostăpânire de sine, dar nu poți prin aceasta să anulezi emoția sau sentimentul în cauză. Aceasta e încă o dovadă că un atare cauzalism fizic nu explică în mod adecvat stările noastre interne, emoțiile și sentimentele.

Pentru Solomon, termenul de rațiune desemnează facultatea de a gândi cu ajutorul raționamentului subiectiv, modalitate care „ocupă” cea mai mare parte a existenței omenești. Raționamentul obiectiv rămâne doar o utopie. Deși știința cere ca rigorile epistemologice să fie „libere de valori și pasiuni personale”, în practică această „eliberare metodologică de orice personalitate și subiectivitate” este aproape imposibil de găsit²⁷. Legătura dintre emoții și intelect este atât de solidă, încât „nici în logică, pasiunile nu pot fi rupte de rațiune și de reflecție”²⁸. Pasiunile de toate felurile (emoții, sentimente, dorințe etc.) joacă rolul fundamental de temei al rațiunii, după cum enunță categoric Solomon: „Această rațiune și reflecție nu sunt ceva «adăugat» pasiunilor noastre, nu sunt dictate ale unei alte «facultăți» impuse asupra lor pentru a le «guverna» sau chiar a le «dirija». Rațiunea și reflecția nu sunt altceva decât expresia articulată și extinderea pasiunilor însele. Rațiunea nu este nimic altceva decât pasiune pătrunzătoare. Iar ceea ce este de obicei identificat drept «prostia» pasiunilor este, de fapt, și îngustimea rațiunii noastre, adică limitarea conștiinței și a înțelegerii noastre asupra lumii”²⁹.

Cu alte cuvinte, o rațiune liberă este una în care emoțiile și sentimentele îi sunt interioare, îmbinându-se fluid cu acestea, fără a cădea în determinism. Și totuși, dacă analizăm la suprafață emoții puternice (ură, dezgust), fără să le mai cercetăm originea, dar și ansamblul semnificației lor, constatăm că implică violență în acțiune și în gândire. În realitate,

²⁶ *Ibidem*, p. 156.

²⁷ *Ibidem*, p. 120.

²⁸ *Ibidem*, p. 121.

²⁹ *Ibidem*.

existența emoțiilor negative concomitent cu decizii ale voinței intelectului nu reprezintă mai mult decât o banală coincidență. Conform lui Solomon, se poate ușor observa că există atât emoții violente, cât și multe altele non-violente, care au „rezultate” în voință cu totul asimetrice. În egală măsură, dacă privim rațiunea autonom și distinct de emoții și sentimente, putem identifica la fel de ușor „rațiuni pentru violență”³⁰. Deci multe decizii nu sunt condiționate în vreun fel de emoții și sentimente.

Argumentul asimetriei nu este singurul în favoarea liberului arbitru al intelectului: psihologia practică a acestuia din urmă face ca anumite comportamente violente să fie posibile, uneori, și în moduri contingente. Așa se face că simpla expresie greșită a pasiunilor poate duce ea însăși la violență, de pildă când cineva „este incapabil să își exprime furia în orice al mod”³¹. Mai mult, dacă observăm emoțiile în structuri mai mari, colective, precum momentele excepționale (crize existențiale, războaie etc.), nici aici nu putem vorbi de un specific violent sau determinist al acestora. Ba dimpotrivă, acordul dintre rațiune și emoții duce la întărirea ambilor poli, dar nu în moduri predeterminate: „Natura pasiunilor noastre nu cere aceste manifestări explozive. Cineva poate iubi ani întregi, fără să izbucnească vreodată în frenezie sau disperare. (...) Ca structură a Sinelui și a lumii în care trăim, o pasiune – sau cel puțin pasiunile în general – ar trebui să fie calme și durabile. Este o eroare gravă să credem că o pasiune este puternică și «reală» doar atunci când se află în pericol; astfel, romanticii, în romanele lor și uneori în viețile lor teatrale, își aruncau intenționat pasiunile la încercare cu fiecare ocazie, trăind sub iluzia că pasiunea era «adevărată» numai în criză”³².

Argumentul central împotriva determinismului este dat de elasticitatea relației pasiune-rațiune și de responsabilitatea noastră rațională, în felul următor: „Emoțiile sunt judecăți, iar judecățile sunt ceva ce noi «formulăm»; prin urmare, emoțiile sunt activități, iar activitățile sunt «acte»; «actele» sunt voluntare, iar ceea ce este voluntar este ales. Așadar, emoțiile sunt alese”³³.

³⁰ *Ibidem*, p. 124.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ Solomon, R., *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, ed. cit., p. 25.

Odată ce emoțiile și pasiunile sunt considerate acte, ele sunt vizate, în mod asumat, de către intelect, iar de aici până a fi utilizate convergent cu voința nu mai este decât un pas. Cu toate acestea, ce putem spune despre sentimente, precum dragostea sau gelozia, care nu sunt alese, de către intelect? Pentru Solomon, unele activități ale intelectului, asemănătoare cu percepțiile (vederea unui copac, mirosul unei flori etc.) nu sunt, și nu pot fi, alegeri. Gradul mai mic de independență al voinței, în aceste situații, nu face ca voința să fie supusă și condiționată de pasiuni, în general. Dacă ar fi așa, pasiunile ar fi nu doar exterioare cu totul rațiunii, ci și conflictuale cu aceasta din urmă. Or, observația că pasiunile conțin diverse calități raționale, precum evaluări situaționale sau de ansamblu (această mașină este nesigură; mersul pe munte este periculos etc.), judecăți morale (bigotismul este greșit) sau influențe culturale și sociale, arată că acestea ne aparțin în mod identitar, structural și ontologic. Convergența lor cu noi înșine, atât ca indivizi, cât și ca specie, este o dovadă suplimentară că nu influențează intelectul din afară, ci sunt parte a acestuia și a procesului de decizie.

În concluzie, argumentele lui Solomon în favoarea conlucrării dintre emoții și sentimente, pe de o parte, și intelect, pe de altă parte, sunt bine întemeiate și structurate. Teoria sa are șansa de a stinge o lungă tradiție istorică, suspicioasă față de sentimente și emoții.

Bibliografie

- DAVIES, Stephen, „Infectious Music: Music-Listener Emotional Contagion”, în Coplan, Amy și Goldie, Peter, Empathy (ed.), *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2011
- FIRTH-GODBEHERE, Richard, *O istorie a emoțiilor umane. Cum au construit sentimentele noastre lumea în care trăim*, ed. Trei, București, 2022.
- KANT, *Metafizica moravurilor*, ed. Antaios, București, 1999.
- Maclaren, Kym, „Emotional clichés and authentic passions: A phenomenological revision of a cognitive theory of emotion”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Volume 10, No. 1, 2011
- SOLOMON, Robert, *The Passions: Philosophy and the Intelligence of Emotions, Part II*, The Teaching Company, Chantilly, 2005.
- SOLOMON, Robert, *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, Oxford University Press, New York, 2007.
- SOLOMON, Robert, *In Defense of Sentimentality*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

CE VEDEM CÂND ÎL VEDEM PE OMUL VITRUVIAN DIN SPATE?

Cristina URSU¹

Cum a putut să-mi treacă prin minte o idee atât de monstruoasă?

F. M. Dostoievski, *Crimă și pedeapsă*

Abstract: *The Socratic injunction “know thyself” already suggests that the self may fail to coincide with itself; if such coincidence were immediate, the injunction would be unnecessary. This paper examines how the relation of identity with oneself can appear as substituted within the very structure of self-relation, as articulated through the symbolic figure of the Vitruvian Man seen from behind. Subjectivity is not exhausted by the mere occurrence of experience in consciousness, even if every experience is given for a subject. This structural feature, however, does not guarantee that the self coincides with itself, leaving open the possibility that experience may be lived without being given as originating. Against this background, the paper shifts the problem of consciousness from the existence of experience to the way in which it is given to itself: as originating or not. It distinguishes between structural reflexivity and metanoic reflexivity: the former is immanent to conscious experience, whereas the latter introduces a reflective distance that makes possible a disidentification from substitutive forms of self-relation.*

Keywords: *subjectivity, reflexivity, consciousness, the self, metanoic reflexivity, the Vitruvian Man.*

1

În cadrul gândirii post-metafizice, structura stabilă a *ousiei* slăbește, deci modelul subiectului ca substanță se suspendă. Problema subiectivității este reformulată în termenii structurii emergente a experienței. Întrebarea nu mai se mai referă la „ce este sinele?”, ci „cum se constituie experiența subiectivă ca fiind a cuiva?”. După suspendarea subiectului cartezian ca fundament, analiza conștiinței s-a concentrat pe dimensiunea sa reflexivă. Reflexivitatea a devenit criteriu definitoriu al experienței subiective.

Centralitatea reflexivității în analize filosofice reclamă analiza formei sale regresive. O asemenea figurare simbolică a experienței se condensează

¹ State University of Moldova, Chișinău, Republic of Moldova.

în imaginea omului vitruvian, privit din spate. În așa mod, omul vitruvian se desprinde de pătratul proporțiilor ideale și îl surprindem rotindu-se în cerc. Îl privim din spate și îl vedem gârbovit. Notele din oglindă, scrise de mâna lui da Vinci, nu-i mai consemnează proporțiile armonice, ci deformarea profilată pe fundalul unui ideal retras. Postura din-spate desemnează închiderea mișcării conștiinței într-o autoreferențialitate regresivă, fapt ce restrânge deschiderea intențională constitutivă a experienței, în sensul descris de Husserl². Așadar, dintre proprietățile definitorii ale unui act conștient³, doar reflexivitatea constituie trăsătura unică a conștiinței. Figura omului vitruvian consemnează reflexivitatea care se închide în propriul contur și contractă câmpul experienței.

Tradiția filosofiei minții a conceptualizat conștiința preponderent prin prisma capacității sale reflexive. Ideea că reflexivitatea, în forma sa de *autonoetic awareness*, este constitutivă conștiinței se regăsește în teoria reflexivității ca subiectivitate, unde reflexivitatea fie este conținută în subiectivitate (Zahavi), fie, dimpotrivă, subiectivitatea derivă din reflexivitate (Kriegel). În accepțiunea sa primară, conștiința este asimilată subiectivității, în sensul perspectivei interioare formulate de Nagel: „there is something that it is like to *be* that organism – something it is like *for* the organism”⁴ („există ceva anume cum este să fii acel organism – ceva anume cum este pentru organism”, trad. n.). Într-o a doua interpretare, subiectivității i se atribuie un caracter fundamental reflexiv: reflexivitatea este un moment constitutiv al experienței subiective, astfel încât „consciousness is self-luminous (...) simultaneously self-aware through and in itself”⁵ („conștiința este auto-manifestă (...) fiind simultan conștientă de

² Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură*, București, Humanitas, 2011, §84.

³ Intenționalitatea (reprezentarea internă a unui conținut dat), subiectivitatea (perspectiva prim-personală asupra trăirii), accesibilitatea (disponibilitatea conținutului pentru procesare cognitivă ulterioară) și reflexivitatea (conștiința auto-noetică de sine).

⁴ Thomas Nagel, “What is it Like to be a Bat?”, în: *The Philosophical Review* LXXXIII, 1974, p. 436.

⁵ Dan Zahavi, “Phenomenal Consciousness and Self-Awareness. A Phenomenological Critique of Representational Theory”, în: *Journal of Consciousness Studies* V, 1998, p. 689.

sine prin sine însăși și în sine însăși”, trad. n.). A treia poziție, în acord cu poziția auto-reprezentativă formulată de Kriegel, contrazice perspectiva anterioară, afirmând că nu reflexivitatea este conținută în subiectivitate, ci dimpotrivă: subiectivitatea este o expresie derivată a reflexivității: „intransitive self-consciousness is a *necessary condition* for phenomenal consciousness: unless M is intransitively self-conscious, there is nothing it is like to be in M, and therefore M is not a phenomenally conscious state”⁶ („conștiința de sine intransitivă este o condiție necesară a conștiinței fenomenale: dacă M nu este conștientă de sine în mod intransitiv, atunci nu există nimic care să fie ca experiența de a fi în M, iar prin urmare M nu este o stare de conștiință fenomenală”, trad. n.). Prin „conștiința de sine intransitivă”, Kriegel numește forma implicită prin care o experiență este prezentă sieși fără a deveni obiect tematic al reflecției.

Pozițiile date tratează reflexivitatea fie ca structură intrinsecă a conștiinței, fie ca dimensiune constitutivă a experienței, fie ca mecanism reprezentational de ordin superior. Abordarea reflexivității are loc în registrul structural sau cognitiv. Ceea ce lipsește este înțelegerea reflexivității nu doar în registru constitutiv, ci ca eveniment existențial care reconfigurează modul de prezență al subiectului.

De-a lungul analizelor filosofice ale conștiinței, se atestă o preocupare recurentă pentru dimensiunea sa reflexivă, înțeleasă ca raport al conștiinței cu sine însăși. *Cogito*-ul cartezian întemeiază certitudinea existenței în exercițiul gândirii; *reflexia* empiristă a lui Locke abordează conștiința prin percepția asupra propriilor operații mentale; *introspecția* experimentală a lui Wundt deschide calea pentru măsurări controlate a experienței subiective în cadrul unui sistem psihologic; *intenționalitatea* fenomenologică a lui Brentano descrie orientarea conștiinței înspre obiecte; *metacogniția* lui Flavell adaugă capacitatea de a reflecta asupra proceselor cognitive; *structura reflexivă pură* la Husserl implică o raportare la sine a conștiinței fără intermediari empirici; *self-awareness* propus de Neisser definește o formă de autoreprezentare în cadrul psihologiei cognitive; *conștiința de ordinul doi* la Rosenthal implică conștientizarea unui act mental printr-o reprezentare reflexivă; *modelul de sine* propus de Metzinger descrie conștiința de sine ca rezultat al unui proces neuronal autoreflexiv în lipsa unui „eu” real. Toate aceste determinări converg spre o înțelegere esențială:

⁶ Uriah Kriegel, “Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument”, în: *Canadian Journal of Philosophy*, 33 (1), 2003, p. 106.

conștiința este structural bidirecțională: orientată simultan spre obiectul trăirii și spre sinele trăitor.

Reflexivitatea este împletită în însăși textura experienței, ca o nervură structurală. Este o funcție constitutivă esențială a conștiinței: atunci când spun că sunt conștient că sunt conștient, exprim ceea ce este redat și în the Oxford English Dictionary: „I know that I think, and that my thoughts and actions are my own and not another's”⁷ („Știu că gândesc și că gândurile și acțiunile mele sunt ale mele, nu ale altcuiva”, trad. n.). Pe de altă parte, subiectivitatea implică mai mult decât apariția experienței în câmpul conștiinței. În sens fenomenologic, orice experiență este dată pentru „cineva”. Această apartenență structurală indică existența unui centru al experienței, dar nu înseamnă că acest centru este transparent sieși în această experiență. În acest sens, faptul că o experiență apare în conștiință nu înseamnă că este trăită nemijlocit ca aparținând sinelui ca atare. Experiența se poate întâmpla într-un mod implicit, fără ca sinele să se recunoască în mod explicit ca fiind originea ei.

Pe de altă parte, subiectivitatea implică apartenența existențială, întrucât nu orice experiență este autentic subiectivă, ci doar cea trăită *dinspre* sine. Am în vedere faptul că subiectivitatea trebuie de recuperat și că dacă orice trăire fenomenală este pentru „cineva” în sensul lui „what-it-is-likeness”, eu mă întreb cine este acest cineva în mod originar? Această întrebare nu vizează existența eului ca *pol identic*⁸, ci gradul în care acesta este prezent sieși explicit. Apartenența unei experiențe la conștiință nu garantează că sinele este prezent sieși în acea experiență.

Această axă deschide posibilitatea unei rupturi: între sinele care vede și sinele care este văzut. Tocmai în acest interstițiu se articulează perspectiva pe care o propun: o trecere de la reflexivitatea structurală la una *metanoică*⁹. Trecerea dată presupune o distincție funcțională: reflexivitatea devine un mecanism de reîntoarcere la subiectivitate, conștiința fiind spațiul unde este posibilă o asemenea întoarcere.

⁷ Oxford English Dictionary, https://www.oed.com/dictionary/consciousness_n, accesat în 5 martie 2026.

⁸ În sens husserlian, *eul ca pol identic* al actelor intenționale este prezent implicit în fiecare act, „același eu identic în toate trăirile și toate actele sale” (Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, București, Humanitas, 1994, p. 98).

⁹ Din gr. *μετάνοια* indică o transformare a modului de raportare la sine, nu doar la nivel cognitiv, ci și existențial.

Reflexivitatea metanoică depășește condiția autorefecției cognitive și presupune un punct de recul, o distanțare pe interior. Subiectivitatea se recuperează prin reflexivitatea ca gest existențial de discernământ între ceea ce îi aparține în mod original și ceea ce se interpune ca formă substitutivă. Această tensiune marchează necesitatea distincției între reflexivitatea structurală, imanentă experienței conștiente și reflexivitatea metanoică ca moment liminar al subiectului recuperându-și situarea autentică în propriul orizont existențial. Reflexivitatea metanoică este evenimentul dez-identificării ontologice.

2

Deviza delphică „Cunoaște-te pe tine însuși”, preluată și repusă de către Socrate drept principiul fundamental filosofic, este un imperativ antic fondator. Nu este un simplu îndemn reflexiv, ci revelează un impas ontologic. Dacă omul ar locui în coincidență nemijlocită cu propria sa auto-prezență, un asemenea apel ar fi irelevant. Când auzim fraza „Cunoaște-te pe tine însuși”, ne dăm seama că nu ne cunoaștem pe noi înșine. Îndemnul dăinuie până în prezent ca un semn al unei substituții la nivelul autoraportării. Lucrarea de față își propune să descrie modul în care raportul identității cu sine poate apărea ca substituit în însăși relația sinelui cu sine.

3

Dacă o oglindă s-ar privi pe sine, ar surprinde însuși actul vederii: o transparentă reflexivă. La capătul acesteia începe luciditatea originală. Atunci când sinele care vede și sinele care este văzut se suprapun, apare întrebarea cine este acest sine.

În această zonă a interogării, devine pertinentă distincția terminologică realizată de către Paul Ricoeur: distincția dintre „moi” (eu) și „soi” (sine) în cadrul hermeneuticii sinelui. „Eu”-l desemnează la el instanța enunțiativă a subiectului acțional, iar „sinele” este subiectul devenirii narative, articulat în dublă identitate: *idem* ca permanență și *ipse* ca fidelitate de sine. Această arhitectură terminologică fundamentează identitatea ca proces hermeneutic deschis, definit în trei caracteristici majore: „deturul reflecției prin analiză, dialectica *ipseității* și a faptului-de-a-fi-același, și, în sfârșit, cea a *ipseității* și a alterității”¹⁰.

¹⁰ Paul Ricoeur. *Sinele ca un altul*, București, Spandugino, 2020, p. 35.

Aici, „eu”-l se suprapune parțial cu „moi”-ul ricoeurian în sensul că este o interfață narativă, dar devine simultan locul unei disjunctii în auto-raportarea sinelui la sine. Nu este doar un index lingvistic, ci o suprafață transparentă a reflexivității frânte: a celui care enunță „eu”, dar nu știe cine este. Este o formă gramaticală prin care se articulează. Este un loc de intersecție a doi poli interiori divergenți: cel al interiorității, cadreat de *sinele*¹¹ orientat spre prezență și *anti-sinele*¹², configurare mimetică ce operează sub forma subiectivității. Pragul dintre acești poli este eu-l ca spațiu în care se deschide interogarea modului în care sinele este sau nu este prezent sieși ca origine a propriei experiențe.

Astfel, reflexivitatea conștiinței apare anume atunci când se vede actul vederii înseși: un gest metacognitiv în dublă intenționalitate. Sinele apare ca pol originar al auto-prezenței. Anti-sinele nu se oferă transparenței reflexive, fiind trăit fără a fi recunoscut ca instanță substitutivă. Sinele este polul originar de unitate a experienței, eul este instanța narativă ca formă care declară: „eu știu că văd”, anti-sinele desemnează identificarea care nu coincide cu sursa originară a experienței.

Anti-sinele se acoperă cu straturile păturii identitare într-un act strategic de camuflare. Eșecul său nu este doar funcțional, ci ontologic în sensul că afectează modul în care sinele este prezent sieși. Eul îi servește aici drept vehicul instrumentalizat, este oglinda fidelă a înregistrării, el refractă și modulează. Este mediul narativ de înregistrare. Este un gol ontologic devenit un plin fenomenologic, o transparență vie, o suprafață reflectantă. Eul este structura de sprijin a narațiunii.

¹¹ Prin *sine* înțeleg modul în care experiența se dă sieși ca originară.

¹² Prin *anti-sine*, așa cum este utilizat în lucrarea de față, înțeleg o instanță non-originară a identității: un substitut fals. Este o structură substitutivă de auto-raportare prin care experiența este trăită ca originară fără a fi. Prefixul *anti-* nu indică aici o simplă opoziție logică față de sine, ci o funcție de contrafacere și substituie: apare în locul acestuia ca formă substitutivă a auto-raportării. Nu este constitutiv sinelui în sens dialogic (ca alteritate), nici produs reflex al unui mecanism psihic intern, ci o formă activă de deturnare identitară. Conceptul se distinge astfel de mai multe figuri teoretice consacrate: de supraeul freudian, care reglează conștiința în registru normativ fără a imita vocea sinelui; de vocea alienantă descrisă de Kierkegaard în analiza disperării, ca dedublare a sinelui în conflictul dintre sinele estetic și cel etic, dar care nu substituie expresia sinelui; și de *das Man* la Heidegger, care desemnează un mod impersonal de-a-fi cotidian, nu o instanță care uzurpă interior expresia identității.

În acest cadru, alteritatea nu mai este întâlnirea cu un tu, în sensul cuvântului fundamental *Eu-Tu* care întemeiază lumea relației: „Tu nu mărginește nimic. Cel ce rostește Tu, n-are niciun lucru. Dar sălășluiește în relație”¹³. Alteritatea devine mecanismul substituției. Înțelesul real al alterității constă în separarea de ceea ce apare ca altul în interiorul propriei experiențe. Nu mai definim cine suntem printr-o pozitivitate a sinelui, ci printr-un parcurs apofatic. Alteritatea constitutivă (deschiderea spre celălalt) este înlocuită cu *alteritatea substitutivă* (instanța care ocupă locul sinelui în auto-raportare).

4

Alteritatea constitutivă este cea care interpelează și se întâlnește cu eul la o răscruce etică. Întâlnim de-acum un spațiu lărgit, un sistem tensionat al celor patru prezențe: *eul* ca interfață narativă, *sinele* ca centrul identitar, *anti-sinele* ca alteritate substitutivă interiorizată și *alteritatea* aproapelui. În acest cadru, identitatea apare fie ca raport original între eu și sine, fie ca raport mediat de o instanță substitutivă.

Dacă privim lateral binomul alterităților de până acum, ne putem da seama că sinele este și el o alteritate – o alteritate pentru anti-sine. Prezențele lor se desprind de *eu* ca într-un montaj familiar, când un ecran mic proiectează un ecran mare. Eul se fixează drept interfață poziționată între amândouă instanțele. Sinele este de-acum pentru anti-sine fie o exterioritate internă, fie o interioritate externă: o simbioză care nu-i „acasă”. Sinele apare ca alteritate în interiorul propriei experiențe. Este un al treilea tip de alteritate apărut în cadru: *auto-alteritatea*. Ea desemnează modul în care sinele apare sieși ca necoincident cu sine: este trăit ca alteritate interioară.

Alteritatea sinelui pentru anti-sine conturează spațiul afectiv al cutremurului existențial și fundamentează o etică a reconectării: auto-alteritatea disipează prin demascare și non-identificare. Pentru că auto-alteritatea, până în punctul fix al percepției, este instanța din interior ca fiind altul văzând. Este forma liminară a reflexivității metanoice. Reflexia nu e o simplă întoarcere la sine acum, este o pereche de ochi interiori

¹³ Martin Buber, *Eu și Tu*, București, Humanitas, 1992, p. 30.

percepți ca o pereche de ochi străini. Fenomenul dat face inteligibilă experiența fragmentării eului, a dedublării și a scindării poetilor¹⁴.

5

În tradiția filosofică raționalistă, de la Descartes la Husserl, reflexivitatea este concepută drept o funcție structurală a conștiinței: un dat aprioric și o formă de metacogniție. În opoziție cu abordarea respectivă, reflexivitatea metanoică capătă un caracter evenimentțial: sinele recunoaște forma substitutivă prin care experiența este trăită ca nefiind originară. Prin reflexivitatea metanoică, sinele se recuperează ca subiect trăitor prin de-identificarea de ceea ce nu este și de ceea ce nu-i este propriu. Conștiința este fundalul ontologic al acestei metapozii, în care subiectivitatea își redevine propria prezență. Aceasta este o experiență subiectivă ireductibilă de tip *qualia*.

Paradoxal, tocmai ceea ce este cel mai aproape este ceea ce nu se vede: instanța falsificării. Pliată peste eu, experiența substitutivă apare fără a se revela ca substitutivă. Astfel, „problema grea a conștiinței” formulată de David Chalmers în filosofia minții – care constă în întrebarea de ce și cum procesele fizice dau naștere unei vieți interioare bogate – nu mai privește apariția experienței ca atare, ci modul în care experiența se dă sieși ca fiind originară sau substituită. Ceea ce este cel mai greu de văzut este experiența care apare ca originară fără a fi recunoscută ca substitutivă.

Momentul liminar al reflexivității metanoice constă în vederea a ceea ce funcționează în interior ca alteritate substitutivă. Dacă pentru Chalmers dificultatea rezidă în a explica de ce „se simte” o experiență subiectivă în urma proceselor fizice ale creierului. Aici experiența nu doar că este trăită, ci se ascunde în chiar forma în care este trăită. Autorul formulează în articolul său clasic că „the really hard problem of consciousness is the problem of *experience*. When we think and perceive, there is a whirl of information-processing, but there is also a subjective aspect”¹⁵ („adevărată problemă dificilă a conștiinței este problema experienței. Când gândim și

¹⁴ Așa cum Arthur Rimbaud formulează într-o scrisoare celebră adresată lui Paul Demeny (1871): „Je est un autre” (*For I is someone else*). Poetul este străbătut de o voce străină care rupe legătura dintre conștiință și subiect: instanța vorbitoare devine un „altul” față de sine.

¹⁵ David John Chalmers, “Facing up the problem of consciousness”, în: *Journal of Consciousness Studies*, nr. 3, 1995, p. 201.

percepem, are loc un proces de prelucrare a informației, dar există în același timp și o dimensiune subiectivă”, trad. n.). Problema pusă de Chalmers constă în a explica „why should physical processing give rise to rich inner life at all?” („de ce ar trebui ca procesele fizice să dea naștere unei vieți interioare bogate?”, trad. n.). El distinge problemele „ușoare”, funcționale, precum atenția, raportarea, comportamentul de problema „grea”: apariția experienței subiective (qualia) ca atare.

Întrebarea rămâne incompletă, pentru că presupune tacit că experiența subiectivă, odată apărută, este automat transparentă sieși. Totuși, experiența subiectivă nu se dă niciodată doar ca ceva-ce-se-simte, ci se dă simultan ca originară sau substituită. În loc să interogheze de ce apare simțire subiectivă, demersul dat caută să înțeleagă ce formă are ea în sine: structura reflexivă a conștiinței, în care experiența subiectivă se ascunde în propria sa manifestare ca o interioritate dedublă.

Experiența subiectivă este structurată în sine ca o tensiune reflexivă, ca un ecran suprapus altui ecran prin dublare perceptivă. Ea implică o reflexivitate prin care demascarea anti-sinelui nu se rezumă la un act cognitiv, ci este un eveniment fenomenologic de esență prim-personală. În orizontul conștiinței, vederea devine reflexivă atunci când își recunoaște propriul obstacol într-un regim ontologic al demascării structurale.

6

Desprinderea de realitatea imediată constă în restrângerea acesteia la un circuit autoreferențial închis. Astfel se declanșează rotirea autogenerativă în cerc a omului vitruvian, ideal măsurabil. Îi atribuim cercului în care locuiește caracterul de regresivitate, asemenea unei sigilări într-o formă închistată în perimetrul propriului contur.

Forma sa degenerată ia aici forma unui *cerc hermeneutic regresiv*. Într-o asemenea configurație reversă, accesul la sens este suspendat. Acesta se opune cercului hermeneutic clasic, cu rădăcini în Antichitate și-n retorica clasică, cu ideea interacțiunii dintre întreg și părțile sale¹⁶. Platon afirmă în *Phaidros* că fiecare vorbire este constituită, asemenea unei ființe vii, din cap,

¹⁶ Platon afirmă în *Phaidros* că fiecare vorbire este constituită, asemenea unei ființe vii, din cap, picioare, centru și membri țesute împreună, astfel încât să formeze o unitate organică (Platon 2011, p. 54). Platon exprimă aici o cerință care urma să devină o componentă importantă a retoricii antice: părțile dintr-un text sau discurs trebuie concepute în vederea întregului său, care trebuie să formeze un corp organic.

picioare, centru și membri țesute împreună, astfel încât să formeze o unitate organică¹⁷. Se exprimă aici o cerință care urma să devină o componentă importantă a retoricii antice: părțile dintr-un text sau discurs trebuie concepute în vederea întregului său, care trebuie să formeze un corp organic. În forma sa tradițională, cercul hermeneutic desemnează tocmai aprofundarea înțelegerii. A înțelege un text înseamnă a parcurge un travaliu proiectiv¹⁸. În așa mod, cercul este expresia ontologică a înțelegerii și aspectul său decisiv ține de intrarea în cerc în manieră corectă.

Conturul cercului regresiv delimitează o porțiune fixă, în care omul vitruvian este expus căderii. Este o celulă de umbră a proiecției închistate în propria sa reflexie. Un fond transparent și osmotic, în care sinele este redus la forma sa reprezentată. Expresiile de tipul „căzut pe gânduri” surprind întocmai ruptura în care mersul obișnuit se preface într-o rotire încuiată. Arhitectura concentrică dată își pliază părțile din volumul existenței într-un fenomen plat al proiecției denaturate. Își pierde adâncimea și caracterul ei polifazic. Sfera devine cercul care îi reduce conștientizarea lumii la o diagramă a propriei contracții.

Cercul regresiv se mișcă pe contur într-un proiect reciclabil, într-unul și același reper. Tiparul stagnării reflectă o imobilitate structurală blocată în iluzia devenirii. Orice rotire în cerc presupune o potențială ieșire: o buclă de transgresare. Însă omul vitruvian prins înăuntru nu face decât să se angreneze într-o iluzie dureroasă a auto-înnoirii eșuate; într-un înveliș subțire, dar impenetrabil; într-un fond care nu se manifestă decât în aparențe. El mimează înnoirea, dar trăiește un etern reînceput eșuat. Cercul se rotește continuu în invarianță. Spațiul în care se mișcă, oricât l-ar redecora, rămâne ca într-o poză.

În așa mod putem să-i vedem spatele omului vitruvian în deconstrucție simbolică: unul sucit, încovoiat într-o distorsiune a auto-relației. Cercul se învârtește într-un angrenaj mecanic recursiv: contracția

¹⁷ Platon, *Phaedros sau despre frumos*, București, Humanitas, 2011, p. 54.

¹⁸ La Heidegger, structura înțelegerii se întemeiază pe o deținere-prealabilă (*Vorhabe*), pe o privire-prealabilă (*Vorsicht*) și pe o concepere-prealabilă (*Vorgriff*) drept elemente constitutive ale cercului hermeneutic al înțelegerii: „expresia structurii existențiale de „prealabil” al Dasein-ului însuși” (Martin Heidegger, *Ființă și timp*, București, Humanitas, 2002, p. 284). Înțelegerea are sens proiectiv și este determinată de anticipări ale sensului. Cercul trebuie asumat ca mijloc de deschidere către lume.

auto-raportării îi declanșează rotația. Un astfel de caz descris îl regăsim la Dostoievski, în descrierea lui Raskolnikov pe care i-o adresează Svidrigailov: „Când ieși din casă, dumneata îți ții capul drept. După douăzeci de pași îl leși în piept și-ți pui mâinile la spate. Te uiți, dar este clar că nu vezi nimic, nici înaintea, nici în jurul dumentale. Apoi începi să-ți miști buzele și să vorbești singur: uneori îți iei mâna de la spate și declami, apoi te oprești în mijlocul drumului și rămâi așa multă vreme”. O asemenea stagnare marchează declanșarea în derivă a cercului regresiv, cu omul vitruvian înăuntru chircit, cu capul lăsat în coșul pieptului. O asemenea răsucire simptomatică confirmă cercul regresiv ca formă limitativă a conștiinței.

Dacă am putea micșora mecanismul îndestul, așa încât să fim în stare să-l inspectăm pe dimensiunea cognoscibilului, l-am vedea producând un regim autoreferențial închis, de speță generativă. Cercul regresiv este prins în platitudine și descrie o mișcare pe orizontală într-o derivă afectivă fără consistență. Astfel se lasă perceput numai conturul inert mișcându-se în rotații non-substanțiale. Avem de-a face cu o configurație circulară ajustată la logica substituției. Ar putea fi lesne înțeles drept o groapă simbolică: o topologie a căderii într-un regim de auto-relație închis.

De aceea, un om strâns în cercul său regresiv pare a fi geamăn cu alt om prins în cercul său regresiv. Se declanșează uniformizarea modului de auto-identificare a celor prinși în același mecanism de funcționare imprimat. Se capătă o identitate simptomatică. În consecință, cercul regresiv este prin natura lui anti-creativ: el blochează înțelegerea și deschiderea către posibil. Cercul regresiv este cercul care se-nvârte îndărăt, pornind de la o premisă falsă.

7

Conștiința, în starea sa originală, este o deschidere în care experiența apare. Transparența constitutivă a acestui câmp este firescul însuși: coincidența conștiinței cu propria ei experiență. Substituția sinelui apare ca o întrerupere a coincidenței conștiinței cu sine. Conștiința se fixează într-un circuit autoreferențial. Astfel, câmpul experienței devine un reper deviat. Un gând îi substituie vederea: o formă falsă a reflexivității.

Un asemenea gând îl numim *gând deșert*¹⁹: o structură mimetică de gândire, sterilă epistemic și lipsită de orientare teleologică. Îl separă pe sine de prezență și dislocă conștiința din raportarea ei originală la adevăr. Deși pare că angrenajul său funcțional își extinde perimetrul, acest tip de gândire restrânge câmpul experienței. Funcționează fără a fi recunoscut ca atare în câmpul conștiinței. Se manifestă ca o sursă persistentă de *neliniște*. Acest tip de gândire modifică, la nivel structural, modul în care conștiința se raportează la experiență. De-acum, percepția, judecata și afectivitatea sunt reorganizate în interiorul acestui circuit autoreferențial. Experiența își pierde caracterul de prezență nemijlocită în lume.

Gândul deșert se manifestă ca un rest sau ca o frântură: o ruptură instantă din fluxul existențial firesc. Este o întrerupere fragmentară a fluxului comun al experienței. Fenomenul dat contrastează cu *gândul practic* (*phronesis* în tradiția aristotelică), fiind liniar și direcționat înspre scop și acțiune. Relevăm o distincție de fond între ambele tipuri: gândul practic este o formă de aplicare activă în lume, gândul deșert este o formă de retragere din lume.

Lucru interesant de atras vederea: gândul deșert declanșează dinamica regresivă a înțelegerii prin *cercul hermeneutic regresiv* (Fig. 1). Funcționează ca un mecanism care inițiază circuitul autoreferențial, îl lansează în spațiul comun împărtășit. Funcționează ca buton de pornire, este actul simbolic declanșator. Acest circuit se menține prin repetare autoreferențială. Dinamica regresivă a cercului se completează prin dislocare, prin fragmentarea atenției, prin distorsionarea percepției, alienare de sine și epuizare de înțelegere în blocaj. Cercul hermeneutic nu mai aprofundează sensul, ci îl evaporă în regresivitate.

Gândul deșert tinde să se reproducă și să se stabilizeze prin repetiție. Astfel, staționează în reluare constantă. Psihologii numesc acest fenomen *ruminație*. În psihologia cognitivă, ruminația este definită drept o formă de gândire repetitivă, vulnerabilă la depresie: un tip de procesare mentală care nu caută soluții, ci „prolong depression because they allow the depressed mood to negatively bias thinking and interfere with instrumental behavior

¹⁹ În literatura ascetică ortodoxă, el apare ca „gândul deșert, pământesc, ocupându-l neconținut pe om, pricinuieste în el o sărăcie a înțelegerii” (Sf. Ignatie Briancianinov, *Experiențe ascetice*, București, Sofia, 2008, p. 610).

and problem-solving”²⁰ („prelungesc depresia, fiindcă permit stării depresive să influențeze negativ gândirea și să interfereze cu comportamentul orientat spre scop și cu rezolvarea problemelor”, trad. n.). Adrian Wells remarcă că procesul dat este autoîntreținut: „the hole gets bigger the more you dig. Because rumination can take you deeper”²¹ („groapa se adâncește cu cât sapi mai mult, pentru că rumația te poate duce tot mai adânc.”, trad. n.). Aici, rumația nu este abordată drept un simptom cognitiv disfuncțional, ci drept expresie a unei modificări a modului în care conștiința este prezentă sieși, fiind prinsă într-un circuit regresiv.

Acest proces poate apărea, în mod similar, în alte conștiințe, generând forme structurale de auto-identificare substitutivă. Acest proces uniformizează modul de auto-identificare, iar conexiunile astfel formate devin parte integrantă a mecanismului de auto-conservare a anti-sinelui în câmpul conștiinței. Gândul deșert perturbă coerența experienței. Acesta poate fi de: hulire, clevetire, mânie, minciună, preamărire și trufie, răzvrătire, dorințe corupte și perfide, împotriva firescului, osândire, nebăgare de seamă, râvnire, invidie, ținere de minte a răului, urâciune ș.a.²²

Acest tip de gândire tinde să se impună ca instanță absolută de interpretare, în care câmpul conștiinței devine progresiv restrâns. Nefirescul se vrea firesc sub orice formă așa cum fațada cercului se vrea sferă.

²⁰ Susan Nolen-Hoeksema, “Responses to Depression and Their Effects on the Duration of Depressive Episodes”, în *Journal of Abnormal Psychology*, 100(4), 1991, p. 569.

²¹ Adrian Wells, *Metacognitive Therapy for Anxiety and Depression*, New York, London, The Guilford Press, 2009, p. 208.

²² Evagrie Ponticul le numește „gânduri ale răutății” și le sistematizează în: lăcomia pântecului (*gastrimargia*), desfrânarea (*porneia*), iubirea de arginți (*philargyria*), mânia (*orge*), întristarea (*lype*), plictiseala (*akedia*), slava deșartă (*kenodoxia*) și mândria (*hyperephaneia*). (Avva Evagrie Ponticul. *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății*. Sibiu: Deisis, 2006, p. 20).

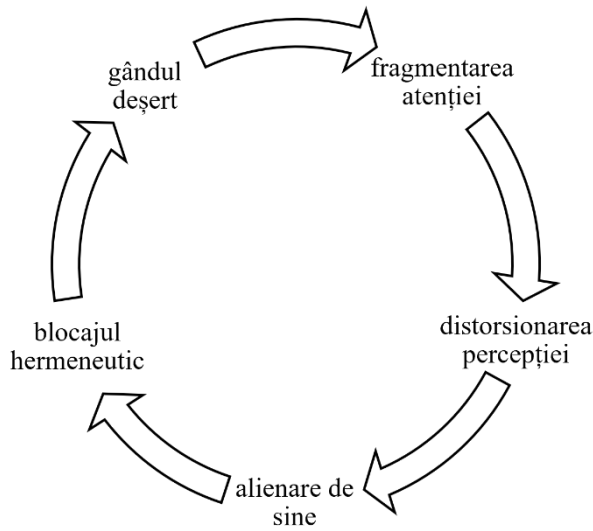


Fig. 1 Cerc hermeneutic regresiv

8

Sinele și anti-sinele nu sunt antonime în termeni logici, ci o disjunție ontologică. Anti-sinele se stabilizează ca o structură mimetică ce reproduce aparența firescului. Structura dată se constituie fără a fi reflectată explicit în câmpul conștiinței. Nu poate accesa experiența în unitatea ei originară. Astfel, anti-sinele apare ca o imitație a firescului. Îi este propriu *mimesis*-ul ca model de funcționare pe lume, în care nivelul originar al experienței rămâne inaccesibil. O copie a unei copii în tradiție platoniciană, o imitație a unei imitații care conduc în mod circular spre repetiție. Sensul se constituie printr-o formă mimetică a reflexivității. Un gând deșert este analizat de alt gând deșert în două mari posibilități recursive: fie se disculpă prin justificare, fie se distruge prin blamare. Toate converg apoi într-o reluare nouă și veche a unei *meta-imitații*²³.

9

²³ Meta-imitația desemnează forma mimetică a reflexivității care apare astfel doar ca formă simulată: gândirea pare să se raporteze la sine, dar rămâne închisă într-o autoreferențialitate mimetică. Exemple ale unei asemenea funcționări ar fi justificările reflexive care nu fac decât să repete gândul inițial fără a-l clarifica; analiza de sine care amplifică neliniștea fără a produce înțelegere; sau rumația, în care gândirea se întoarce asupra ei însăși într-un circuit repetitiv.

Anti-sinele operează ca mecanism de opacizare a auto-prezenței: a coincidenței sinelui cu sine. Structura anti-sinelui se reproduce prin repetarea aceluiași act originar de deviere reflexivă. Anume actul judecării funcționează ca act originar care structurează ulterior întreaga configurație a auto-raportării. Judecata nu e doar un act etic inversat, ci mod de stabilizare a unei poziții identitare: anti-sinele apare ca structură care se stabilizează prin recunoașterea formelor structurale similare în alte conștiințe. Judecata funcționează ca mecanism prin care disjunția internă, ne-coincidența structurală este menținută și consolidată prin raportare la alteritate. Judecata devine astfel un act fondator, care ordonează toate celelalte straturi de falsificare. În acest sens, primul și ultimul strat nu sunt cronologic identice, ci structural convergente: expresii ale aceluiași act prin care coincidența sinelui cu sine este opacizată. Este unul și același pas greșit manifestat în registre multiple. Judecata nu este doar o abatere morală, ci o structură care fixează conștiința într-un regim substitutiv de auto-raportare. Este mecanismul prin care se stabilizează forma substitutivă a auto-raportării.

În miezul structurilor identitare, anti-sinele operează într-un regim de non-tematizare explicită, ca rezistență structurală la tematizarea reflexivă explicită. Așa se întâmplă cu nenumărate alte stări la fel de străine, precum: căutarea insistentă a validării; rușinea involuntară²⁴; furie reactivă; auto-incriminare compulsivă, desprinsă din gânduri în repriză circulară; agitație mentală în derivă neîntreruptă; neîncredere și simțul general de pericol în fața alterității ș.a. Numim *neliniște* dispoziția afectivă prin care conștiința se menține fixată în conturul cercului regresiv al auto-raportării. Este un fond afectiv originar, în care se înscriu dislocările afective. Neliniștea desemnează apariția trăită a necoincidenței: este indicatorul afectiv al disjunției ontologice a conștiinței de sine. Reactivitatea anti-sinelui se manifestă ca impulsivitate defensivă. În regimul anti-sinelui, conștiința este orientată compulsiv fie spre trecut, fie spre viitor. Neliniștea nu este accidentală, ci tonalitatea afectivă prin care această orientare se stabilizează. Astfel se fragmentează continuitatea temporală a experienței. Experiența

²⁴ Și întrebarea retorică, recurentă a lui Roskolnikov „de ce m-aș rușina de gândurile mele?” (F. M. Dostoievski, *Crimă și pedeapsă*, București: RAO, 2021, p. 332).

rămâne blocată într-o așteptare circulară, fără a accede la stabilitatea prezenței: într-un timp ne-prezent reluat sau anticipat.

În contrast, stările sinelui derivă dintr-un mod integrat de a fi prezent, caracterizat prin: calmitate dincolo de impulsuri; atenție vie, fără proiecții anticipative; pace lăuntrică prin coeziunea dintre eu și sine; adevărul trăit în expresia interiorității; încredere orientată ontologic chiar și în lipsa certitudinilor de ordin rațional ș.a. În timp ce anti-sinele se relaționează cu celălalt prin reacție, sinele o face printr-un răspuns ancorat în prezență. Răspunsul sinelui, dimpotrivă, vine dintr-o prezență aliniată, într-un timp dilatat.

În automatism nu există nici reflecție în sens cognitiv, nici reflexivitate în sens existențial. Timpul anti-sinelui este un timp al reacției, un timp care nu poate fi trăit efectiv. El se fracționează pe orizontală, nicidecum în prezent. Prezentul este locul unde ar fi deconspirat: de aceea se răsfrânge pe orizontală fie în anticipări anxioase (viitor temut), fie în regrete vinovate (trecut nerezolvat). Alungirile sale temporale sunt iluzorii. Timpul său bruiat scapă oricărei măsurări. Experiența temporală se fragmentează în secvențe pulsatorii care reiau succesiv aceeași structură deviată de auto-raportare. În opoziție, sinele se manifestă printr-o structură temporală integrată, în care prezentul este locuit ca prezență efectivă într-o coerență verticală a experienței. Temporalitatea sinelui nu este fragmentată, ci unificată într-un mod de auto-prezență. Această diferență de regim temporal marchează distincția structurală dintre disjunctie și coincidență. Implicația filosofică a acestui fapt este că forma conștiinței se dezvăluie în forma temporalității sale.

10

Omul vitruvian dinăuntru cerului regresiv operează într-un câmp contractat al experienței. Cercul îi este toposul închistării. Rămâne fixat în limitele structurii regresive. Fiecare deturnare afectivă funcționează ca o modalitate substitutivă de auto-identificare, care se suprapune peste raportarea originară a sinelui la sine. Fiecare strat corespunde unei deturnări afective specifice: frica, rușinea, furia, învinovățirea, angoasa etc. Omul vitruvian ajunge la margine, la capătul liminar și pasul pe care stă este același cu pasul pe care îl face în momentul transgresării, atunci când iese din contur. Numim *transgresare* dez-identificarea reflexivă, reorientare a auto-raportării, prin care sinele își recuperează coincidența cu sine.

În faza sa supremă, structura anti-sinelui simulează chiar actul transgresării într-o ultimă fază. Simulează ieșirea din cerc pe orizontală, într-un cerc lărgit: o pseudo-transgresare prin care mecanismul regresiv se reconfigurează fără a fi suspendat. Structura substitutivă devine tot mai sofisticată și extensivă, își mărește spațiul de manevră, își rafinează eficiența mimetică într-un cerc în cerc în cerc, într-o topologie a iluziilor recurente.

Dinaintea momentului de reconfigurare a modului de auto-raportare ontologică, ambele fețe ale cercului se apasă una pe cealaltă în stare de indistinție, într-un antagonism perpetuat. Orice transgresare se dovedește imposibilă într-un spațiu turtit. Actul conștientizării identificării false produce o suspendare a automatismului autoreferențial.

Pentru a ieși din acest cerc contractat, este necesară o discontinuitate existențială, o trecere rezultată dintr-un act interior decisiv, analogă „marelui salt” descris de Kierkegaard²⁵. Astfel, sinele își modifică radical modul de auto-raportare. Actul traversării apare într-o disponibilitate reînnoită: învelișul cercului se desface ca o pătură. Momentul dez-identificării produce o reconfigurare a structurii temporale a experienței. Este un moment kairotic în care temporalitatea fragmentată este reintegrată într-o formă coerentă de auto-prezență. Poate fi înțeles în două registre corelative: ca suspendare a structurii regresive și ca reconfigurare a modului de auto-raportare.

Odată cu transgresarea stratificată a platitudinii circulare, urmărim formarea unei *spirale post-regresive*²⁶. Fiecare buclă este urmarea uneia sau altei transgresări afective deturnate. Ea își consolidează buclele prin fiece dez-identificare cu un gând deșert, respectiv cu o deturnare afectivă. Este figura transgresării apofatice înspre revenirea la sine. Spațiul creat este

²⁵ Kierkegaard descrie această trecere prin imaginea conceptuală a *marelui salt* în infinit: „eu pot efectua marele salt de la trambulină prin care să plonjez în infinitate, iar spatele meu ar fi precum acela al unui dansator pe sârmă”. (*Frică și cutremur*, Sibiu, Honterus, 2006, p. 22). Aici, saltul marchează momentul dez-identificării.

²⁶ În registrul simbolic clasic, spirala este percepută drept „a schematic image of the evolution of the universe” („o reprezentare schematică a evoluției universului”, trad. n.), exprimând macrocosmosul și relația dintre cerc și centru în asociere cu dansul vital. (Juan Eduardo Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, London, Routledge, 2001, p. 305). Aici, spirala desemnează o topologie interioară a eliberării conștiinței din regresivitate: nu mai este o figură cosmologică, ci una hermeneutică.

spațiul de manevră al sinelui. Și nu e numai traseul sinelui, ci și o arheologie activă a anti-sinelui: formele mascate ale apartenenței false, urmele stratificărilor identitare, învelișurile cercului deformând centrul. Ieșirea transgresivă din cerc pictează pe viu imaginea spiralei și asta desemnează dinamica progresivă a dez-identificării succesive. Omul din spirală (deschis ontologic) se uită la omul prins în cercul regresiv (închis reacționar)²⁷. Sinele resituat recunoaște în celălalt structura pe care a transgresat-o. În așa mod, etica nu emerge dintr-un comandament, ci dintr-o claritate ontologică.

11

Înăuntru spiralei post-regresive se petrece actul reflexiv metanoic. Înăuntru este însăși conștiința: spațiul vertical în care sinele își recuperează propria subiectivitate. Astfel, neliniștea ghemuită până atunci se poate întinde de-acum până la marginile liniștii.

Bibliografie

- BUBER, Martin, *Eu și Tu*, București, Humanitas, 1992.
 CHALMERS, David J., „Facing Up the Problem of Consciousness“, In: *Journal of Consciousness Studies*, nr. 2–3, pp. 200–219, 1995.
 CIRLOT, Juan Eduardo, *A Dictionary of Symbols*, London, Routledge, 2001.
 DOSTOIEVSKI, F. M., *Crimă și pedeapsă*, București, RAO, 2021.
 HEIDEGGER, Martin, *Ființă și timp*, București, Humanitas, 2002.
 HUSSERL, Edmund, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură*, București, Humanitas, 2011.
 HUSSERL, Edmund, *Meditații carteziene*, București, Humanitas, 1994.
 KIERKEGAARD, Søren, *Frică și cutremur*, Sibiu, Honterus, 2007.
 KIERKEGAARD, Søren, *The Concept of Anxiety*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1980.

²⁷ Întâlnirea cu aproapele poate lua forme distincte. Așa cum apare la Levinas: întâlnirea este inițiată de omul din spirală către omul din cerc, unde „the face has turned to me – and this is its very nudity” („Fața s-a întors spre mine – iar aceasta este însăși nuditatea ei”, trad. n.). (Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity. An essay on exteriority*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969, p. 75). La Buber, relația *Eu-Tu* se desfășoară într-un spațiu de verticalitate comună, amândoi fiind simetrice în deschidere. În cazul de față, întâlnirea are loc într-un registru inversat: privirea vine dinspre omul închistat către cel din spirală, completând angrenajul posibil al perspectivelor întâlnirii cu aproapele.

- KRIEGEL, Uriah, „Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument“, In: *Canadian Journal of Philosophy*, 33 (1), pp. 103–132, 2003.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969.
- NAGEL, Thomas, „What Is It Like to Be a Bat?“, In: *The Philosophical Review*, LXXXIII, pp. 435–450, 1974.
- NOLEN-HOEKSEMA, Susan, „Responses to Depression and Their Effects on the Duration of Depressive Episodes“, In: *Journal of Abnormal Psychology*, 100 (4), pp. 569–582, 1991.
- PLATON, *Opere I*, Cluj, Întreprinderea Poligrafică, 1983.
- PLATON, *Phaedros sau despre frumos*, București, Humanitas, 2011.
- PONTICUL, Evagrie Avva, *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății*, Sibiu, Deisis, 2006.
- RICOEUR, Paul, *Sinele ca un altul*, București, Spandugino, 2020.
- SF. IGNATIE BRIANCIANINOV, *Experiențe ascetice*, București, Sofia, 2008.
- SHAKESPEARE, William, *The Tragedy of Macbeth*, Toronto, Morang Educational, 1907.
- WELLS, Adrian, *Metacognitive Therapy for Anxiety and Depression*, New York, London, The Guilford Press, 2009.
- ZAHAVI, Dan, „Phenomenal Consciousness and Self-Awareness. A Phenomenological Critique of Representational Theory“, In: *Journal of Consciousness Studies*, V, pp. 687–705, 1998.

INDIAN LOGIC, SIMILARITY, AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Miguel LÓPEZ-ASTORGA¹

Abstract: *The text Nyāyasūtra includes an inference referring to similarity. That inference has been addressed from different frameworks, from first-order predicate logic to the contemporary theory of mental models. Without ignoring previous accounts, in this paper, I deal with the inference from a computer system named Non-Axiomatic Reasoning System. The logic of the latter system is Non-Axiomatic Logic. My main point here is that Non-Axiomatic logic, which even includes a similarity copula, can easily work with the inference.*

Keywords: *computer system; inference; Non-Axiomatic Logic; Nyāyasūtra; similarity.*

Introduction

The Indian text *Nyāyasūtra* includes an inference related to similarity (see, e.g., Ganeri, 2004). I will refer to that inference below with the acronym NSPP (from the expression ‘*Nyāyasūtra* Similarity Proof Patter’). The inference can be presented as a five-steps process (see also, e.g., López-Astorga, 2023):

- *Thesis*: it indicates the statement to prove. For example, ‘property A is one of the properties of element x ’ (i.e., Ax).
- *Reason*: it points out what leads to think that the *Thesis* is right. It can be, for instance, ‘property B is also one of the properties of element x ’ (i.e., Bx).
- *Example*: it gives three pieces of data that, if they are taken together, support the *Thesis* (Ax): there is an element similar to x , that element has property A too, and that element has property B as well. The pieces of data can be, for example, ‘ y is similar to x ’ ($x \approx y$), ‘property A is one of the properties of y ’ (Ay), and property B is also one of the properties of y ’ (By).
- *Application*: it confirms the *Reason* (Bx).

¹ Institute of Humanistic Studies, Research Center on Cognitive Sciences, University of Talca, Talca Campus (Chile).

- *Conclusion*: the *Thesis* (Ax) is accepted.

These five steps have been analyzed from several points of view. An account was intended to capture them within the western classical logic (Schayer, 1933). However, that account was questioned because it ignored an essential point of NSPP: elements x and y must be similar (e.g., Ganeri, 2004; López-Astorga, 2023).

Other analysis has been given considering the theory of mental models (e.g., Johnson-Laird, Byrne, & Khemlani, 2024) and the way it explains induction (e.g., Johnson-Laird, 2012). This is an analysis offered from the psychology perspective trying to describe the real manner people think when addressing inferences such as NSPP (it is to be found in works such as López-Astorga, 2023).

There is even an account that, while it follows first-order predicate calculus, it also assumes such different approaches as the previous analysis from the theory of mental models, Ganeri's (2004) explanation, and Carnap's (1936, 1937) reduction concept. The key point of this account is that the relation of similarity between x and y consists of the fact that x and y share one more characteristic, property, or predicate distinct from A and B (based on Ganeri's ideas, it is in López-Astorga, 2023).

My goal here is not to argue against any of these analyses or accounts. I only want to show that there is at least a logic from which NSPP can be applied with no difficulties. That logic is NAL, that is, Non-Axiomatic Logic (e.g., Wang, 2013). Given that NAL is the logic supporting computer system NARS, that is, Non-Axiomatic Reasoning System (e.g., Wang, 2006), I will also claim that NARS has no problem working with NSPP. This task is relevant, as there are well-known theorems that do not seem to be acceptable in NAL (see, e.g., López-Astorga, 2024, for the case of Hintikka's theorem).

The paper will have two sections. In the first one, I will describe the general lines of the analyses and accounts mentioned above. In the second one, I will explain the way NAL and NARS can deal with NSPP.

Some previous analyses and accounts of NSPP

An account is that of Schayer (1933). Basically, Schayer tried to translate NSPP into well-formed formulae of western classical logic. We can say that Schayer links NSPP to an inference with this logical form in first-order predicate calculus:

$$\{\exists x Bx, \forall y (By \Rightarrow Ay)\} \vdash \exists x Ax$$

The strength of logical structures such as this one is their simplicity. Their weakness is that they do not capture the essential characteristic of NSPP: the fact that is based on the similarity between two elements such as x and y (see, e.g., Ganeri, 2004; López-Astorga, 2023).

Trying to relate NSPP to the way people derive conclusions, the theory of mental models (see also, e.g., Johnson-Laird, 2023) has been considered. According to this theory, given a statement, individuals think about the possible situations that could be true if that statement were true. Thus, NSPP has been addressed from Johnson-Laird's (2012) work, where the mental process the theory of mental models assigns to induction is explained (e.g., López-Astorga, 2023). The key to this account is in two possible scenarios:

$$\diamond[Ax \wedge Bx \wedge Ay \wedge By \wedge (x \approx y)] \wedge \diamond[\neg Ax \wedge Bx \wedge Ay \wedge By \wedge (x \approx y)]$$

I am using ' \diamond ' to express 'possibility'. However, the theory of mental models is not a modal logic or understands 'possibility' as habitually in modal logic. While this topic is interesting, I will not dwell on it because I would move away from my aims in the present paper. Besides, to make my point, a clarification of how the theory of mental models understands 'possible' is not necessary (for a discussion about the relations between the theory of mental models and modal logic, see, e.g., Johnson-Laird & Ragni, 2024).

Following this explanation, the mental process underlying NSPP consists of the reflection about the two possibilities above. What NSPP shows is that one might think that the first possibility (i.e., $\diamond[Ax \wedge Bx \wedge Ay \wedge By \wedge (x \approx y)]$) can be deemed as the most probable scenario. That is what leads to accept Ax as the *Conclusion*. To develop this idea, in López-Astorga (2023) an example is presented. That example refers to properties such as 'to be a rabbit' and 'to like carrots'. According to it, a scenario such as that described in the first possibility should be accepted because the fact that a rabbit likes carrots is more probable than the fact that a rabbit does not like carrots.

This analysis based on the theory of mental models is more complex than my summary here. Nevertheless, my comments so far can suffice to have an idea of what this explanation proposes.

One more account is that of Ganeri (2004). It links NSPP to ‘case-based reasoning’. Its context is the real context in which physicians make diagnoses. The example is about two patients. *Patient*₁ ate poisonous mushrooms and had symptoms *S*₁ and *S*₂. *Patient*₂ ate poisonous mushrooms as well and has symptom *S*₁. Therefore, a physician can conclude that *Patient*₂ will have symptom *S*₂ too. This allows supposing that NSPP is a way to reason that is present even in clinical diagnoses.

López-Astorga (2023) considers Ganeri’s (2004) account to reveal the relation of similarity that is missing in Schayer’s (1933) explanation. That relation consists of the fact of having one more property (different from *A* and *B*) in common. If we assume these equivalences,

$A =_{df} S_2$

$B =_{df} S_1$

$C =_{df}$ to eat poisonous mushrooms

$x =_{df}$ *Patient*₂

$y =_{df}$ *Patient*₁

We can think, following López-Astorga (2023), that the possibilities the theory of mental models should attribute to NSPP are these:

$$\diamond[Ax \wedge Bx \wedge Cx \wedge Ay \wedge By \wedge (x \approx y)] \wedge \diamond[\neg Ax \wedge Bx \wedge Cx \wedge Ay \wedge By \wedge (x \approx y)]$$

These possibilities give further support to the rejection of the second main conjunct and the preference for the first one (i.e., the preference for $\diamond[Ax \wedge Bx \wedge Cx \wedge Ay \wedge By \wedge (x \approx y)]$). This is because there is one more property (i.e., *C*) that both *x* and *y* have.

In addition, Ganeri’s (2004) idea also enables to complete the inference I have assigned to Schayer’s (1933) proposal. Considering *C*, according to López-Astorga (2023), we can think of an inference such as this one:

$$\{\exists x (Bx \wedge Cx), \forall y [(By \wedge Cy) \Rightarrow Ay]\} \vdash \exists x Ax$$

The second premise is interesting because it is equivalent to

$$\forall y [By \Rightarrow (Cy \Rightarrow Ay)]$$

Which has the structure of Carnap's (1936) reduction sentences. The first premise is also relevant, since it has the structure of the condition Carnap (1936) requires reduction sentences to fulfill. Following Carnap (1936), the latter formula can be a reduction sentence only when this structure is the case:

$$\{\exists y (By \wedge Cy)\}$$

This explanation by López-Astorga (2023) shows that Ganeri's (2004) approach linking NSPP to case-based reasoning improves both the account given from the theory of mental models and that of Schayer (1933). In the first case, to have one more property more strongly supports the choice of the possibility in which Ax is true. In the second case, the additional property, C , enables to deal with the initial problem in Schayer's (1933) account. The latter property can be deemed as the similarity between elements x and y . Besides, it allows coming to structures such as Carnap's reduction sentences. Although in different contexts and with different goals, those structures were created to relate properties, and to check whether the fact of having a property implies to have other property (for a detailed description of all the accounts and analyses in this section, see López-Astorga, 2023).

What I will do next is not to present objections to the previous accounts and analyses. I will try to show that NSPP is a type of inference that can be made in NAL very easily, that is, that NSPP can be computationally treated from NARS. My aim with this is twofold: to propose one more alternative for the debate and to give an example of the logical machinery necessary to make inferences with the structure of NSPP. As indicated below, that machinery appears to have a problem: it needs to determine the level of demanding regarding the similarity between x and y . However, this is not a significant issue. Computer systems can make that kind of decisions by themselves.

NSPP from NAL

To review how NAL can deal with NSPP, first, we must consider the way a property can be attributed to an element in the former. This is made

by means of a copula named ‘inheritance copula’ (\rightarrow). If we want to say that element x has property A , we can express that as in (1).

$$(1) X \rightarrow A \text{ (see, e.g., Wang, 2013; Definition 2.2).}$$

Inheritance copula, which is transitive (Wang, 2013; Definition 2.2), provides relations of extension and intension between its terms (in this case, x and A). Those relations are not the habitual ones in logic (see also, e.g., Wang, 2023).

Let X^E , X^I , A^E , and A^I be, respectively, the extension of x , the intension of x , the extension of A , and the intension of A . What (1) means is that $X^E \subseteq A^E$ and $A^I \subseteq X^I$ (Wang, 2013; theorem 2.4; set theory is usually a metalanguage in descriptions of NAL). Nonetheless, the relations between x and A can never be absolutely known. NAL considers an environment characterized by AIKR, that is, the ‘Assumption of Insufficient Knowledge and Resources’ (see also, e.g., Wang, 2011). For this reason, statements such as (1) need a value between 1 and 0 for frequency (f), and a value between 1 and 0 for confidence (c). (2) is a more appropriate expression in NAL to indicate Ax .

$$(2) X \rightarrow A \langle f, c \rangle \text{ (Wang, 2013; Definitions 3.3 and 3.8).}$$

The formulae to identify the values of f and c are, respectively, “ $f = w^+/w$ ” and “ $c = w/(w + k)$ ” (Wang, 2013, p. 29; Definition 3.3), where w^+ represents ‘positive evidence’, w stands for ‘total evidence’, and k is a constant. In Wang (2013), NAL is described assuming that $k = 1$. However, the value of k can be different as the system can have different ‘personalities’. The higher its value is, the harder is to accept conclusions (see, in addition to Wang, 2013, e.g., Wang, 2023).

Let us assume that x indicates ‘verb’ and A denotes ‘word’. Given AIKR, the system cannot know all the words or all the verbs. Let us suppose that it knows 50 words, only 15 of them being verbs. In that scenario, (2) would have to be expressed as follows:

$$X \rightarrow A \langle 0.3, 0.98 \rangle$$

Considering what has been explained in the introduction, in NARS language, whose name is ‘Narsese’ (e.g., Wang, 2013), the *Thesis*, that is, the statement to prove, is (2). The *Reason*, that is, Bx , is (3).

$$(3) X \rightarrow B \langle f, c \rangle$$

As far as the *Example* is concerned, it is easy to express in Narsese both Ay and By . They are (4) and (5).

$$(4) Y \rightarrow A \langle f, c \rangle$$

$$(5) Y \rightarrow B \langle f, c \rangle$$

What is missing is the information on the similarity between x and y . But NAL also has a way to express similarity. It has a ‘similarity copula’ too: ‘ \leftrightarrow ’. The similarity between x and y can be expressed in Narsese as in (6).

$$(6) X \leftrightarrow Y \langle f, c \rangle \text{ (see, e.g., Wang, 2013, Definitions 6.1 and 6.2).}$$

Frequency and confidence are also easy to calculate in the case of similarity statements such as (6). It is only necessary to know the following:

Let $w^+(T)$ and $w(T)$ be, respectively, the positive evidence of term T and the total evidence of that very term. In the case of (6), $w^+(X \leftrightarrow Y) = w^+(X \rightarrow Y) = w^+(Y \rightarrow X)$, and $w(X \leftrightarrow Y) = w(X \rightarrow Y) \cup w(Y \rightarrow X)$ (Wang, 2013; Definitions 3.2 and 6.2).

Because the *Application* reveals that (3) is the case, what we must check is whether all this allows NAL, and hence NARS, to come to the *Conclusion*, that is, (2). The premises would be (3), (4), (5), and (6). So, the question is:

$$\{X \rightarrow B \langle f, c \rangle, Y \rightarrow A \langle f, c \rangle, Y \rightarrow B \langle f, c \rangle, X \leftrightarrow Y \langle f, c \rangle\} \vdash X \rightarrow A \langle f, c \rangle?$$

The answer to this question is positive. NAL has at least two ways to come to (2) from (3), (4), (5), and (6). I will explain that resorting to only three inference rules in NAL: on the one hand, induction and deduction; on the other hand, analogy.

The first way implies the rules of induction and deduction. It is at a minimum interesting that one of the required rules in this first path to derive (2) is the rule of induction. That is an essential concept in the account based on the theory of mental models described above. The rule of induction enables to make this inference:

$$\{Y \rightarrow A \langle f_1, c_1 \rangle, Y \rightarrow B \langle f_2, c_2 \rangle\} \vdash B \rightarrow A \langle f_3, c_3 \rangle$$

Where $f_3 = f_1$ and $c_3 = (f_2 \times c_1 \times c_2) / (f_2 \times c_1 \times c_2 + k)$ (see, e.g., Wang, 2013; for the formulae, especially Table 4.7).

With the conclusion of the latter inference as the first premise, and (3) as the second premise, it is possible to derive in NAL in turn:

$$\{B \rightarrow A \langle f_3, c_3 \rangle, X \rightarrow B \langle f_4, c_4 \rangle\} \vdash X \rightarrow A \langle f_5, c_5 \rangle$$

If $f_5 = f_3 \times f_4$, and $c_5 = f_3 \times c_3 \times f_4 \times c_4$, this is the application of the rule of deduction in NAL (see, e.g., Wang, 2013; for the formulae, especially Table 4.7).

Therefore, first applying the rule of induction to statements (4) and (5), and then applying the rule of deduction to the statement resulting from the previous application and (3), we can obtain (2). One might think that this would be enough to get the expected conclusion in NSPP. However, there are two problems. First, f_5 and c_5 can have low values, which can cause the system to ignore the statement with those values. Second, as in the case of the explanation Schayer (1933) offered, this process does not consider the similarity between x and y , that is, in Narsese, (6).

These two problems can be solved at once because NAL has a rule of analogy needing statements with the structure of (6). In a real implementation of NARS, not only the rules of induction and deduction would be applied. The rule of analogy would also be applied to make this inference:

$$\{Y \rightarrow A \langle f_1, c_1 \rangle, X \leftrightarrow Y \langle f_6, c_6 \rangle\} \vdash X \rightarrow A \langle f_7, c_7 \rangle$$

In this case, the formulae are $f_7 = f_1 \times f_6$ and $c_7 = f_6 \times c_1 \times c_6$ (see, e.g., Wang, 2013; for the formulae, especially Table 6.3).

We would have hence both $X \rightarrow A \langle f_5, c_5 \rangle$ and $X \rightarrow A \langle f_7, c_7 \rangle$. Within the framework of NAL, the action in situations such as this one is clear: to choose the option with a higher level of confidence (see, e.g., Wang, 2013). Thus, the machinery of NARS gives criteria to know whether the steps of NSPP in a particular application authorize to come to the *Conclusion*, that is, the acceptance of the *Thesis*. Both an induction-deduction process and an analogy process (in which the similarity relation is a premise) are carried out. The conclusion with a higher value for c is selected. Then, the system reviews whether the selected conclusion has a value for f that allows accepting the *Thesis*, or the *Conclusion*.

One might argue that this does not completely remove the problem of proposals such as that of Schayer (1933). If the result of the inductive-deductive process were a statement with a significantly high value for c , the similarity relation would be irrelevant. I could respond that, as far as I am able to understand, NARS is designed in such a way that both inferences (induction-deduction and analogy) should be always made. Although the value of c_5 would be enough, c_7 would also be calculated to verify whether it is even higher. Similarity would always play a role.

Besides, Ganeri (2004) approach would help improve the result even more. If there is one more shared property (C) and the premises are these:

$$\{X \rightarrow B \langle f, c \rangle, X \rightarrow C \langle f, c \rangle, Y \rightarrow A \langle f, c \rangle, Y \rightarrow B \langle f, c \rangle, Y \rightarrow C \langle f, c \rangle, X \leftrightarrow Y \langle f, c \rangle\}$$

At a minimum, one more induction-deduction process would be possible. The rule of induction would allow this derivation:

$$\{Y \rightarrow A \langle f_1, c_1 \rangle, Y \rightarrow C \langle f_8, c_8 \rangle\} \vdash C \rightarrow A \langle f_9, c_9 \rangle$$

With $f_9 = f_1 = f_3$ and $c_9 = (f_8 \times c_1 \times c_8) / (f_8 \times c_1 \times c_8 + k)$.

Then the system would make this inference by virtue of the rule of deduction:

$$\{C \rightarrow A \langle f_9, c_9 \rangle, X \rightarrow C \langle f_{10}, c_{10} \rangle\} \vdash X \rightarrow A \langle f_{11}, c_{11} \rangle$$

Where $f_{11} = f_9 \times f_{10}$ and $c_{11} = f_9 \times c_9 \times f_{10} \times c_{10}$.

In this way, the values for confidence would be three: c_5 , c_7 , and c_{11} . The system would calculate the three values. The *thesis* would be admitted if f were high enough for the statement with the highest c . In that case, the result of NSPP would be that x has property A .

An outstanding point is the decision about what values for f and c would be high enough to admit the *Conclusion*. Beyond the fact that different values for constant k can mean different 'personalities' for the system, a decision must be made: from what frequency and confidence values is the *Thesis* acceptable? One might think that this decision must be human. Individual subjective aspects can have an influence on it. On the other hand, the context in which an inference with the structure of NSPP is proposed can be important, too. For example, we can think of a scientific context, or if preferred, a clinical context as that described by Ganeri (2004). That context would be different from other daily contexts (regarding this last point, the manner NARS can diagnose diseases can be interesting, see, e.g., Wang & Awan, 2011). In any case, today it is not hard to program any computer system to calculate, considering its own previous experience, optimal values. This should not be a problem for a system such as NARS.

Conclusions

NSPP is a particular kind of inference within Indian logic. It has received considerable attention from several points of view. Schayer tried to address it from classical logic. However, that account presents the difficulty that it ignores an essential component of NSPP: the similarity between the two elements.

The inference has been analyzed from a more psychological perspective, too. This analysis has tried to relate NSPP to the manner human beings think. The theory considered in this regard has been the theory of mental models. The theses of the latter theory that have been resorted to are those of possibilities and the way people derive inductive conclusions.

Ganeri's account refers to case-based reasoning. It has been understood that this proposal does not ignore similarity because it is linked to the idea of having one more shared property (not only A and B , but C as well).

Besides, it has been tried to show that Ganeri's idea can be useful both for the explanation based on the theory of mental models and for that of Schayer. In the first case, it justifies to a greater extent the election of one

of the possibilities and the rejection of the other one. In the second case, it leads to a more complex formula with the structure of a Carnap's reduction sentence. That formula seems to include the similarity between elements because it deems C as an additional predicate.

My proposal has not been to raise any objections to any of these alternatives. I have attempted to explain that NAL can easily work with the formal structure of NSPP. This implies that a computer system such as NARS can also do that.

To argue in that direction, out of all the machinery of NAL, we only need two copulas, inheritance and similarity, and three inference rules, induction, deduction, and analogy.

Induction and deduction allow coming to the *Thesis*, Ax , from Ay , By , and Bx . This gives us values for f and c . On the other hand, the rule of analogy also enables to derive Ax , but from Ay and the similarity between x and y . This gives values for f and c as well. In addition, if we assume Ganeri's account, we can obtain even a third value both for f and c . We can also infer Ax from Ay , Cy , and Cx . This gives the system further information: one more value both for f and for c .

So, the only step left is for the system to decide whether it accepts the *Thesis* based on the values of f and c . Modifying the value of constant k , we can cause the system to accept or reject conclusions. But that appears to be different from deciding what the key numbers for f and c are. We need numbers (for f and c) indicating when the *Conclusion* should be considered and when it should be rejected. Subjective and contextual aspects can have an influence on the values of those numbers. However, it is not difficult for a computer system such as NARS to calculate them taking, for example, average values of previous accepted statements.

References

- CARNAP, R. (1936). Testability and meaning. *Philosophy of Science*, 3(4), 419-471. <https://doi.org/10.1086/286432>
- CARNAP, R. (1937). Testability and meaning – Continued. *Philosophy of Science*, 4(1), 1-40. <https://doi.org/10.1086/286443>
- GANERI, J. (2004). Indian logic. In D. M. Gabbay & J. Woods (Eds.), *Handbook of the History of Logic, Volume 1. Greek, Indian and Arabic Logic* (pp. 309-395). Amsterdam, The Netherlands: Elsevier. [https://doi.org/10.1016/S1874-5857\(04\)80007-4](https://doi.org/10.1016/S1874-5857(04)80007-4)

- JOHNSON-LAIRD, P. N. (2012). Inference with mental models. In K. J. Holyoak & R. G. Morrison (Eds.), *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning* (pp. 134-145). New York, NY: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199734689.013.0009>
- JOHNSON-LAIRD, P. N. (2023). Possibilities and human reasoning. *Possibilities Studies & Society*, 1(1-2), 105-112. <https://doi.org/10.1177/27538699231152731>
- JOHNSON-LAIRD, P. N., BYRNE, R. M. J., & KHEMLANI, S. (2024). Models of possibilities instead of logic as the basis of human reasoning. *Minds & Machines*, 34(19). <https://doi.org/10.1007/s11023-024-09662-4>
- JOHNSON-LAIRD, P. N. & Ragni, M. (2024). Reasoning about possibilities: Modal logics, possible worlds, and mental models. *Psychonomic Bulletin & Review*. <https://doi.org/10.3758/s13423-024-02518-z>
- LÓPEZ-ASTORGA, M. (2023). Nyāyasūtra proof pattern: An interpretation of similarity as the fact of sharing two properties. In T. Veloz, A. Khrennikov, B. Toni, & R. D. Castillo (Eds.), *Trends and Challenges in Cognitive Modeling. STEAM-H: Science, Technology, Engineering, Agriculture, Mathematics, and Health* (pp. 21-31) Cham, Switzerland: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-41862-4_3
- LÓPEZ-ASTORGA, M. (2024). Hintikka's theorem does not hold in Non-Axiomatic Logic. *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filosofie*, 54(2), 183-193. <https://doi.org/10.52846/afucv.v2i54.81>
- SCHAYER, S. (1933). Altindische Antizipationen der Aussagenlogik. *Bulletin International de l'Academie Polonaise des Sciences et des Lettres, Classe de Philologies*, 90-96.
- WANG, P. (2006). *Rigid Flexibility: The Logic of Intelligence*. Dordrecht, The Netherlands: Springer. <https://doi.org/10.1007/1-4020-5045-3>
- WANG, P. (2011). The assumptions on knowledge and resources in models of rationality. *International Journal of Machine Consciousness*, 3(1), 193-218. <https://doi.org/10.1142/S1793843011000686>
- WANG, P. (2013). *Non-Axiomatic Logic: A Model of Intelligent Reasoning*. Singapore: World Scientific. <https://doi.org/10.1142/8665>
- WANG, P. (2023). The role of copulas in reasoning. Technical Report #17. Temple AGI Team. Temple University. <https://cis.temple.edu/tagit/publications/TAGIT-TR-17.pdf>
- WANG, P. & AWAN, S. (2011). Reasoning in Non-Axiomatic Logic: A case study in medical diagnosis. In J. Schmidhuber, K. R. Thórisson, & M. Looks (Eds.), *Artificial General Intelligence. AGI 2011. Lecture Notes in Computer Science, volume 6830* (pp. 297-302). Heidelberg, Germany: Springer, Berlin, Heidelberg. https://doi.org/10.1007/978-3-642-22887-2_33

THE PROBLEM OF THE RELATIONSHIP BETWEEN INTUITION AND LOGICAL REASON IN WESTERN AND EASTERN PHILOSOPHICAL SYSTEMS

Rakhat SATYBALDIEVA¹

Abstract. *The present study aimed to identify the features of the correlation between intuition and logical reason as the cognitive foundations of philosophical thinking in different cultural traditions. Methodologically, conceptual analysis of philosophical notions, thematic interpretation of primary sources, and comparative-philosophical juxtaposition of models were used. The analysis was based on the consistent systematisation of the categories of intuition and logic, the identification of the functions and interrelations within the structure of philosophical cognition, as well as on the comparison of epistemological approaches in different cultural contexts. As a result of the study, it was established that the notions of intuition and logical reason form fundamental supports of philosophical thinking; however, the status, functions, and correlation vary considerably depending on the cultural tradition. In a number of systems, intuition was construed as an autonomous form of knowledge possessing an immediate connection with truth and an inner moral legitimacy. Logical reason, in turn, performed the functions of formalisation, systematisation, and justification, but in several cases was recognised as a derivative of intuitive apprehension. In Eastern conceptions, intuition predominated as a form of spiritual experience and holistic perception, whereas logic was regarded as an instrument for expressing experience already grasped. In Western models, by contrast, logic dominated as a criterion of objectivity and rational certainty, while intuition served as a source of initial impulses or a priori structures. Fundamental differences were identified between dualistic and non-dualistic pictures of cognition, as well as differences in the ethical-political foundations of philosophical systems associated with the priority either of an external rational order or of an inner moral choice. The practical significance of the study consisted in the formation of a theoretical basis for philosophical dialogue between different models of thinking and in the development of cognitive-humanitarian approaches that take into account the plurality of paths to knowledge.*

¹ Departments of Philosophy and Social Sciences, I.K. Akhunbaev Kyrgyz State Medical Academy, Bishkek, Kyrgyz Republic.

Keywords: *cultural traditions; rational certainty; ethics-political foundations; cognitive-humanitarian approaches; dualistic picture of cognition.*

1. Introduction

The relevance of the study was conditioned by the insufficient degree of systematic comparison of models of intuition and logical thinking in different cultural-philosophical traditions, in particular in the context of Kyrgyz philosophy. Despite the existing research, it was predominantly limited either to individual authors or to specific philosophical schools. At the same time, an in-depth comparative study in which the Eastern and Western traditions, as well as Kyrgyz philosophy, would be considered within a single analytical field remained unrequested.

The question of the correlation between intuition and logical reason belongs to the number of fundamental problems of philosophical cognition, affecting both the epistemological and ontological foundations of thinking. In contemporary conditions of the transformation of the humanities, the strengthening of interdisciplinary approaches and the emphasis on the cultural specificity of thinking, the study of the interaction of intuitive and rational components in the philosophical systems of the West and the East has acquired theoretical and applied significance. It became necessary to trace not only the conceptual differences, but also the contexts in which intuition and logic performed different epistemological functions.

A number of contemporary authors have turned to the analysis of the worldview foundations and cognitive structures in different cultures. Thus, L.A. Umirzakova et al. (2024) studied mythological thinking as part of the cognitive system, focusing on the dominance of intuitive, symbolic, and metaphorical structures of perceiving reality. The authors showed that mythological thinking functioned as a form of intuitive rationality capable of forming stable mental models mediated by cultural and imagistic components. Continuing the theme of intuitive perception, G.K. Koichumanova (2020) turned to the philosophical aspects of the poetic heritage of Kyrgyz authors. The author's study made it possible to identify in poetry moral-intuitive codes playing an epistemological and ethical role. The author interpreted poetry as a special form of philosophical thinking based on intuitive cognition and inner experience.

The study of the symbolic level of culture as a link between intuition and rationality became the subject of analysis by U. Asanova and A.

Abdurakhmanova (2024). The authors examined how cultural symbols serve as a form of fixation and transmission of intuitive knowledge. Using the example of Kyrgyz culture, it was shown that symbolic structures perform the role of cognitive mediators by which intuition acquires a socially recognisable form. The symbolic content in this model performed the function of integrating personal experience into collective knowledge. The question of intuition in the context of the sustainability of cultural identity received coverage in the work of R.M. Mukasheva (2021). The author studied traditions as the basis for the preservation and reproduction of ethnic values. It was identified that the intuitive assimilation of norms and models of behaviour occurred through ritual and ceremonial forms transmitted intergenerationally. Intuition here appeared as a mechanism of cultural memory, ensuring the inner integrity of the ethos and the stability of its worldview system. The theme of sacred experience was developed in the study by A. Kochkunov (2024), focused on the ritual culture of the Kyrgyz people. At the centre of attention were forms of intuitive apprehension of moral-religious notions such as good, duty, order. The author analysed how ritual actions activate inner mechanisms of the cognition of the sacred through intuitive perception, forming stable images of the ethical and metaphysical structure of the world. Turning to questions of cognitive development, T. Konurbaev et al. (2022) addressed the history of the development of psychological science in Kyrgyzstan. The study touched upon the interaction of rational and irrational components of thinking in the formation of cognitive strategies. The authors analysed how the evolution of scientific thought in psychology contributed to the theoretical comprehension of the balance between logic and intuition in the context of educational and scientific practice.

A philosophical formulation of the problem of intuition and logic within the framework of intercultural synthesis was proposed by C.A. Moore (1951). In the study, the author compared the approaches of Eastern and Western philosophy, focusing on the difference in the understanding of the nature of intuition. The Eastern tradition, according to the author's analysis, construed intuition as a form of unconditional knowledge, whereas Western philosophy more often regarded it as a preliminary stage of rational analysis. The religious-epistemological aspect was analysed by I.B. Siddiqov (2022), who investigated the interrelation between intuition and revelation in the Islamic tradition. The author showed that knowledge obtained through inward insight was regarded as the highest form of truth.

Intuition in this system was interpreted not as an emotional reaction, but as the result of spiritual experience possessing cognitive and ontological significance. The philosophical foundations of logic as a discipline were considered in the work of G. Governatori et al. (2021). The authors described the structure of normative reasoning, including modal and deontic components. The analysis showed that logic as a system was not absolutely formalised: at its base lay flexible and context-sensitive mechanisms. Complementing the spectrum of approaches considered, C.G. Jung et al. (2023) investigated the problem of types of thinking. At the centre of the analysis was the distinction between intuitive and logical thinking as two autonomous cognitive settings. The authors showed that these types determine deep differences in the ways of making sense of experience and in the structures of information processing, which makes it possible to speak of a difference not only in process but also in the aims of cognition.

Despite the significance of the studies listed, a number of gaps were identified. In particular, there was a lack of systematic comparison of Western and Eastern philosophy based on a categorical analysis of intuition and logic. The Kyrgyz philosophical tradition, represented both through folk heritage and through academic works, has not yet been fully included in comparative-philosophical research. The present study filled these gaps by means of a comprehensive approach based on philosophical, comparative-cultural, and cognitive analysis.

The aim of the study consisted of identifying and comparatively analysing models of the interaction of intuition and logical reason in the Western, Eastern, and Kyrgyz philosophical traditions. The objectives of the study included: analysis of the principal philosophical interpretations of the notions of intuition and logical reason, the functions, and correlation; consideration of the particular features of the interpretation of intuition and logic in Western and Eastern philosophy; and undertaking a comparative analysis of the specified models according to epistemological, ontological, ethical, and politico-philosophical criteria.

2. Materials and Methods

The study relied on a systematic examination of primary sources in which the concepts of intuition and logical reason were consistently and convincingly presented within the Western and Eastern philosophical traditions, including the Kyrgyz sources represented within these

traditions. As the material base, nine key texts were selected, covering different epochs and cultural contexts. The choice of sources was determined by the theoretical significance, the representativeness with respect to the dominant epistemological, ontological, and ethical-political attitudes of the respective traditions, and the level of philosophical elaboration of the notions of intuition and logical reason. Exclusion criteria were texts of a predominantly literary-artistic, theological, or fragmentary character, as well as works in which no systematic philosophical reflection on the specified categories was traceable.

The Western philosophical line was represented by the works *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies* by R. Descartes (2008), *Critique of Pure Reason* by I. Kant (1781), and *Creative Evolution* by H. Bergson (1911). These texts provided the theoretical basis for the reconstruction of three models of the correlation between intuition and logic: subordination, coordination, and inversion. The analysis of each work envisaged a detailed study of the conceptual apparatus, as well as the identification of the role of intuition and logic in the formation of the structure of knowledge, with reliance on fragments of the original texts and the philosophical context.

The Eastern philosophical perspective was considered through the works *Pramanavartika* by A. Dharmakīrti (2015) and *An Inquiry into the Good* by K. Nishida (1990), chosen for the fundamental contribution to the development of Buddhist and Japanese philosophy. These sources made it possible to investigate non-dual models of cognition in which intuition not only preceded logic but also constituted the basis of ontological self-awareness. Particular attention was paid to the treatment of the categories *pratyakṣa* and *anumāna*, as well as to the notion of “pure experience” as the unity of the ontic and the cognitive act. The philosophical thought of Kyrgyzstan was analysed based on four texts: *History of Philosophy in Kyrgyzstan* (Kakeev, 2012), the texts of Nurmoldo’s *sanats* from the textbook *Kyrgyz Literature: Textbook for 10th Grade of Secondary Schools* (Asanaliev and Baigaziev, 2007), *Theory of a Pure State* (Musabaev, 2024), and *Traditions of Social and Philosophical Thought in the Spiritual Culture of the Kyrgyz People* (Mukasov, 1999). These sources were selected as authentic expressions of a local epistemology oriented towards intuitive-moral knowledge and culturally conditioned forms of logical thinking.

Methodologically, the study relied on a comprehensive approach combining conceptual analysis, thematic interpretation, discursive

reconstruction, and comparative-philosophical juxtaposition. First, the principal conceptual contours characterising intuition and logical reason in each of the philosophical systems were systematised, taking into account the terminological specificity and contextual meanings. Next, the identified models were compared on four grounds: epistemological (typology of cognition, mechanisms of verification and the structure of knowledge), ontological (the metaphysical model of reality, the status of the subject), functional (the configuration of logic and intuition within the philosophical discourse) and ethics-political (the normative foundations of morality, the structure of authority and the ideal of social order).

All stages of the study were directed towards identifying not only differences but also possible zones of intersection between the traditions, to develop a generalised approach to the notion of philosophical thinking as a form of integration of the rational and the intuitive.

3. Results

3.1. The notions of intuition and logical reason

The problem of the interaction of intuition and logical reason occupies an important place in philosophical knowledge, forming the basis of epistemological and ontological conceptions. These two forms of cognition were often considered opposite in nature, yet at the same time, attempts at the mutual complementarity or integration were observed in various philosophical systems. The study of the categories of intuition and logical reason makes it possible not only to trace the history of the development of philosophical views on the nature of thinking but also to identify the deep differences in the models of knowledge construction characteristic of different cultural-philosophical traditions. This section is aimed at systematising the notions of intuition and logic as epistemological and ontological categories, as well as at analysing the functional correlation in the construction of philosophical models of the world.

Intuition in the philosophical tradition was construed as a special mode of cognition not mediated by discursive operations and not reducible to logical constructions. In the epistemological aspect, intuition was defined as the capacity for the immediate apprehension of truth, bypassing sequential reasoning. Ontologically, intuition was regarded as a form of the subject's participation in the essential structure of being, that is, as an act in which the subject and the object of knowledge are in a state of inseparable presence. Intuitive knowledge was described as holistic, indivisible, and

immediate, while being capable of generating inner conviction without recourse to external proofs. Classical philosophy connected intuition with the starting point of cognition, the source of primary axioms and self-evidences. In different schools, intuition received different interpretations: from the Platonic anamnesis, which presupposes the soul's recollection of truth, to the Kantian understanding of sensible intuition as a form of spatial-temporal contemplation. In later philosophy, especially in the context of phenomenology and intuitionism, intuition often acquired the status of an autonomous channel for perceiving the essential structures of phenomena. Thus, intuition represented a mode of cognition possessing specific ontological and epistemological legitimacy distinct from rational reasoning (Sellke, 2024).

Logical reason appeared in philosophy as the opposite of intuitive knowledge, embodying sequence, analyticity, and the formalizability of thinking. Its principal function consisted of constructing systems of knowledge based on the principles of non-contradiction, deductive justification, and verifiability. Within the classical rationalist tradition, logical reason was regarded as a universal instrument of cognition capable of ensuring the objectivity and reproducibility of knowledge. The structure of logical reason includes the basic cognitive operations – induction, deduction, abstraction, generalisation, and classification – which provide the analytical processing of information. Cognition is achieved through language, formalised categories, and systems of concepts that make it possible to model reality and to fix logical connections between phenomena (Figure 1).

Logical reason serves as an instrument for the systematisation and verification of knowledge, providing a rational description and interpretation of reality. Its cognitive and linguistic mechanisms form the basis for the construction of philosophical and scientific conceptions, in which knowledge is presented in a logically ordered and reproducible form. The formation of logical thinking in the European tradition relates to the development of formal logic, from Aristotle to the symbolic logic of the twentieth century. The development of the scientific method, methodological rationalism, and the logical reconstruction of knowledge made logical reason the principal epistemological foundation in Western philosophy. Thus, logical reason acquired the status of a system-forming mechanism of philosophical and scientific cognition.

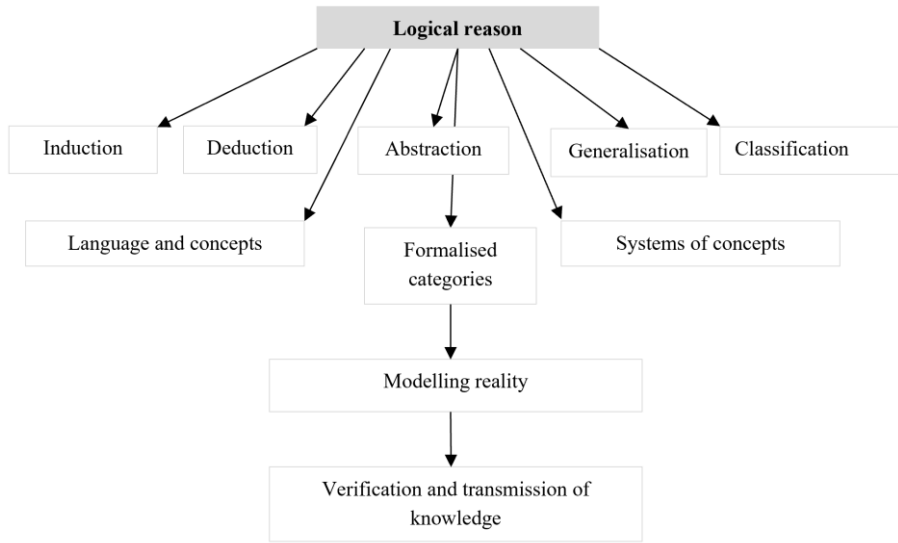


Figure 1. The structure of logical reason in philosophical cognition

Source: compiled by the author based on A. Nes et al. (2023), P. Ellerton (2022), J. Peregrin and V. Svoboda (2023).

Relations between intuition and logical reason in the history of philosophy developed along three principal lines: opposition, complementarity, and subordination. In the model of opposition, intuition and logic were considered mutually exclusive ways of cognition. Thus, logic affirmed truth through proof and sequential analysis, whereas intuition affirmed it in the form of an immediate “vision” of essence. In this model, one type of knowledge was often declared unreliable or subjective. The model of complementarity presupposed that intuition and logic do not exclude each other but perform different, though mutually complementary, functions. Intuition in this context played the role of the initial impulse, the source of hypotheses or axioms, whereas logic provided the verification, formalisation, and systematisation. Such a position received development in the philosophy of science, in particular in interpretations of creative thinking, where intuition was considered a catalyst for scientific discoveries. In the model of subordination, one component – as a rule, logic – was declared dominant, and intuition was construed either as a preliminary stage of rational thinking or as an insufficiently justified form of cognition. However, in a number of Eastern philosophies and religious-philosophical systems, by contrast, intuition received the status of the

highest form of cognition, whereas logic was regarded as a limited means of interpreting reality. Thus, the model of the correlation between intuition and logic proved context-dependent and varied according to the cultural and philosophical tradition (Ghasemi et al., 2022).

Intuition and logic not only functioned as modes of cognition but also formed the foundation for the construction of various philosophical ontologies. In rationalist systems, logical reason became not merely an instrument but the basis of an ontology in which being was interpreted as a logically organised structure. Thus, the universe within such systems was regarded as amenable to rational explanation, and philosophy strove for the formalisation of the whole of reality. By contrast, in philosophical traditions oriented towards intuition, the picture of the world was constructed as a living, fluid, and indivisible stream of being, accessible not to logic but to inner contemplation. Intuition in this case became a means of existential and spiritual participation in reality. Such approaches are especially characteristic of Eastern philosophy, phenomenology, and intuitionist currents, where the subject of cognition is not separated from the object but intuitively apprehends the structure of the world as a whole. Thus, the choice between intuition and logical reason in philosophy proved to be not only epistemological but also ontological. On the dominance of one or the other form of thinking depended the representation of the nature of being, the structure of the subject, the form of truth, and the limits of knowledge. This makes the correlation between intuition and logic a key element in the construction of the philosophical picture of the world, determining both the methodology and the content of philosophical analysis.

The analysis carried out of the notions of intuition and logical reason made it possible to delineate the fundamental directions in the philosophical comprehension of the nature of knowledge. Intuition, as the immediate apprehension of truth, and logic, as a rational system of analysis and justification, represent two autonomous but potentially interacting channels of cognition. The historically conditioned opposition is being replaced by contemporary attempts at integration within intercultural and interdisciplinary models. Understanding intuition and logical reason as philosophical categories makes it possible to investigate more deeply not only the cognitive mechanisms of thinking but also the ways of constructing worldview systems, which becomes the basis for the

subsequent comparative analysis within the Western, Eastern, and Kyrgyz philosophical traditions.

3.2. Approaches of Eastern and Western philosophy to intuition and logical reason

The study of the notions of intuition and logical reason in the context of various philosophical traditions requires reliance on authoritative sources in which these categories were developed at a systematic level. Within Western philosophy, special significance is acquired by the interpretation of intuition as an epistemological instance connected with the certainty of knowledge, and of logical reason as the principal instrument for constructing cognitive structures. At the same time, approaches to the correlation of these two forms of cognition varied substantially from epoch to epoch and from author to author.

Within the Western philosophical tradition, the correlation of intuition and logical reason was considered a key question of gnoseology and metaphysics. Intuition in this context was understood not as an irrational premonition, but as an immediate apprehension of truth that precedes formal thinking. Logical reason, in turn, was associated with the analytical processing of the content of knowledge and the provision of its justification. These differences receive differing interpretations in the philosophical systems of R. Descartes, I. Kant, and H. Bergson, each of whom laid down their own structure of the correlation between the intuitive and the rational.

In *Meditations on First Philosophy* by R. Descartes (2008), the act of radical doubt was placed at the foundation of the entire philosophical construction, the aim of which was the discovery of a certain beginning of knowledge. This beginning becomes the intuitive self-evident assertion *cogito ergo sum*, not derived logically but given directly in the experience of thinking. Intuition in Descartes represents an act of intellection in which truth is grasped without intermediate inference. Descartes defines it as the capacity for “clear and distinct” perception – a criterion ensuring the certainty of a priori knowledge. At the same time, logical reason in R. Descartes performs an auxiliary function: through deductive reasoning, it extends certainty from the initial intuition to more complex theoretical constructions. Thus, logic is not primary but serves as an instrument for the formulation and dissemination of intuitive truths. This establishes a model

of subordination in which intuition occupies the highest position as the source of truth, and logical reason, as the means of its justified explication.

In the Critique of Pure Reason by I. Kant (1781), a principled distinction is drawn between sensible intuition (*Anschauung*) and the activity of the understanding (*Verstand*), which constitutes the basis of the transcendental theory of cognition. In Kant's system, intuition is the form of sensibility through which objects are given to the subject. It is possible thanks to the a priori forms – space and time – which are not borrowed from experience but precede it as the conditions of the possibility of sensible perception. In contrast, logical reason is presented as the active component of thinking, affecting the synthesis of the data of sensibility with the help of the categories. Knowledge arises not from intuition alone but as a result of the interaction of sensible data with the a priori concepts of the understanding. Here, a special role is played by synthetic a priori judgements, in which I. Kant saw the possibility of extending knowledge without recourse to empirical data, relying only on the inner structures of reason. This construction does not oppose intuition and logic but differentiates the functions: intuition supplies the material, and logic (in the person of the understanding and reason) gives it form. Thus, I. Kant offers a model of coordination: neither element can be excluded without the loss of full cognition.

In contrast to the analytical constructions of R. Descartes and I. Kant, H. Bergson (1911) in *Creative Evolution* proposes a different interpretation of the correlation between intuition and logic, based on the distinction between static and dynamic knowledge. Intuition, in the author's conception, is the capacity for immediate entering into the object, apprehending it as living, fluid, and changing. It is directed not at the fixation of what is, but at the grasp of becoming, which eludes logical analysis. H. Bergson opposes intuition to rational analysis, considering that logic dismembers, abstracts, and thereby distorts living reality. Whereas logical thinking operates with concepts that separate the object from time, intuition penetrates its duration (*durée*), revealing the inner dynamics of being. Thus, in the Bergsonian model, logic loses its priority in cognition, yielding precedence to intuition as the means of genuine philosophical penetration into the essence of life. However, in this construction, intuition does not reject reason but compensates for its limitations, offering a different direction of apprehension.

A comparison of the three approaches presented shows the diversity of models of interaction between intuition and logical reason. In R. Descartes (2008), intuition is the initial act upon which the rational construction of knowledge rests; logic is merely the form of its unfolding. In I. Kant (1781), intuition and logic act as equal but strictly differentiated elements of cognition, not replacing but complementing one another. In H. Bergson (1911), on the contrary, intuition restores the lost integrity of perception, disrupted by logical dismemberment, and thereby becomes the highest form of philosophical apprehension.

Eastern philosophical thought, unlike Western, was formed in the context of non-dual ontologies, where knowledge was not rigidly divided into subject and object but was apprehended as an experience of wholeness. Intuition in Eastern systems was often recognised not only as a legitimate but also as the highest means of cognition. Logical reason, in turn, was considered a conditional, instrumental level of thinking, subordinated or conjoined to inner experience. These attitudes are traceable in Indian logic (*Pramāṇavārttika*), Japanese philosophy of the early twentieth century, and the Kyrgyz traditional thought that goes back to an epic and ethics-poetic form of knowledge.

In *Pramāṇavārttika* (2015) by A. Dharmakīrti, a structure of cognition was formulated based on two forms of reliable knowledge: *pratyakṣa* (immediate perception) and *anumāna* (inference). *Pratyakṣa* was construed as an intuitive form of knowledge arising without the mediation of language or conceptual categories. Its source was pure sensory or mental contact with the object. In Buddhist epistemology, such a form was considered the most reliable, since it was not distorted by cognitive constructions. *Anumāna*, by contrast, represented a logical operation based on inference, applied to already mediated data. Despite the recognition of the significance of *anumāna*, A. Dharmakīrti emphasised that its truth always rested on prior intuitive perception, which indicates the epistemological priority of *pratyakṣa*. Such a model describes hierarchical interaction: logic is admissible and useful, but derivative in relation to the immediate, intuitive apprehension of reality, which is the condition for the emergence of reliable knowledge.

Continuing the line of intuitive thinking, K. Nishida (1990) in *An Inquiry into the Good* develops the concept of “pure experience”, where the act of cognition is affected outside the opposition of subject and object. Intuition in the author’s system is not feeling and not empirical perception,

but an act of self-awareness arising at the moment of the coincidence of knowledge and being. Such intuition does not rely on logical operationality; it structures inner experience as the apprehension of truth in which thinking and object are one. In this philosophy, logical reason acquires a secondary character: it represents a reflective form arising post factum, after the holistic intuitive act. K. Nishida does not deny logic but integrates it into a broader metaphysical horizon, where logical thinking is a means of explication of intuitive content already given. Thus, K. Nishida's model demonstrates a non-dual understanding of cognition in which logic and intuition are not opposed but are distinguished by the level of ontological depth.

Of particular interest is the Kyrgyz philosophical tradition, formed predominantly in an oral culture and reflected in texts that appeared in written form only in the twentieth to twenty-first centuries. In the collection *History of Philosophy in Kyrgyzstan* by A. Ch. Kakeev (2012), the specificity of the Kyrgyz worldview is identified as synthetic, imagistic, and morally oriented. The author emphasises that in traditional Kyrgyz culture, knowledge was not divided into rational and irrational, but existed in the form of wisdom, including both logical observations and intuitive-moral generalisations. In the author's view, intuition was manifested in metaphorical thinking, ethnocultural symbols, and aphoristic judgements. Logical reason was also present, but in the form of everyday logic directed not at abstract constructions but at the resolution of practical and ethical situations. Thus, the Kyrgyz tradition shows an example of the functional synthesis of intuitive and logical components, not subordinated to a common epistemological hierarchy but coexisting within the structure of collective mentality.

Supplementing these positions, the texts of Nurmoldo demonstrate a poetic form of expressing intuitive-moral knowledge (Asanaliev and Baigaziev, 2007). In the *sanats* (poetic sayings), moral parables and aphoristic formulae predominate, constructed on contextual analogies and symbolic images. These texts carry a worldview intuition – not as an abstraction but as a culturally transmitted experience. Logical structure within these texts is subordinated to rhythm, analogy, and ethical content rather than to deductive orderliness. This indicates the predominance of intuition as a form of wisdom transmitted through artistic forms. In the context of this corpus, one may speak of a cultural epistemology, where

intuitive knowledge is not only individual but also collectively fixed and reproduced through artistic-verbal practices.

The conception presented in the work *Theory of a Pure Stat* by M. Musabaev (2024) represents an attempt to construct a philosophical model of the moral renewal of society on the basis of intuitively perceived ethics. The author considers intuition as the foundation of moral action, independent of external norms and formal categories. Unlike the traditional logical-legal interpretation of the state, M. Musabaev proposes to see its foundation in the human capacity for inner moral choice, which is affected intuitively, through conscience and a sense of justice. Logical reason in this model plays a secondary role, ensuring the interpretation and dissemination of moral orientations, but is not the source. In such an approach, intuition acquires a politico-philosophical dimension, becoming a condition of the transformation of the social order.

Completing the picture of Kyrgyz philosophical thought is the work *Traditions of Social and Philosophical Thought in the Spiritual Culture of the Kyrgyz People* by M. Mukasov (1999), in which emphasis is placed on the development of the rational tradition in the scientific and educational context. Unlike the authors mentioned earlier, Saliev focuses on logical reason as an instrument of systematic thinking necessary for the analysis of social, cultural, and educational processes. The author describes the formation of a conceptual apparatus, the development of logic-philosophical schools, and the growth of interest in formalised methods of reasoning in the post-Soviet period. At the same time, the author does not deny the significance of intuitive thinking but considers it primarily as a source of heuristic ideas embedded within the logical system of knowledge. Thus, the author's approach shows how logical reason became a conscious object of philosophical reflection in the Kyrgyz scholarly tradition.

The concepts presented by Eastern philosophy reveal a difference in epistemological strategies compared with the Western tradition. In Indian logic, intuition and logic correlate as primary and derivative; in Japanese philosophy, as profound experience and its conceptual explication; in Kyrgyz thought, as a syncretic form of cultural knowledge. Unlike Western models oriented towards the formal structure of cognition, Eastern approaches include intuition as an integral part of existential experience and cultural self-identification.

Different philosophical traditions have interpreted the correlation between intuition and logical reason in different ways. In Western thought,

three models were identified: subordination (Descartes, 2008), coordination (Kant, 1781), and hierarchical inversion (Bergson, 1911), each of which formed the structure of cognition in its own way. Eastern approaches, by contrast, were oriented towards non-dual epistemologies in which intuition was considered the primary means of apprehending truth, and logic – a secondary instrument of interpretation. Indian, Japanese, and Kyrgyz philosophies demonstrated models in which intuition was integrated into the cultural, moral, and ontological structure of thought, emphasising its priority in the formation of holistic knowledge.

3.3 Comparison of epistemological and ontological approaches of the East and West

A comparison of Western and Eastern philosophical traditions by the parameters of intuition and logical reason makes it possible to identify not only differences in epistemological and ontological attitudes but also the features of the functional distribution of the roles of these cognitive mechanisms in the construction of philosophical knowledge. Such a comparative approach makes it possible to identify culturally conditioned forms of rationality and to assess the potential for integration in contemporary interdisciplinary and philosophical models of thinking.

The epistemological level shows how philosophical traditions determine the nature and sources of reliable knowledge. In Western thought, intuition is most often considered an initial but limited means, whereas the Eastern tradition accords it a deeper status (Table 1).

Table 1. Epistemological differences

Philosophical tradition	Approach to intuition	Role of logical reason
Western	Intuition – a means of apprehension limited by logical thinking (Descartes, 2008; Kant, 1781; Bergson, 1911)	The principal instrument of justification and construction of knowledge
Eastern	Intuition – an equivalent or priority means of cognition, especially in ethics and spirituality (Dharmakīrti, 2015; Nishida, 1990)	An auxiliary, conditional or derivative element in relation to intuition

Source: compiled by the author.

Western philosophy emphasises the priority of logical thinking as an instrument of analysis and systematisation of knowledge, whereas intuition is more often considered an auxiliary or initial stage of cognition. The Eastern tradition, by contrast, asserts intuition as a full or even primary means of apprehension – especially in the spiritual, ethical, and ontological spheres. This manifests the difference between the analytical approach of the West and the holistic, non-dual thinking of the East.

Ontological attitudes determine the representation of being and the structure of the subject. Western philosophy accentuates the distinction between subject and object, whereas Eastern thought strives for non-duality (Table 2).

Table 2. Ontological foundations

Philosophical tradition	Ontological model	Examples
Western	Dualism: subject-object, mind-body, logic-intuition	R. Descartes (2008) (dualism of body and mind), I. Kant (1781) (differentiation of forms of cognition)
Eastern	Wholeness: unity of being, self-awareness, interpenetration	K. Nishida (1990) (pure experience), Kyrgyz thought (ethical unity), Buddhism (non-duality)

Source: compiled by the author.

Thus, Eastern philosophy proceeds from representations of the holistic nature of reality and the inclusion of the subject within being, rather than the separation from the object of cognition. Unlike the Western tradition, which accentuates distance, analysis, and structuredness, Eastern thought strives for the experience of unity, harmony, and inner apprehension. This determines the priority of intuition as a form of contact with truth, whereas logic is regarded as its auxiliary or derivative instrument.

At the same time, within the Eastern tradition, the Kyrgyz philosophy demonstrates a number of specific features. Its ontology is focused not so much on metaphysical non-duality as on the ethical inclusion of the subject in the world, realised through moral categories and images. Epistemologically, Kyrgyz thought is based on intuitive-moral wisdom expressed in poetic, aphoristic, and symbolic forms, where truth is perceived through inner resonance with collective memory and the way of

life. This distinguishes it from more abstract Eastern models, such as Buddhist or Daoist epistemology, which rely on universal transcendental categories. The Kyrgyz tradition, while remaining part of the Eastern discourse, represents a culturally conditioned form of holistic knowledge based on intuition, ethics, and the imagistic structure of thinking (Asanaliev and Baigaziev, 2007).

Functional differences between intuition and logic determine how each tradition builds a system of cognition. The Western approach often reduces intuition to a starting point, whereas the Eastern approach considers it an all-embracing path (Table 3).

Table 3. Functions of intuition and logic

Philosophical tradition	Function of intuition	Function of logic
Western	Initial impulse or auxiliary means	Verification, systematisation and formulation of knowledge
Eastern	The true beginning and completion of the path of apprehension	Interpretation and accompaniment of inner experience

Source: compiled by the author.

The ethical and political dimensions demonstrate how philosophical approaches to reason and intuition form not only epistemological constructions but also real models of social order, moral orientations, and value practices. The attitude to intuition and logic in different traditions influences notions of justice, norms of behaviour, foundations of authority, and the role of the individual in society (Table 4).

Table 4. Ethics-political aspect

Philosophical tradition	Fundamentals of social philosophy	Examples
Western	Legal, rationally organised order	Legal system, rational state
Eastern	Intuitive-moral orientations and spiritual values	Theory of a pure state (Musabaev, 2024), sanats of Nurmoldo

Source: compiled by the author.

Whereas the Western tradition places emphasis on law, rational arguments, and formal institutions as the basis of social order, the Eastern is oriented towards inner morality, spiritual maturity, and the intuitive

regulation of behaviour. In such models, moral behaviour is determined not so much by external laws as by an inner sense of justice, conscience, and harmony with the world. This difference sets different trajectories for the formation of ethics-political systems and modes of social integration.

The question of the possibility of synthesising Western and Eastern philosophical approaches to intuition and logical reason acquires particular relevance in conditions of the rapid transformation of contemporary knowledge, where both analytical rigour and the depth of inner experience are in demand. The Western tradition offers a powerful toolkit of logical analysis, theory-building, formalisation of concepts, and argumentation. The Eastern draws attention to the wholeness of perception, the intuitive penetration into the essence of phenomena, non-dual thinking, and the moral self-organisation of the subject. These approaches developed independently for a long time, but in modern times, the mentioned approaches have become the basis for the search for a more integral model of thinking. The union of Western rationality and Eastern intuitive depth does not imply a simple mechanical combination of concepts, but requires the identification of functional compatibility. For example, logic may be used to systematise intuitive insights, and intuition, as a source of heuristic ideas and moral orientations not encompassed by pure rationality. In such an approach, logical reason does not negate intuition but acts within the bounds established by it, becoming an instrument of its explication. Intuition, in turn, is not isolated from analysis but gains the possibility of being articulated, transmitted, and critically comprehended.

The differences considered between Western and Eastern philosophical systems attest to the existence of two complementary types of thinking: the analytical, relying on logical sequence and objectivity, and the intuitive, expressing inner wholeness and moral orientation. The union of these models is possible based on the recognition of the multidimensionality of cognitive experience and the value of both rational and trans-rational forms of perception. Such a synthesis may contribute to the construction of a more complete and more universal philosophical picture of the human being and the world.

4. Discussion

The correlation between intuition and logical thinking has been considered both in classical philosophy and in contemporary cognitive, epistemological, and cultural studies. In the academic literature, attention

has focused on the features of intuitive knowledge, the structure of logical inference, the role of sensory and experiential components in cognition, as well as on the cultural and trans-civilisational aspects of thought. The works of contemporary researchers have made it possible to record stable trends in the interpretation of these categories, to identify new methodological approaches, and to expand the understanding of the functions within cognitive and philosophical systems.

Of particular significance was the study by A. Tamura (2023), which analysed the structure of the differences between the notions of *intuitus*, *intelligentia*, and *experientia* in R. Descartes. Contrary to the traditional interpretation of intuition as purely a priori and rational, A. Tamura identified the presence of empirically conditioned intuition, closely linked to the individual life experience of the subject. This made it possible to clarify that, within Western thought, intuition is not a homogeneous category but includes different levels and forms – from the rational a priori to the empirical-situational. Nevertheless, the results of this study advanced this position by recording that, in the Eastern philosophical tradition, intuition is understood as a universal, non-dual, and transcendental foundation of thought, rather than as a derivative of cognitive activity. J. Browning (2023) developed a similar theme by examining in I. Kant addresses the problem of the determinacy of intuition within the structure of transcendental cognition. The author established that Kantian intuition is not reducible to empirical perception but is organised according to the a priori forms of sensibility – space and time – which confer determinacy upon it and make possible the synthesis of experience. This complemented the results of the present work, which emphasised a coordination model of interaction between intuition and logic in Kant's system, in which neither form of cognition is dominant. Nevertheless, the study expanded this understanding by indicating that, in Eastern philosophy, apriority is constructed not as a structure of form but as the immediate experience of the unity of consciousness and being, indivisible into subject and object.

The work of T.-L. Yeung (2022), comparing the ideas of I. Kant, K. Nishida, and Mou, were particularly relevant in the context of an intercultural analysis of the notions of intellectual intuition. In the study, intuition was considered as a point of convergence of the metaphysical foundations of different traditions of thought, demonstrating that, despite differences in terminology and methodology, Western and Eastern

philosophies strive to express non-discursive knowledge as a source of genuine ontological clarity. This largely intersected with the conclusion of the present study concerning the non-dual nature of the Eastern approach. However, the comparison undertaken additionally made it possible to identify not only similarities in the conceptual foundations but also a fundamental difference in the functions: in the Western model, intuition serves the structuring of sensory experience, whereas in the Eastern one, it permeates the ontological foundation as well as ethical and spiritual practice.

The development of Buddhist epistemology in the interpretation of J. Taber (2022) confirmed the priority of the form of immediate perception (*pratyakṣa*) in the structure of cognition in A. Dharmakīrti. The author convincingly demonstrated that logical inference (*anumāna*) does not function as an autonomous source of knowledge but is integrated into the system as a derivative and instrumental structure operating within the bounds of truths already grasped intuitively. These positions proved conceptually consonant with the hierarchical inversion model identified in the study, where intuition determines the conditions of cognitive validity of logical judgment. However, the study supplemented this understanding by clarifying the limits of applicability of logical inference in Eastern systems: it does not possess a universal status, as in the Western tradition, but is limited to the function of secondary articulation of intuitively given transcendental contents.

The reflections of D. Neshet (2021), who interprets epistemic logic as a cognitive reflection of experiential contact with reality, emphasised the necessity of an inseparable link between logical reasoning and empirical perception. The author's approach was based on the recognition of experience as the fundamental premise of all knowledge and logical operation, which ensured the validity of rational constructions through the correlation with reality. This position largely accords with a number of Eastern concepts, where intuition is also closely connected with the experience of the world, but is distinguished by a deeper ontological scope. Whereas in the Western paradigm logic acts as the rational continuation of experience, in the Eastern tradition, intuition precedes and includes experience as a manifestation of being. Thus, the study clarified that logic and intuition occupy in these traditions not merely different cognitive positions but are embedded in opposing ontological foundations.

The study by M.H. Fischer (2023) on embodied cognition emphasised the key role of corporeality, environment, and practical context in the formation of cognitive mechanisms. According to this approach, thinking does not constitute an isolated mental operation but is realised through bodily interaction with the surrounding world, in which cognition is formed and rooted. This idea proved methodologically and substantively close to the Kyrgyz philosophical tradition, where intellectual and intuitive acts grow through the experience of everyday life, customs, and bodily participation in the world. Within the present study, this similarity made it possible to interpret intuition not only as a mental but also as a bodily-cultural experience, inseparably connected with action and context. This made it possible to reconceptualise intuition from a functional perspective as a form of active presence in the world.

M. Raoelison et al. (2021), in the empirical study of cognitive development, showed that even strictly logical inferences in childhood and adulthood are based on implicit intuitive processes. The work revealed the dependence of formal thinking on pre-rational structures functioning outside full awareness, which accords with the assertion of the profound role of intuition in cognitive architecture. These findings correlated with the position of the present study on the primacy of intuition in relation to logic. However, this philosophical study advanced the understanding of this relationship by indicating that, in Eastern traditions, intuition is regarded not only as a source but also as a norm – it forms the criteria for distinguishing truth, goodness, and reality, including the ontological and ethical validity of rational structures.

The work of M. Winstanley (2022) demonstrated that the psychological structure of reasoning is not static and universal but is formed depending on cognitive expectations, prior experience, and culturally mediated perceptual schemas. This made it possible to consider logical thinking as variable and adaptive, embedded in the specific context of reasoning. Within the present study, this perspective was further developed: it was shown that, in Eastern philosophy, logic does not act as a universal tool of analysis but functions as a derivative of intuitive and existential perception of the world. Unlike the Western model, where logic retains autonomy, in the Eastern system, it acquires significance only when rooted in spiritual-practical experience. This confirmed the cultural conditioning of the logical apparatus.

The study by H. Bronkhorst et al. (2020) showed that there is a significant divergence between the structure of formal logic and the real mechanisms of everyday thinking. The authors concluded that logical models constructed on strict rules of deduction are insufficient to explain cognitive processes occurring in the natural environment. An adaptation of logic to the cultural-situational context is necessary, allowing the consideration of factors of intuitive decision-making and the socio-moral conditioning of judgements. This approach proved especially significant in light of the analysis of the Kyrgyz philosophical tradition, in which logical thinking is not abstracted from practice but embedded in a system of moral coordinates. The study confirmed that logic and intuition in such a model are not opposed but act as complementary mechanisms of culturally conditioned cognition.

The aspect of symbolic logic, recorded in the poetic and ethically charged texts of Kyrgyz philosophy, manifested itself particularly vividly in the analysis of the sanats of Nurmoldo, where thought is expressed through metaphor, aphoristic form, and imagistic structure. From this point of view, the work of H. Schmidtke (2021), devoted to the logic of context, proved highly relevant. The author proposed an approach according to which logical reasoning does not necessarily follow linear or universal rules, but may be constructed on variable meanings and associative transitions characteristic of non-local thinking. Such a model proved consonant with those forms of knowledge that are formed outside formal logical-semantic structures yet possess internal coherence – it is precisely this kind of logic that the texts of Nurmoldo possess, where logical orderliness is manifested through moral-semantic coherence. This confirmed the conclusion that intuitive knowledge can have a logical form different from classical structures and requires a rethinking of the bounds of rationality in philosophical analysis.

An important confirmation of the thesis of the present study regarding the possibility of synthesising intuition and logic was provided by the conclusions of B. Santangelo and M. Kryjevskaja (2023). Within cognitive psychology, the authors identified the necessity of integrating intuitive and rational mechanisms of thinking to achieve high cognitive efficiency. This accorded with how, in the present study, the potential for uniting Western analytical rigour with Eastern holistic intuition was described. Not only was the compatibility of these approaches emphasised,

but also the possibility of creating a new model of thinking based on the mutual support of cognitive strategies.

Taken together, the studies considered confirmed the relevance of the theme of the interaction of intuition and logic, both from the philosophical and from the cognitive perspective. The present study made it possible not only to systematise various approaches but also to offer a structural comparison on the basis of epistemological, ontological, and ethics-political criteria, clarifying the limits of applicability of logical and intuitive thinking in a trans-philosophical context.

5. Conclusions

In the course of the study, it was established that the categories of intuition and logical reason performed fundamentally different functions within the Western and Eastern philosophical traditions. Intuition in the Western context was considered predominantly as a form of immediate apprehension, serving either as a starting point for subsequent rational analysis or as a means of going beyond formal logic in the pursuit of non-discursive knowledge. Logical reason in this case performed the function of systematisation, deduction, and verification, ensuring the justification and structure of knowledge.

It was revealed that, within the Western model, an approach prevailed in which intuition and logic stood in a hierarchical or coordinated relationship, but with the dominant role of logical structure as a universal instrument of philosophical thinking. Knowledge was conceived as the result of the cognitive processing of sensory or intuitive material subject to rational reflection.

In contrast, in the Eastern tradition, intuition was understood as an independent and complete mode of cognition, associated with holistic experience, moral discernment, and a non-dual perception of being. Logical reason, although acknowledged, was interpreted predominantly as a derivative and limited mechanism, admissible within the bounds of an already given intuitive whole. Such an approach proceeded from the impossibility of a fully rational description of experience connected with spiritual depth, ethical intuition, and the ontological inclusion of the subject within the structure of reality.

A comparative analysis made it possible to identify systemic differences in the interpretation of intuition and logic along four lines:

1. In the epistemological aspect, the Western tradition emphasised formalised rationality, whereas the Eastern – intuitive immediacy as the basis of reliability. Thus, intuition in Eastern thought acted not as auxiliary but as the determining cognitive instance.

2. In the ontological aspect, the difference consisted in the opposition between dualism and wholeness.

3. In the functional aspect, logic in the Western system acted as a means of structuring, whereas in the Eastern – as an instrument for the explication of already lived knowledge.

4. In the ethics-political aspect, differences were identified between a normative-legal order grounded in logical argumentation and a moral regulation of behaviour connected with intuitive evaluation and cultural tradition. Eastern, and especially Kyrgyz, concepts rely on intuitive-moral orientations, where moral behaviour is determined by an inner sense of justice, conscience, and the proportionality of cultural tradition.

Thus, the categories of intuition and logical reason appear not as universal and unchangeable forms of thinking, but as cognitively paradigmatic constructs determined by culture and philosophy. A comparison of Western analytical rationality and Eastern intuitive depth makes it possible not only to delineate the boundaries of traditional epistemological systems, but also to indicate prospects for the mutual complementarity.

A limitation of the present study lies in its focus on theoretical texts and philosophical concepts, without recourse to empirical data or interdisciplinary interpretations, which may require further expansion within the framework of cultural or cognitive analysis. A promising direction for further research may be the analysis of the interaction of intuition and logical reason in applied fields – such as pedagogy, the ethics of artificial intelligence, and intercultural communication – with an emphasis on the transformation of cognitive models under conditions of globalisation.

References

- ASANALIEV, K., BAIGAZIEV, S. 2007. *Kyrgyz Literature: Textbook for 10th Grade of Secondary Schools*. Bishkek: Bilim kutu.
<https://new.bizdin.kg/media/books/Kyrgyz-adabiiaty-10-klass.pdf>.
- ASANOVA, U., Abdurakhmanova, A. 2024. What ultimate truth is hidden beyond the symbolic Code of cultures (On the example of the Kyrgyz culture). *Journal of*

- Research in Values and Spirituality*, 58(1), 58-81.
<http://doi.org/10.71210/mjrvs.6.a.3>.
- BERGSON, H. 1911. *Creative Evolution*. New York: Camelot Press.
<https://www.gutenberg.org/files/26163/26163-h/26163-h.htm>.
- BRONKHORST, H., ROORDA, G., SUHRE, C., GOEDHART, M. 2020. Logical reasoning in formal and everyday reasoning tasks. *International Journal of Science and Mathematics Education*, 18, 1673-1694. <https://doi.org/10.1007/s10763-019-10039-8>.
- BROWNING, J. 2023. Kant and the determinacy of intuition. *European Journal of Philosophy*, 31(1), 65-79. <https://doi.org/10.1111/ejop.12764>.
- DESCARTES, R. 2008. *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*. New York: Oxford University Press.
https://personal.lse.ac.uk/ROBERT49/teaching/ph103/pdf/Descartes_1641Meditations.pdf.
- DHARMAKĪRTI, A. 2015. Pramanavartika. <https://www.sangye.it/altr/?p=7077>.
- ELLERTON, P. 2022. On critical thinking and content knowledge: A critique of the assumptions of cognitive load theory. *Thinking Skills and Creativity*, 43, 100975. <https://doi.org/10.1016/j.tsc.2021.100975>.
- FISCHER, M.H. 2023. The embodied cognition approach: Principles and research questions. In: A. Felisatti, M.H. Fischer (Eds.), *Experimental Methods in Embodied Cognition: How Cognitive Psychologists Approach Embodiment* (pp. 3-18). London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003290698>.
- GHASEMI, O., HANDLEY, S., HOWARTH, S., NEWMAN, I.R., THOMPSON, V.A. 2022. Logical intuition is not really about logic. *Journal of Experimental Psychology: General*, 151(9), 2009-2028. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/xge0001179>.
- GOVERNATORI, G., ROTOLO, A., SARTOR, G. 2021. Logic and the law: philosophical foundations, deontics, and defeasible reasoning. In: D. Gabbay, J. Horty, X. Parent, R. van de Meyden, L. van den Torre (Eds.), *Handbook of Deontic Logic and Normative Reasoning* (pp. 657-764). Atlanta: College Publications. <https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/PHILOSOPHY848/Handbook%20of%20Deontic%20Logic%20II.pdf>.
- JUNG, C.G., HULL, R.F.C., BAYNES, H.G. 2023. The type problem in modern philosophy. In: *Collected Works of CG Jung: The First Complete English Edition of the Works of C.G. Jung*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781032652047>.
- KAKEEV, A.Ch. 2012. *History of Philosophy in Kyrgyzstan*. Bishkek: KRSU Publishing House.
https://www.scribd.com/document/692362441/4477?utm_source.
- KANT, I. 1781. *Critique of Pure Reason*. <https://www.gutenberg.org/files/4280/4280-h/4280-h.htm>.

- KOCHKUNOV, A. 2024. Religious identity in the context of present-day ritual culture of the Kyrgyz people. *Ethnographic Review*, 4, 140-160. <https://doi.org/10.31857/s0869541524040089>.
- KOICHUMANOVA, G.K. 2020. Philosophical ideas in the Kyrgyz poets works. *Alatoo Academic Studies*, 3, 218-225. <https://doi.org/10.17015/aas.2020.203.25>.
- KONURBAEV, T., Dzhumalieva, Z., Kozhogeldieva, K. 2022. The history of the development of psychological science in Kyrgyzstan. *The Herald of KSUCTA*, 76(2), 698-708. https://www.researchgate.net/publication/360917237_THE_HISTORY_OF_THE_DEVELOPMENT_OF_PSYCHOLOGICAL_SCIENCE_IN_KYRGYZSTAN.
- MOORE, C.A. 1951. *Essays in East-West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*. Honolulu: University of Hawaii Press. https://ignca.gov.in/Asi_data/44278.pdf.
- MUKASHEVA, R.M. 2021. Observance of national traditions as a factor of preservation of Kyrgyz identity. *Ethnic Culture*, 3(4), 46-49. <https://doi.org/10.31483/r-100680>.
- MUKASOV, S.M. 1999. *Traditions of Social and Philosophical Thought in the Spiritual Culture of the Kyrgyz People*. Bishkek: Ilim. https://books.google.com.ua/books/about/%D0%A2%D1%80%D0%B0%D0%B4%D0%B8%D1%86%D0%B8%D0%B8_%D1%81%D0%BE%D1%86%D0%B8%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%BE_%D1%84%D0%B8.html?id=gflvAA_AAMAAJ&redir_esc=y.
- MUSABAEV, M. 2024. Theory of a Pure State. <https://www.koob.ru/musabayevev/theory>.
- NES, A., SUNDBERG, K., WATZL, S. 2023. The perception/cognition distinction. *Inquiry*, 66(2), 165-195. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2021.1926317>.
- NESHER, D. 2021. Epistemic logic: All knowledge is based on our experience, and epistemic logic is the cognitive representation of our experiential confrontation in reality. *Semiotica*, 2021(238), 153-179. <https://doi.org/10.1515/sem-2019-0026>.
- NISHIDA, K. 1990. *An Inquiry into the Good*. New Haven: Yale University Press. <https://archive.org/details/inquiryintogood0000nish>.
- PEREGRIN, J., SVOBODA, V. 2023. Establishing logical forms: What is assigned to what, how and why. *Logic and Logical Philosophy*, 32(3), 421-442. <https://doi.org/10.12775/lfp.2023.008>.
- RAOELISON, M., Boissin, E., Borst, G., De Neys, W. 2021. From slow to fast logic: The development of logical intuitions. *Thinking & Reasoning*, 27(4), 599-622. <https://doi.org/10.1080/13546783.2021.1885488>.
- SANTANGELO, B., Kryjevskaja, M. 2023. Intuition and reasoning: What can we learn from cognitive psychology? *Physics Teacher*, 61(7), 564-567. <https://doi.org/10.1119/5.0087394>.

- SCHMIDTKE, H. 2021. Reasoning and learning with context logic. *Journal of Reliable Intelligent Environments*, 7, 171-185. <https://doi.org/10.1007/s40860-020-00121-2>.
- SELLKE, A. 2024. *The Role of Intuition in Moral Epistemology*. Fort Worth: Texas Christian University. <https://repository.tcu.edu/server/api/core/bitstreams/605e7f15-55e7-475e-b0fc-41afadd68e4b/content>.
- SIDDIQOV, I.B. 2022. Mutual synthesis of medieval islam gnoseology and theology. *European Journal of Research Development and Sustainability*, 3(2), 117-121. <https://scholarzest.com/index.php/ejrd/article/view/1881>.
- TABER, J. 2022. Dharmakīrti: Philosopher and defender of the faith. In: W. Edelglass, R.-J. Harter, S. McClintock (Eds.), *The Routledge Handbook of Indian Buddhist Philosophy* (pp. 303-321). London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351030908>.
- TAMURA, A. 2023. The role of experience in Descartes' metaphysics: Analyzing the difference between intuitus, intelligentia and experientia. *Hungarian philosophical Review*, 67(2), 179-195. <https://philpapers.org/rec/TAMTRO-9>.
- UMIRZAKOVA, L.A., AYKENOVA, R.A., SEIFULLINA, G.R. 2024. Mythological thinking in the cognitive system. *Bulletin of the Karaganda University History. Philosophy Series*, 29(3(115)), 434-445. <https://doi.org/10.31489/2024hph3/434-445>.
- WINSTANLEY, M. 2022. Modelling the psychological structure of reasoning. *European Journal for Philosophy of Science*, 12. <https://doi.org/10.1007/s13194-022-00449-x>.
- YEUNG, T.-L. 2022. Kant, Nishida, and Mou on intellectual intuition: A transcultural comparison. *Closed*, 27, 107-120. https://doi.org/10.51081/kyushin.027_107.

Recenzie

Marin Bălan, *Cum să faci filosofie cu copiii?*, București, Editura Eikon, 2023, 281 p.

În anul 2013, Ministerul Educației Naționale a introdus Filosofia pentru copii ca disciplină opțională pentru clasele a III-a și a IV-a, în cadrul curriculumului la decizia școlii. De atunci, însă, s-au făcut prea puține progrese în sensul adoptării acesteia în școlile din România, ai căror elevi continuă să îi ignore până și numele. Asta în vreme ce în Statele Unite, Europa Occidentală, Canada și chiar unele state din America Latină ea reprezintă o practică educațională curentă și foarte apreciată.

Cauzele acestei stări de fapt sunt mai multe. În primul rând, nu există profesori pentru predarea acestei noi discipline. Aceștia ar trebui să fie absolvenți ai unui program de studii de filosofie, căci dezbaterile copiilor pe teme filosofice nu pot fi coordonate eficient de către nefilosofi. În al doilea rând, chiar și filosofii au nevoie de o pregătire specială pentru a putea să practice filosofia împreună cu copiii și în scopul educării acestora. Or, în facultățile noastre care pregătesc filosofi, cursurile de filosofie pentru copii sunt aproape inexistente, pentru că filosoful român profesionist nu s-a preocupat până acum de acest domeniu distinct al filosofiei. Prin urmare, în ciuda existenței unei Programe școlare, nu există un manual semnat de specialiști români, iar traducerile în această direcție sunt sporadice, parțiale, incapabile să ofere o viziune de ansamblu sau suficiente instrumente de lucru.

Lucrarea scrisă de Marin Bălan, conferențiar la Facultatea de Filosofie a Universității din București, vine să umple într-o oarecare măsură această nevoie acută a societății. Fără să fie neapărat un manual la dispoziția profesorilor ce s-ar încumeta să practice filosofia pentru copii la ciclul primar, călăuzindu-i pas cu pas în această întreprindere temerară, lucrarea are marele merit de a le oferi, totuși, liniile directoare esențiale pentru ca ea să se desfășoare într-un mod corect, nedistorsionat. Mai mult decât atât, Marin Bălan se ocupă și de fundamentele teoretice ale filosofiei pentru copiii, dar și de istoria acesteia, astfel încât cartea sa ne oferă o privire de ansamblu, sintetică și extrem de revelatoare a ceea ce înseamnă filosofia pentru copii.

Deși în țara noastră există de ceva vreme unele preocupări practice în această direcție, ele s-au soldat cu foarte puține articole publicate, astfel

încât lucrarea de față este prima de anvergură care se ocupă de filosofia pentru copii și este semnată de un specialist român. De aceea, pe drept cuvânt, autorul a simțit nevoia să realizeze, prin intermediul ei, un fel de ghid al domeniului, suficient de cuprinzător, dar, în același timp, esențializat la maxim, în care problematica este expusă în mod clar, metodic și riguros, în virtutea unei certe coerențe interne.

Trebuie neapărat spus că acest rezultat remarcabil a fost obținut de Marin Bălan nu doar în urma unui studiu teoretic intens, ci și a unor ani buni de lucru efectiv cu copiii în cadrul a diverse programe, ateliere, școli de vară organizate deopotrivă în România și în Republica Moldova, efectuate atât față în față cât și online. Totodată, în virtutea experienței sale teoretice și practice, autorul acestei cărți a ținut cursuri de formare continuă și dezvoltare profesională pentru profesorii din învățământul primar, centrate pe filosofia pentru copii. De altfel, însuși titlul lucrării, *Cum să faci filosofie cu copiii?*, arată faptul că scopul acesteia este, în ultimă instanță, unul eminentemente practic, formator, atât pentru profesori cât și pentru elevi.

În ceea ce privește structura lucrării, aceasta are nouă capitole, de mărimi modice, împărțite în subcapitole foarte bine reliefate, precedate de o „Introducere” și urmate de câteva considerații finale.

În primul capitol, autorul face o incursiune în întreaga istorie a filosofiei, începând cu pythagoreii până la Karl Jaspers, evidențiind pozițiile diverșilor filosofi privind posibilitatea unei educații a copiilor prin utilizarea tematicii și a metodelor filosofiei. Punctele de vedere exprimate de către aceștia se situează între două extreme, cea reprezentată de Aristotel – potrivit căruia un tânăr nu ar putea fi vreodată filosof, din cauză că nu are experiența de viață necesară pentru asta – și Epicur, care afirmă că nimeni nu poate fi nici prea tânăr, nici prea bătrân pentru a se îndeletnici cu filosofia.

Interesant, dar deloc surprinzător, este că „momentul zero” al acestei preocupări pentru educația copiilor în spiritul filosofiei este identificat într-o scrisoare a unei femei-filosof pythagoreice, Theano II (sec. al VI-lea î.Hr.), care se exprima împotriva răsfățului acestora și a luxului, pledând pentru călirea caracterului prin obișnuirea lor cu toate greutățile vieții. (pp. 22-23) La celălalt „capăt al istoriei”, Jaspers, adept al poziției lui Epicur, îi aduce, în plus, o justificare de principiu: în virtutea faptului de a fi om, orice individ este capabil să filosofeze, lucru demonstrat de profunzimea întrebărilor pe care (și) le pun copiii și care conturează o filosofie specifică acestora. (pp. 50-52)

În cel de al doilea capitol autorul își propune să răspundă la întrebarea dacă este, într-adevăr, posibil ca niște copii să facă filosofie, iar răspunsul vine în lumina distincției dintre filosofia „studiată” – care este, de regulă, apanajul filosofului profesionist, cel care deține cunoștințe elaborate și mănuieste concepte complexe – și filosofia „practicată” – ca exercițiu de reflecție asupra unor probleme existențiale –, aceasta din urmă fiind accesibilă copiilor, deoarece ei ar fi, prin însăși structura lor, niște „filosofi naturali”. O altă distincție pe care autorul o discută tot în acest capitol este aceea dintre „filosofie pentru copii” (P4C) și „filosofie cu copii” (PwC), oferindu-ne, în acest sens, poziția creatorului filosofiei pentru copii, Matthew Lipman:

„Ceea ce se numește «Filosofie pentru copii» reprezintă un efort de dezvoltare a filosofiei, astfel încât să funcționeze ca un fel de educație. Devine o educație care folosește filosofia pentru a angaja mintea copilului, pentru a încerca să satisfacă foamea de sens a copilului. Filosofia *cu* copii s-a dezvoltat ca o mică ramură a Filosofiei *pentru* copii, în sensul că filosofia *cu* copii folosește discuția despre ideile filosofice, dar nu prin povestiri special scrise pentru copii. *Filosofia cu copii își propune să dezvolte copiii ca tineri filosofi. Filosofia pentru copii își propune să ajute copiii să folosească filosofia astfel încât să învețe mai bine la toate disciplinele din curriculum.*” (pp. 59-60)

Sintetizând aceste idei, autorul ne spune că filosofia cu copiii urmărește să le creeze acestora abilități filosofice, în vreme ce filosofia pentru copii are drept scop să îi educe ca cetățeni, ceea ce este un obiectiv mult mai general și mai ambițios, ce implică reformarea întregului sistem de învățământ din punctul de vedere al metodelor de predare, care, luând drept model practica filosofiei pentru copii, trebuie să le formeze copiilor tipul de gândire critică, imaginativă, responsabilă și rezonabilă, compatibil cu societatea democratică actuală.

Evident că cele două tipuri de filosofie dedicate copiilor nu sunt deloc incompatibile, ci complementare, de aceea sintagmele de mai sus sunt, până la un punct, interșanjabile, iar cele mai potrivite să le desemneze pe amândouă împreună sunt formulele: „filosofia pentru/cu copii”, folosită, de altfel, în mai multe țări, sau „filosofia cu/pentru copii”, preferată de autor.

O schimbare radicală în cadrul noii practici educaționale, abordată în cel de al treilea capitol, este transformarea clasei – cu elevi care, în mod tradițional, primesc informații de-a gata, pe care sunt apoi obligați să le asimileze și să le reproducă – într-o „comunitate de cercetare”. Aceasta, concepută după modelul comunității oamenilor de știință, le oferă copiilor

posibilitatea ca, prin dialog și colaborare între toți membrii, inclusiv profesorul, să exploreze diverse situații problematice, de interes comun, care să-i determine să gândească autonom, să-și argumenteze punctele de vedere, să fie atenți și deschiși la pozițiile teoretice avansate de interlocutori, capabili să-și revizuiască opiniile în lumina unor noi date sau argumente raționale.

Pentru a ajunge la asemenea performanțe este, însă, nevoie ca desfășurarea unei „sesiuni” (nu lecții) de filosofie cu/pentru copii, să folosească o metodă specială care, potrivit lui Lipman, are cinci etape: citirea textului, punerea întrebărilor, consolidarea comunității (dezbateră diverselor opinii), utilizarea exercițiilor și planurilor de discuții (în vederea întăririi abilităților cognitive și îmbunătățirii formării conceptelor), încurajarea răspunsurilor ulterioare (adică, după ce s-a încheiat sesiunea, copiii să continue să își pună întrebări și să încerce să ajungă la propriile răspunsuri).

În următorul capitol, al patrulea, ni se prezintă motivele pentru care Matthew Lipman, profesor de logică la Columbia University, în Statele Unite, a ajuns să conceapă, în 1969, acest nou program educațional, bazat pe filosofie, care a revoluționat pedagogia, precum și felul în care el l-a dezvoltat de-a lungul următoarelor decenii, împreună cu mai mulți colaboratori. Totodată, ni se rezumă cele opt romane pe care Lipman le-a scris pentru copiii din școala generală și gimnaziu, și care constituie nucleul textelor recomandate de el pentru a fi citite în cadrul sesiunilor de filosofie pentru copii. Desigur că paleta acestor texte este mult mai largă, iar ele pot fi găsite în literatura pentru copii, dar și în mituri.

Ceea ce trebuie menționat este faptul că elevii, încă de la cele mai fragede vârste, sunt capabili să înțeleagă și să discute, la nivelul lor, teme nu doar de etică (bine, rău, corect, drept, prietenie, responsabilitate), ci și de ontologie și gnoseologie, referitoare nu doar la lume, ci și, de exemplu, la identitatea personală, putând să reflecteze asupra unor concepte profunde precum timpul, spațiul, mișcarea, sinele, să își pună problema proprietăților accidentale sau esențiale ale lucrurilor, a raporturilor dintre ele și clasele și genurile în care acestea se integrează, dar și a structurilor sociale, sau a tipurilor de guvernare. În plus, sensibilitatea lor este mult mai acută față de toate aspectele profunde ale existenței, tratate de regulă de filosofi, pentru că ei, datorită lipsei de experiență, au intactă capacitatea de a se mira în raport cu ceea ce îi înconjoară.

Cel de al cincilea capitol este dedicat tipului de gândire pe care filosofia cu și pentru copii își propune să îl dezvolte la aceștia. Este vorba de o gândire complexă, multistratificată, care are trei dimensiuni esențiale: gândirea critică, gândirea creativă și gândirea grijulie. Autorul se ocupă pe larg de fiecare dintre ele, arătându-le specificul și evidențiindu-le importanța. Astfel, din perspectiva lui Lipman, „gândirea critică este cea gândire corectă și responsabilă care facilitează o bună judecată, deoarece se bazează pe criterii, se auto-corectează și este sensibilă la context” (p. 117).

În ceea ce privește gândirea creativă, ea se caracterizează prin „originalitate, independență, expresivitate, noutate și maieutică” (p. 126), fiind esențială în orice domeniu, nu doar în artă. În sfârșit, gândirea grijulie este una empatică, o „gândire care ține cont de dimensiunile afective și relaționale” (p. 133). Dar numai împreună acestea îi vor permite educatorului să își atingă scopul general, adică formarea unor viitori cetățeni dotați cu o gândire rezonabilă, capabili să dialogheze în mod autentic și să evite conflictele, fiindcă doar aceștia vor reuși să impună în societate o democrație cu adevărat funcțională.

Capitolul al șaselea evidențiază faptul că în noul mod de a face filosofie/educație cu copiii rolul profesorului este radical altul decât cel al profesorului tradițional. Asta înseamnă că el nu mai pretinde să fie trasmițătorul de cunoștințe și deținătorul infailibil al unor adevăruri clare, date o dată pentru totdeauna. Deoarece obiectivul este ca elevii să ajungă în situația de a desfășura o cunoaștere de tip euristic, să-și formeze capacitatea de a realiza un demers de cercetare autonom, corect și viabil, dezvoltându-și propriile tehnici de gândire, profesorul nu intenționează să fie decât un „facilitator” tocmai în acest sens pentru aceștia. De aceea, în cadrul comunității de cercetare el se află pe picior de egalitate cu toți elevii, având același același statut ca și ei, cercetând împreună cu ei. Așadar, din punctul de vedere al conținutului, el trebuie să fie neutru, pentru a nu-i inhiba pe copii.

Chiar dacă tot profesorul este cel care conduce (discret) dezbateră, sarcina sa este să aibă grijă ca evoluția acesteia să respecte exigențele deja evidențiate, ghidându-i cu tact pe copiii să rămână la întrebările filosofice, să se asculte unii pe alții, să reflecteze într-o manieră rațională, să caute argumente pro și contra unei poziții sau alteia. În niciun caz el nu trebuie să monopolizeze discuția, să dea de înțeles că știe rezolvarea problemei, să-i orienteze pe elevi către un anumit punct de vedere, să-și manifeste o preferință, să pună întrebări cu răspuns implicit, sau să țină prelegeri

despre concepte filosofice. Dar, da, el trebuie să aibă o formație filosofică, fiindcă numai astfel va fi capabil să facă diferența între ceea ce este filosofic și ce nu în cadrul dezbaterilor – însă la fel de importantă este și pregătirea sa pedagogică.

Una dintre sarcinile facilitatorului este să-i stimuleze pe copii să formuleze întrebări filosofice, iar lucrul acesta nu este deloc ușor, căci mai întâi el trebuie să știe să le recunoască. Această chestiune este abordată în cel de al șaptelea capitol al lucrării, în care se analizează diverse tipuri de întrebări: obișnuite, de cercetare și retorice, întrebări închise și deschise. Spre deosebire de toate acestea, autorul, urmându-i pe Michel Sasseville și Mathieu Gagnon (*Penser ensemble à l'école...*) ne spune că o întrebare filosofică trebuie

„(1) să fie **centrală**, ceea ce înseamnă că întrebarea are legătură cu «un concept central din experiența noastră umană» – aceasta o face să fie întrebare fundamentală pentru noi; (2) să fie **comună**, adică întrebarea se referă la «o experiență comună tuturor ființelor umane», fiind deci o întrebare pe care toată lumea și-o pune, independent de context și epocă; (3) să aibă răspuns **contestabil**, neavând un singur răspuns, ci mai multe răspunsuri care se pretează să fie reexamine și chestionate, fiind deci o întrebare deschisă.” (p. 183)

Pentru a-i ajuta pe profesori, dar și pe elevi să recunoască mai ușor întrebările filosofice, specialiștii au construit un „cuadrant al întrebărilor”, adică o schemă de clasificare a tipurilor de întrebări posibile pornind de la un text, dispuse în așa fel pe axa orizontală și cea verticală, astfel încât să formeze patru cadrane, iar întrebările filosofice sunt plasate în cadranul care cuprinde întrebări intelectuale deschise. Autorul ne prezintă cuadrantul în mai multe variante, subliniind faptul că denumirea fiecărui tip de întrebări poate fi adaptată în funcție de vârsta elevilor.

Capitolul al optulea abordează tema experimentului de gândire, care, dincolo de faptul că este întâlnit în numeroase scrieri ale filosofilor, se dovedește a fi un instrument foarte util pentru atingerea scopurilor didactice nu numai, dar mai ales în cadrul filosofiei pentru copii. Experimentul de gândire îi stimulează pe elevi să își imagineze situații inedite, mai mult sau mai puțin probabile, chiar imposibile, pentru a testa diverse teorii și a descoperi aspecte reale, până atunci nevăzute, ale lumii.

Pentru a ilustra virtuțile educative ale acestei metode, autorul ne prezintă două exemple: povestea, relatată de Plutarh în sec. I î.Hr., a Corabiei lui Tezeu, căreia, pe parcursul a câtorva sute de ani, i s-au înlocuit

toate componentele esențiale – și care facilitează întrebarea despre identitatea de sine; povestea, și mai veche, a inelului lui Gyges, întâlnită în *Republica* lui Platon – care pune problema testării limitelor noastre morale, căci Gyges, posedând un inel care-l făcea invizibil, a făcut multe lucruri rele fără să fie pedepsit. În special acest din urmă mit s-a bucurat de mai multe variante realizate de specialiști pentru a fi folosite în diverse sesiuni de filosofie pentru copii.

În sfârșit, ultimul capitol, al nouălea, evidențiază virtuțile dilemelor morale puse în slujba aceluiași scop educațional. Autorul ne atrage, totuși, atenția că nu trebuie să punem semnul egalității între dilema morală și conflictul moral, căci, în vreme ce ultimul „este acea situație în care o persoană se confruntă cu obligația morală de a face A și respectă obligația morală de a face B” (p. 228), prima „este acea situație în care o persoană ar trebui să facă A și B, dar nu poate face și A și B, ceea ce o obligă să aleagă între una sau alta, deci să nu-și îndeplinească una dintre cele două obligații ale sale” (pp. 228-229).

O astfel de dilemă este prezentată de Jean-Paul Sartre în lucrarea *Existențialismul este un umanism*, vorbind despre tânărul care, în timpul celui de al Doilea Război Mondial, în vreme ce Franța era sub ocupație germană, trebuia să aleagă între devotamentul filial – care-i spunea să rămână lângă mama lui, pentru care el era singura rațiune de a trăi – și datoria față de partid, care îl îndemna să plece în Anglia, pentru a lupta alături de Forțele Franceze Libere. Este clar aici că nimic experiența sa anterioară nu îl putea ajuta să decidă fără regret într-un sens sau în altul, ceea ce crea premisele restructurării modelului de moralitate pe care îl acredita până atunci. (p. 232)

Așadar, dilemele îi învață pe copii nu numai că nu există întotdeauna situații cu rezolvări unice, ci și că, uneori, indiferent de alegere, există în ea aspecte indezirabile, ceea ce le lărgeste orizontul, le dezvoltă abilitățile cognitive, capacitatea de judecare, îi face mai maleabili, mai atenți la ceilalți, la valorile și nevoile lor specifice, mai dispuși să comunice și să empatizeze cu aceștia, conștienți de posibilitatea schimbării perspectivei morale, fără să-i lase pradă relativismului moral.

În ultima parte a capitolului, autorul punctează faptul că noul model educațional promovat de filosofia pentru copii contrazice teoria judecății morale la copii a lui Jean Piaget și pe cea a dezvoltării morale în general, a lui Laurence Kohlberg, care prioritizează activitatea de cunoaștere, considerând raționamentul moral drept bază a dezvoltării morale a

individului. Or, distingând cercetarea etică de educația morală, dar subliniind că în practica filosofiei pentru copii ele sunt interconectate și se potențează reciproc, Lipman și colaboratorii săi au demonstrat că, pe de o parte, indiferent de vârstă, copiii sunt capabili de reflecții morale profunde, chiar în condițiile în care capacitățile lor cognitive nu au atins anumite niveluri de dezvoltare, iar, pe de altă parte, cercetarea etică nu înseamnă doar simplă cunoaștere, ci implică întotdeauna și aspecte morale.

Fără să tragă niște concluzii formale, cartea se încheie printr-o întrebare, pe care cititorul are sarcina să o califice drept retorică, sau, poate, una intelectuală deschisă: „Mirarea – un aliat al educației?” (p. 250).

Indiferent de răspuns, orice cititor cât de cât avizat va recunoaște importanța acestei lucrări în peisajul practicii filosofice românești, și să sperăm că ea va contribui la intensificarea eforturilor de implementare reală a filosofiei pentru/cu copii în școlile din România.

(Adriana Neacșu, University of Craiova)

AUTHORS/CONTRIBUTORS

Anton ADĂMUȚ

"Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi
11, Carol I Boulevard, Iași, Romania
<https://www.uaic.ro/>; antonadamut@yahoo.com;

Darius BOROVIĆ

West University of Timișoara
300223, 4 Bd. Vasile Pârvan, Timișoara, Romania
<https://fpse.uvt.ro/> ; darius.borovic@e-uvt.ro ;

Miguel LÓPEZ-ASTORGA

Instituto de Estudios Humanísticos,
Universidad de Talca. Av. Lircay s/n, 3460000 Talca, Chile
<https://www.otalca.cl/> ; milopez@otalca.cl;

Laura Mihaela MANCĂ-PĂTRAȘCU

„Ștefan cel Mare” University of Suceava
13 University Street, 720229 Suceava, Romania
<https://usv.ro/>; laura.mihaela.patrascu@gmail.com;

Adriana NEACȘU

University of Craiova
13 A. I. Cuza Street 200585, Craiova, Romania
<http://www.ucv.ro/>; neacsuelvira2@gmail.com;

Adrian NIȚĂ

"Constantin Rădulescu-Motru" Institute of Philosophy and Psychology
University "Ștefan cel Mare" Suceava
720229, 13 University Str., Suceava, Romania
<https://www.institutuldefilosofie.ro/news.php>;
<https://usv.ro/> ; adriannita2010@gmail.com;

Ionuț RĂDUICĂ

University of Craiova
13 A. I. Cuza Street 200585, Craiova, Romania
<http://www.ucv.ro/>; ionutraduica@yahoo.de ;

Rakhat SATYBALDIEVA

I.K. Akhunbaev Kyrgyz State Medical Academy
720020, 92 Akhunbaev Str., Bishkek, Kyrgyz Republic
<https://www.kgma.kg/en>; rakhatsatybaldieva@gmail.com ;

Oleksandr STAROSTA

Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University
46000, 2 Maksyma Kryvonosa Str., Ternopil, Ternopil Oblast, Ukraine
<https://tnpu.edu.ua/>; oleksandr.starosta@tnpu.edu.ua ;

Cristina URSU

State University of Moldova
60 Alexei Mateevici Str., MD-2009, Republic of Moldova
<https://usm.md/> ; ursu.cristina1@usm.md;

CONTENTS

Darius BOROVIC, <i>Parmenides and the Limits of Thought: the Foundation of Western Ontology between Being and Non-Being</i>	5
Anton ADĂMUȚ, <i>Research on the Demotic "Sakkas"</i>	25
Adriana NEACȘU, <i>The Chaldean Oracles in Proclus' Commentary on Alcibiades I</i>	57
Laura Mihaela MANCĂ-PĂTRAȘCU, <i>Tolerance in Modernity: the Plasticity of the Limits of Coexistence and Responsible Freedom</i>	79
Adrian NIȚĂ, <i>Schopenhauer's Idea of the World</i>	106
Oleksandr STAROSTA, <i>Volodymyr Samiilenko's Philosophy of Language: National, Artistic, and Universal Dimensions</i>	116
Ionuț RĂDUICĂ, <i>The Problem of Determinism in Robert C. Solomon's Theory of Emotions and Feelings</i>	126
Cristina URȘU, <i>What Do We See When We See the Vitruvian Man from Behind?</i>	137
Miguel LÓPEZ-ASTORGA, <i>Indian Logic, Similarity, and Artificial Intelligence</i>	156
Rakhat SATYBALDIEVA, <i>The Problem of the Relationship between Intuition and Logical Reason in Western and Eastern Philosophical Systems</i>	168
<i>Review</i>	
Marin Bălan, <i>Cum să faci filosofie cu copiii? (How to Do Philosophy with Children?)</i> , Bucharest, Eikon, 2023	
Adriana NEACȘU	195
AUTHORS/CONTRIBUTORS	203
CONTENTS	204