

PROLEGOMENE LA O CERCETARE¹

George Em. Marica

Prezentăm, în continuare, rezultatul cercetărilor noastre închinată ideologiei române ardeleni din secolul al XIX-lea. De data aceasta ne limităm doar la reflecțiile de ordin filosofic, nu numai fiindcă analizăm o epocă mai cuprinzătoare – din deceniul al șaptelea până la începutul veacului nostru – ci și mai ales – fiindcă și materialul existent e mai bogat, astfel că el nu mai poate fi investigat sub toate aspectele sale de un colectiv mai restrâns ca al nostru. Este însă producția filosofică a perioadei ce se deschide după 1860 atât de importantă încât să merite o analiză închinată exclusiv ei?

E adevărat, nu putem vorbi nici acum la românii din Transilvania de contribuții propriu-zis filosofice, în sensul pretențios al cuvântului, adică de lucrări originale de specialitate. Găsim un plus apreciabil față de deceniile anterioare, dar nu se poate constata decât o acumulare graduală, nu un salt calitativ, pe care îl vom înregistra numai după primul război mondial. Nivelul culturii noastre ardeleni de atunci era încă modest – iar creația filosofică presupune o viață spirituală evoluată –, apoi greutățile de ordin politic-social prin care trecea poporul român din fosta Austro-Ungarie în lupta sa de afirmare nu permiteau preocupări mai diferențiate, mai detașate de traiul de toate zilele. Energia sa se consuma, în mod firesc, în chip precumpănitor în lucruri mai mărunte, dar masive, absolut indispensabile unei supraviețuiri ce trebuia mereu impusă. Însă chiar în aceste limite, procesul de gândire existent merită analizat, căci intelectualii români ardeleni nu s-au putut

¹ George Em. Marica (1904–1982) este unul din sociologii români de primă mărime ai secolului al XX-lea. Licențiat în sociologie la Universitatea din Cluj, el și-a desăvârșit studiile în cadrul unor universități germane de prestigiu (Berlin, Köln, Bonn), unde a audiat cursurile unor reprezentanți de marcă ai domeniului (precum Vierkandt, Spranger, Sombart și Hartmann), susținându-și teza de doctorat sub îndrumarea lui L. von Wiese. Activitatea sa științifică, desfășurată de-a lungul unei jumătăți de veac, s-a concretizat într-o operă remarcabilă, ale cărei dominante sunt: analiza unor concepte de cert interes sociologic; cercetări asupra unor comunități umane; cercetări de istoria sociologiei universale; contribuții la istoria și sociologia culturii ardeleni. Din această ultimă direcție face parte și lucrarea *Prolegomene la o cercetare*, concepută ca studiu introductiv la un volum asupra gândirii filosofice transilvănene din perioada 1867–1900, care urma să apară în continuarea lucrării *Ideologia generației române de la 1848 din Transilvania* (coord. George Em. Marica), București, Edit. Politică, 1968.

sustrage unui imbold specific omului, destinului său de a filosofa fie cu mijloace proprii, fie prin intermediul frământărilor altora. În însăși interesul vieții de toate zilele, un număr mai mare dintre ei, îmbrățișând domenii filosofice mai variate ca înainte, s-a consacrat acestor probleme. Chiar dacă nu ajunge la realizări creatoare, amploarea temelor dezbătute impune un studiu mai amănunțit și mai aprofundat al lor. E interesant deci de a cunoaște mai de aproape ce idei au circulat la noi la sfârșitul secolului trecut, ce transformări au suferit ele și care au fost categoriile sociale ce le-au cultivat.

Cum însă sub formă de volume există puține opere de acest fel, va trebui să ne îndreptăm cu deosebire atenția spre periodice, al căror număr sporește simțitor în această epocă. Avem acum în Transilvania cca. 100 de reviste și ziare, care toate vor trebui cercetate, indiferent de importanța sau durata lor, pentru a depista articolele de filosofie sau cu implicații de acest fel. Să nu eliminăm *a priori* nici unul din acelea, căci nu putem ști ce se ascunde în paginile lor. În nici un caz să nu ne luăm după titluri, care pot deruta. De pildă, „Poșta română”, editată de Teohar Alexi la Brașov, în 1888–1889, nu e o foaie profesională – nici nu putea fi la acea dată, cunoscând numărul infim de funcționari români poștali, pe atunci în Austro-Ungaria – ci un „organ politic, social, financiar, literar etc”. Cu atât mai puțin să trecem cu dispreț peste revistele teologice. Tocmai ele sunt cele care cuprind mai multe contribuții de natură filosofică, dat fiind că învățătura bisericească are implicații de acest fel, astfel că slujitorii ei sunt confrunțați cu asemenea probleme. Sigur, de pe o poziție neștiințifică, uneori de-a dreptul obscurantistă; dar a nu le menționa înseamnă o prezentare incompletă a tematicii, dacă nu și o falsificare a ei. Cu atât mai mult cu cât conducerea clericală, deși se menține pe punctul ei de vedere neconcesiv față de curentele moderne, ea nu putea face abstracție de asaltul lor impetuos, ce amenință să se prelingă până în incinta bisericii. Se impunea pentru ea să le combată aprig și repetat, pentru a feri credincioșii de „păcate” de gândire; ceea ce însemna punerea lor fără să vrea în circulație. Prin articolele polemice din periodicele teologice luăm cel puțin cunoștință de nivelul la care se ridica informația păturii noastre ardelene în lumea ideilor.

Mai puține meditații filosofice de cum ne-am așteptat se găsesc în revistele pedagogice ale vremii, cele mai numeroase dintre cele de specialitate. Sunt preocupările culturale cele mai frecvente în afară de literatură ca atare – strecurându-se și în periodicele beletristice, chiar și în cele politice, datorită faptului că se puneau acum bazele organizării unei rețele de școli elementare, în pas cu ultimele rezultate ale pedagogiei. Cele mai multe din aceste foi didactice durează puțin, însă în locul celor dispărute apar altele noi, așa că șirul lor e aproape neîntrerupt. Din când în când adăpostesc și ele sumare reflecții filosofice. Comparații mai multe de acestea și de caracter mai principal se găsesc în periodicele cu profil general – cultural. În sfârșit, nu lipsesc considerații filosofice nici în ziare, în foiletoanele și numerele lor de duminică, cu specific mai mult

beletristic. Sunt însă articole de popularizare, adresându-se unor cercuri largi, dar se cuvin semnalate dacă vrem să avem o imagine cât mai completă a orizontului de gândire și a temelilor de bază ale epocii.

Pentru a preciza mai bine coordonatele cercetării noastre să înfățișăm, în linii mari, mai întâi zestrea ideilor filosofice a românilor din Transilvania, la începutul dualismului. E cam aceeași pe care am întâlnit-o și înainte, adică în perioada prer evoluționară și imediat după ea. Luminismul, amalgamat pe plan teoretic cu pozitivismul, iar pe cel social-politic cu liberalismul – în fond ambele aceste curente sunt mlădițe ale sale în noul context istoric – continuă să fie doctrina principală a cercurilor înaintate. Pozitivismul, limitându-ne deocamdată la el, pătrunde la noi sub o formă diluată, colectivă, impersonală: a respectului față de rațiune, știință și imperativele concretului, fără implicațiile sale agnostice. Nici romantismul – ce are un cuvânt mai greu acum – ideologie mai mult literară, dar cu ecouri de filosofie, nu sapă la temeliile concepției dominante a românilor transilvăneni, el inserându-se în această ambianță, lărgindu-i cel mult cadrele. Alte curente de gândire, care să se impună, nu întâlnim. Nu e recepționată așa-zisa filosofie idealistă germană, adică cea postkantiană, nici unul din corifeii ei nu sunt menționați, nici Fichte, nici Schelling, nici chiar Hegel.

E semnificativ că din toată filosofia germană de atunci, care reprezenta producția cea mai bogată a vremii, nu e pomenit, dintre figurile centrale, reprezentative, decât Schopenhauer, împotriva căruia se ia însă poziție, ba se duce contra lui un război adevărat, pentru motive ușor de sesizat. Suntem în perioada în care acest filosof, nesocotit în timpul vieții sale, exercită o influență apreciabilă. În vechea Românie, el străbate îndeosebi prin intermediul Junimei, prin Eminescu și Maiorescu, ultimul traducându-i aforismele. Probabil că ei sunt cei dintâi care atrag atenția în mod insistent românilor ardeleni asupra operei lui. Dar nu aceeași atitudine apreciativă, sau cel puțin comprehensivă, puteau să aibă cei din urmă față de efortul de gândire al filosofului german. Nu numai teologii nu o acceptă pentru sâmburele ei estetic (esența lumii e o voință oarbă), dar nu o aprobă nici conducătorii laici. Oricât s-ar fi situat pe o poziție simplă protestatară, oricât ar fi îmbrățișat ei mai târziu pasivismul politic, nu puteau adopta ca normă generală de conduită renunțarea la acțiune. În limitele legalismului, ei cer dimpotrivă conașionalilor să se afirme cât mai mult prin gesturi revendicative: prin declarații energice, memorii (adresate întregii lumi), manifestații, pronunțamente cu mii de semnături, iar mai târziu, dacă se renunță la participarea la lucrările parlamentului de la Budapesta, se militează în schimb pentru o activitate cât mai mare în celelalte sfere politice și mai ales în domeniul economic. O filosofie pesimistă ca a lui Schopenhauer, ce paraliza în ultimă analiză, orice efort spre mai bine, nu putea să convină unui popor care se simțea oprimat, având deci nevoie de îndemnuri la luptă, în vederea îmbunătățirii situației sale. Aceasta poate fi îmbrățișată numai de o categorie socială saturată, obosită, estetizantă. Așa că nu e de mirare că ideologia gânditorului german va fi denunțată de românii ardeleni. O face mai întâi, cu oarecare zgomot, Bariț, chiar în incinta Academiei Române la București, gest și loc

ales cu tâlc, după cum se poate întrevădea din reacția ce a produs-o, în speță din criticile ce i s-au adus acolo în culise probabil de către Titu Maiorescu, promotorul principal al lui Schopenhauer în acei ani; ceea ce a determinat pe cărturarul ardelean să renunțe la publicarea disertației sale în *Analele Academiei*, cum era uzul, ea apărând numai în ziarul lui, în „Observatorul”². E sigur apoi – lăsând la o parte aici alte documente potrivnice pesimismului³ – că substratul principal al pamfletului profesorului blăjan Al. Grama împotriva lui Eminescu⁴ este prezența motivelor schopenhauriene în opera marelui nostru poet, nu lipsa de receptivitate estetică din cauza preocupărilor precumpănitoare de ordin teologic-istoric-filologic ale intelectualilor din orașul de la confluența Târnavelor. Va fi contribuit și ea în acest sens, dar numai în al doilea rând.

O altă doctrină modernă care neliniștește chiar ceva mai devreme cercurile românești transilvănene, începând din deceniul al șaptelea, dându-i probleme, este darwinismul. Că el nu putea să producă decât spaimă în rândurile clericale e de la sine înțeles. Prin evoluționismul său, concepția lui Darwin ruina toate basmele teoriei creaționiste din *Cartea facerii a Vechiului Testament*⁵. Dar nici opinia laică nu era dispusă să-i facă cu orice preț credit⁶. Tot Bariț e reprezentativ pentru acest punct de vedere. Într-un articol mai mare din „Transilvania”⁷, organul oficial al Astei, el expune pe larg teoria lui Darwin, ridicând vâlul implicațiilor ei ideologice (antifideismul la care duce). Mai mult l-au speriat însă pe Bariț reflexele sociale ale concepției învățatului englez, așa-zisul darwinism social profesat de câțiva autori germani, care căutau să întemeieze cu ajutorul lui dreptul celui mai tare de a subjuga pe cel mai slab, în speță a națiunii mai puternice de a oprima pe cele mai mici, justificând astfel pangermanismul, ideologia unor cercuri colonialiste germane, doritoare de a deturna emigrația conaționalilor lor dinspre America înspre centrul și sud-estul Europei. Singur Vasici – medic de formație – adoptă la sfârșitul vieții sale o atitudine deplin pozitivă față de darwinism, după cum se poate vedea dintr-un articol postum al său⁸. (Faptul că nu-l publică în timpul vieții e însă destul de concludent). Dar se simt și la alții ecouri din concepția lui Darwin. Lucru firesc, dat fiind caracterul științific al ideilor marelui biolog englez. Ele nu erau o

² *Despre filosoful Schopenhauer (Discurs ținut în ședința publică a Academiei române din 4/16 aprilie a.c.)*, „Observatorul”, III (1880), nr. 31, p. 121; nr. 32, p. 125–126; nr. 33, p. 129.

³ *Știința și religiunea în „Convorbiri literare”*, „Unirea”, I (1891), nr. 7–8; *Ceva din viața și despre caracterul lui Schopenhauer*, „Unirea”, II (1892), nr. 6–7; *Pesimismul*, „Revista catolică”, III (1889), nr. 2–3 (e combătut nu numai Schopenhauer, dar și Eduard V. Hartmann).

⁴ *Mihail Eminescu*, Blaj.

⁵ *Darwinismul înaintea tribunalului minții sănătoase și a naturii*, „Foaia bisericească”, II (1884), p. 53–56, 71–72, 118–121, 170–173, 217–220, 252–253.

⁶ Să nu ne surprindă aceasta, să ne gândim la formația intelectuală a conducătorilor români ardeleni de atunci: mai erau încă destui care cercetaseră exclusiv institute teologice, iar toți ceilalți frecventaseră numai școli elementare și medii confesionale, căci altele nu am avut în Transilvania până la primul război mondial.

⁷ *Theoriile lui Darwin*, „Transilvania”, V (1872), nr. 19, p. 217–220; nr. 20, p. 229–232; nr. 21, p. 241–243.

⁸ *Darwinismul*, „Transilvania”, XIII (1882), nr. 11–18.

chestiune de dispoziție sufletească, ca cele ale lui Schopenhauer. Orice spirit nepreconceput nu putea face abstracție de tezele sale principale. De aici prezența lui mai insistentă⁹.

În sfârșit, un alt curent de opinii cu care sunt confrunțați tot mai mult românii ardeleni către sfârșitul secolului trecut e socialismul. Nu e pentru prima dată că iau cunoștință de el. Încă dinainte de revoluția de la 1848, „Gazeta Transilvaniei” semnalează existența sa în țările apusene, în varianta franceză, Bariț promițând că se va opri odată mai mult asupra lui. A făcut-o numai în primii ani după revoluție¹⁰, într-o perioadă când reacțiunea nu se împuternicise de tot – așadar când frânele cenzurii nu erau așa de strânse – determinat desigur de pericolul ce-l constituia penetrația capitalismului apusean (sub forma produselor industriale mai ieftine și mai finite) pentru tânăra burghezie românească din Transilvania (pentru comerțul și mărfurile ei), de care el era puternic legat. Își dădea bine seama că socialismul reprezenta o reacțiune îndreptățită împotriva excrescențelor capitalismului, compătîmind de mai multe ori soarta nefericită a proletariatului, nu depășește însă poziția mic burgheză, denunțând numai marele capital, nu și mica proprietate.

Elemente noi, în această privință, întâlnim numai după dualism, o dată cu creșterea importanței proletariatului și progresului ideilor socialiste în Austria. Evident, cercurile reacționare, „ruginiții”, cum li se spunea pe vremea aceea, le vor întâmpina mai departe cu ostilitate¹¹, dar întâlnim și o atitudine mai prevenitoare față de el, în rândurile românilor ardeleni progresiști. Nu în sensul unei schimbări a concepției politice ca atare a păturii conducătoare românești, ci al unui interes mai mare al ei pentru mișcarea socialistă, luând acum cunoștință pentru prima dată de marxism. Merită îndeosebi revelată atitudinea publicisticii noastre – „Albina”, „Federațiunea”, „Familia”, care apărea la Budapesta (unde ecourile revoluționare erau mai puternice) –, față de Comuna din Paris¹². Nu numai că se face apologia revendicărilor muncitorilor, a unei ordini sociale mai echitabile, dar se merge până la justificarea dreptului la insurecția armată, în caz că cei chemați să le satisfacă se vor împotrivi. Gânduri care nu pot fi deplin înțelese dacă se ia în considerare și faptul că se altoiau, adică aveau la bază dispoziția spre revoltă a poporului român, înșelat atât de amarnic la 1867.

Chiar după reprimarea Comunei, presa sus citată continuă să împărtășească informații despre mișcarea socialistă internațională. Rolul cel puțin de ferment și stimulent pe care îl joacă uneori socialismul în anii următori, în conștiința

⁹ Îl semnalează – în mod glumeț – până și presa umoristică. Cf. *Protest contra lui Darwin*, „Gura satului”, XII (1872), nr. 4, p. 13. De altfel și Bariț, publicând studiul postum al lui Vasici menționat, spune că o face aceasta ca un omagiu adus atât lui, cât și lui Darwin. Cf. „Transilvania”, XIII (1882), nr. 11–12, p. 91 notă.

¹⁰ *Lupta principiilor în Franța*, „Foaie pentru minte”, XIV (1851), nr. 48, p. 369–373.

¹¹ Cf., de pildă, *Socialismul*, „Biserica și școala”, XXIII (1899), nr. 26; *Critica socialismului*, Biserica și școala”, XXIII (1899), nr. 27.

¹² Cf. Ion Lungu, *Gândirea social-poitică din Transilvania după 1848*, „Tribuna”, VIII (1964), nr. 9–11; *Istoria României IV*, p. 711–712.

frunțașilor români din Transilvania, ni-l arată în special sprijinul pe care îl cere, în favoarea principiului național, Aurel C. Popovici, cunoscut mai târziu – când va găsi că naționalismul și democrația sunt noțiuni autentice – prin tendințele sale conservatoare, prohabzburgice. În 1894, el credea că socialismul va promova ideea națională, întrucât acesta – între altele – împărtășește respectul pentru demnitatea individuală și națională. Împotriva celor care asimilau socialismul cu cosmopolitismul, A. C. Popovici declară că „socialismul nu că nu vrea să știe de acest principiu național, dar consideră pretențiunile naționale atât de firești, încât lui i se pare un lucru de sine înțeles, ca ele să fie satisfăcute”¹³. Se face deci apel la socialism nu atât în sprijinul cauzei clasei muncitoare, în numele căreia s-a ridicat el, ci al popoarelor oprimate, ce constituia doar un reflex al tezelor sale fundamentale. Punct de vedere revelator atât pentru natura mișcării socialiste românești din Transilvania, cât și pentru orientarea ideologică a conducătorilor ei, care – după cum am mai văzut – iau cel mult act de excesele capitalismului, cerând numai înfrânarea, nu și înlăturarea lui.

Dincolo de aceste aprecieri de mișcarea socialistă nu se merge. Chiar cei mai înaintați dintre frunțașii români ardeleni ai epocii ca V. Babeș, A. Roman nu depășesc radicalismul, ancorând în cele din urmă, după scăpărări de revoltă, tot în portul mai liniștit al reformismului. Idealul lor politic rămâne mai departe monarhia constituțională de tip englez sau cel mult republica democratică. Împărtășesc fără excepție liberalismul, ideologia burgheziei în prima ei fază de declin, când are de făcut față atât reacțiunii feudale, cât și avântului proletarietului. Numai că la noi în Transilvania, lipsind încă la sfârșitul secolului trecut o muncitorime românească – problema socială cea mai importantă fiind mai departe aceea a țăranimii de care burghezia națională, împinsă și ea pe poziție protestatară, rămâne strâns legată – liberalismul, continuând să se hrănească din substanța valoroasă a luminilor, va prezenta o poziție progresistă, promovând cauza întregului nostru popor.

Cu aceste premise, să încercăm să trecem în revistă materialele principale relevante pentru gândirea filosofică a românilor din Transilvania la sfârșitul secolului trecut. E vorba doar de câteva indicații, căci nu vrem să anticipăm prezentarea lor mai detaliată din cadrul lucrării noastre. Începem cu cele de filosofie teoretică. Avem din ultimele două decenii o *Metafizică* a lui V. Lucaciu (1882) și trei manuale de logică: de Lucaciu (1881), de Iosif Fericeanu (1881) și de Vasile Hossu (1898, împreună cu lecții de psihologie), toți cei trei autori, profesori și catiheți la școli medii (la Satu-Mare, Brașov, Blaj). Nu vom emite o judecată dreaptă despre aceste cărți, dacă nu ne vom aduce aminte că nu sunt primele în literatura de specialitate a românilor ardeleni. Chiar în preajma încheierii veacului al XVIII-lea, Micu publică o *Logică* (1799), iar la 1800 *Legile firii*, adică o *Metafizică*, inspirate îndeosebi de Baumeister, adept al lui Wolff. Dacă nu s-au bucurat de circulație, aceasta s-a datorat nu atât noutății întreprinderii lor, cât lipsei unui public pregătit să le înțeleagă. Mai mult noroc au avut manualele de filosofie

¹³ *Principiul de naționalitate*, București, 1894, p. 43.

ale generației de la 1848, care au fost citate și studiate, cel puțin la Blaj. Căci cursurile lui Bărnuț, care au avut la bază opera kantianului Krug, au circulat sub formă de notițe, întocmai ca o lucrare didactică tipărită, exercitând o puternică influență formativă. Manualul lui Krug, tălmăcit din nou după revoluție de către Cipariu (1861–1863), a continuat să aibă mai departe și în această perioadă o acțiune pozitivă asupra tinerei generații.

Succesul mai mic sau mai mare al acestor ultime opere se datorează faptului că la timpul lor au însemnat o spărtură apreciabilă, prin care a putut pătrunde oarecare lumină până și în edificiul teologic. Să ne gândim ce plus în materie de filosofie au reprezentat scrierile lui Micu față de ceea ce ofereau cărțile bisericești românești în această privință. Nu același lucru se poate spune despre cele patru publicații, menționate anterior, apărute după 1867. Nu numai că nu reprezintă nici ele lucrări originale, ci doar prelucrări, dar – ceea ce e mai grav – nu mai sunt expresia unei poziții înaintate ci a uneia anticvare. V. Lucaciu zice în prefața *Logicii* sale că maeștrii lui sunt papa Leon al XIII-lea și Toma de Aquino. I. Fericeanu își propune nici mai mult nici mai puțin decât să contribuie prin opera sa – ceea ce nu i-ar fi reușit nici lui Kant – la dovedirea prin argumente raționale a nemuririi sufletului, căci această idee ar fi fundamentul cel mai puternic al religiei și moralității. Manualul lui Hossu cuprinde doar sporadice imixtiuni teologale directe, dar el e traducerea adnotată a unei opere similare maghiare, editată de societatea catolică Sf. Ștefan, sfârșind cu un citat din Toma de Aquino. Cu o asemenea perspectivă nu se poate contesta că lucrările lor – chiar concedând că se remarcă, în anumite privințe, printr-o expunere mai modernă a materialului (dacă facem abstracție de terminologia foarte rebarbativă a lui Fericeanu) – reprezintă un pas înapoi față de cea a antecesorilor menționați.

Unirea religioasă, care la început a însemnat o deschidere spre zări mai luminoase, încetează să mai fie un factor de înaintare. Ea promovează mai departe studiul filosofiei – în publicațiile greco-catolice, ce sunt mai combative, mai angajate în prozelitism, întâlnim cele mai multe contribuții de acest gen – dar exclusiv cu o anumită orientare: cea apologetică în sprijinul religiei, în special cea neotomistă; o expresie a situației modeste a păturii noastre intelectuale din Transilvania, a diferențierii sale reduse, alcătuită în mare majoritate din clerici și învățători, dintre care numai primii aveau posibilități materiale mai bune și timp disponibil, adică tocmai cei care erau aserviți unei concepții neștiințifice. E probabil ca în cadrul bisericii catolice resuscitarea tomismului să fi adus o infuzie de raționalitate, dar aportul lui reflexiv a fost anemic față de nivelul gândirii laice de la sfârșitul secolului trecut, oricâte deficiențe ar fi avut aceasta din urmă. Nu cu reeditarea unui sistem scolastic din veacul al XIII-lea se putea regenera filosofia. Probă că nici la noi el n-a dat roade, n-a fructificat cugetarea lui Lucaciu, exponentul său principal, cu tot zelul lui (publică un ciclu de trei volume, sub titlul *Instituțiuni filosofice*, editează „Revista catolică”). Nu pe linia filosofării rezidă meritele acestui cărturar pentru cauza națională, ci pe cea politică. E posibil să fi fost încurajat în acțiunea sa de mentalitatea ceva mai modernă, cu tendințe sociale a

papei Leon al XIII-lea, însă nu de aici a pornit, nici în această privință, imboldul principal. V. Lucaciu, un temperament dinamic, victima principală a procesului Memorandului din 1894, ar fi devenit un luptător și fără atmosfera relativ mai încurajatoare a bisericii sale. În tot cazul, creația filosofică a românilor ardeleni, care a înflorit între cele două războaie mondiale, și-a tras seva și substanța din alte izvoare, incomparabil mai evoluat.

Același caracter au și celelalte publicații românești ardeleni referitoare la temele de bază ale filosofiei. Cu deosebirea numai că cele mai multe sunt opere mai puțin ambițioase, atât ca nivel cât și ca dimensiuni, reducându-se la eseuri sau scrieri de popularizare, mare parte dintre ele fiind de asemenea traduceri, în special din limba germană. Concepute în genere de clerici și adresându-se în primul rând cititorilor din tagma lor, ele urmăresc să combată curentele moderne, ducând un adevărat război în special împotriva ateismului¹⁴. La fel sunt orientate și evocările câtorva figuri principale din istoria filosofiei¹⁵. Alegerea lor a fost determinată în

¹⁴ I. Papiu, *Viață după moarte*, 1870; A. Grama, *Explicarea mecanică modernă a naturii și credință în Dumnezeu*, 1881; G. Frapport, *Rezultatele filosofiei sau cunoștințele cea mai de frunte despre natura spirituală a omului, despre relațiile și scopul lui*, 1885 (traducere de I. Papiu); S. P. Radu, *Materialismul din punct de vedere teoretic*, „Observatorul”, III (1880); *O paralelă între materialism și spiritualism*, „Pedagogul român”, II (1887), nr. 6; *Rațiune. Idei*, „Foaia scolastică”, VIII (1880), nr. 1–3; *Religiunea și materialismul modern*, „Biserica și școala”, VI (1882), nr. 1–4; *Consecințe ale gravitațiunii universale*, idem, nr. 3–5; *Cerul. Cugetări din filosofia naturii*, idem, nr. 6–9; I. Evuțian (după A.B.S.), *Scepticismul*, idem, IX (1885), nr. 51–52; *Influența pernicioasă a literaturii ateistice asupra societății* (după K. Iosika), idem, XI (1887), nr. 30–31; *Despre imaterialitatea și unitatea sufletului omenesc*, idem, nr. 31–37; D. Voniga (după Iancovici), *Despre spiritism*, idem, XXII (1898), nr. 13–19, 21–24; *Fanatism și fatalism*, „Foaie bisericească și scolastică”, II (1889), nr. 9–10; *Materialismul în stadiul din urmă*, „Foaie bisericească”, I (1883), nr. 5; *Conceptul și speciile libertății*, idem, II (1884), p. 65–69; *Credința și rațiunea*, idem, p. 106–109, 143–144; *Francmasonii*, idem, p. 162–165, 180–184, 231–233, 383–384; *Filosofia modernă pozitivă*, idem, p. 225–228, 261–264; *Astronomia și credința creștină despre univers*, idem, p. 301–302; *Rezultatele filosofice*, idem, p. 239–240; S. Bistrea (după Dr. P. Hake), *Sufletul omenesc și diversele lui facultăți*, „Foaia diecezană”, X (1895), nr. 4–5; *Religiunile „liber cugetătorilor”*, „Unirea”, II (1892), nr. 38–43; *Credința filosofilor biblici sau credința noastră posedă adevărul și certitudinea*, „Revista catolică”, I (1885–1886), nr. 2–5; A. Marchiș, *Combaterea principiului materialistic și humanistic despre fericirea omului ca despre scopul ultim al său din rațiune*, idem, nr. 9–10; *Raționalismul* (după dr. L. Karsch), idem, IV (1890), nr. 10–11; *Ateismul*, idem, nr. 16; I. M. Lazăr, *Despre natura liberului arbitru*, „Anuarul liceului din Năsăud” 1869–1870, 1870–1871, 1871–1872; A. Grama, *Explicarea modernă mecanică a naturii și credința în Dumnezeu*, „Anuarul liceului din Blaj” 1879–1880, 1880–1881; G. Pop, *Contrazice scriptura naturii?*, „Foaia administrativă arhidiecezană”, 1867, nr. 3–5; *Care e chemarea scripturilor naturale*, idem, nr. 4, 6; *Destinațiunea omului*, „Magazin pedagogic”, I (1867), p. 99–107; *Destinațiunea omului spre rațiune și libertate și prin aceasta spre umanitate și religie*, idem, II (1868), p. 312–316, 336–346; *Importanța socială a religiei*, „Revista ilustrată”, II (1899), p. 79, 106, 121.

¹⁵ V. Borgovan, *Moartea lui Socrate*, „Observatorul”, I (1878); *Filosoful Socrate*, „Foaia scolastică”, I (1883), nr. 9–14; A. Grama, *Centenarul lui Voltaire și Rousseau*, idem, VI (1878), nr. 14–24; *Filosofia sântului Toma conte de Aquino*, „Foaie bisericească”, I (1883), nr. 9, 12; *Voltaire și epigonii în Europa*, idem, III (1885), p. 154–156, 167–170, 215–217, 285–288, 315–319, 383–384; *Voltaireanismul la români*, idem, IV, p. 189–190; V. Lucaciu (după Stockel), *Schițe din istoria*

principal de sprijinul pe care îl puteau aduce direct sau indirect religiei: fie ca îndreptare de gândire doctrinară, cazul lui Augustin și Toma de Aquino; fie ca personalități și cugetători care, prin ținuta și ideile lor, ar prefigura creștinismul, cazul lui Socrate și Platon; fie ca modele negative, pentru a deschide ochii credincioșilor, ferindu-i de o influență nocivă, cazul mai ales al lui Voltaire¹⁶, care continuă să fie asimilat ca un dușman înveterat al credinței, ceea ce nu corespunde întocmai realității. Așa se explică atenția mare care i se acordă, de care mai beneficiază doar Socrate, cultivat și în perioada anterioară. Acesta din urmă, bineînțeles pentru alte motive: religioase, ca și filosofice. Socrate a fost foarte prețuit de luminiști. În această literatură saturată de fideism se strecoară totuși câte un dușman: de pildă, materialistul și darwinistul L. Büchner. Chiar Foișoara „Telegrafului român” publică un mic fragment din opera sa *Natur und Geist*¹⁷. O notă discordantă reprezintă și unele pagini din revista lui Vasici¹⁸. Tendință care își croiește un drum ceva mai lung către sfârșitul secolului al XIX-lea, când publicațiile filosofice de caracter mai științific se înmulțesc¹⁹.

Cea mai remarcabilă operă filosofică românească a vremii în Transilvania, atât ca dimensiuni, cât și ca competență, e o carte de estetică, *Teoria dramei* (1899) a lui Iosif Blaga, unchiul poetului. Autorul a fost profesor și preot la liceul din Brașov, dar nu se simte în rândurile sale izul teologic, afară numai dacă accentul ce-l pune pe factorul moral în explicația sa s-ar socoti ca o intruziune apologetică. Ceea ce nu e cazul, întrucât o interferență a eticului cu esteticul se întâlnește și la gânditori laici. Lucrarea lui Iosif Blaga, deși a ieșit dintr-un manual didactic, nu e destul de fluentă, expunerea fiind adesea stângace, dar autorul dovedește, pe lângă o bună informare, și o capacitate de a gândi personal. Ea a trezit critica unui alt profesor ardelean tot de formație germană, Ghiță Pop²⁰, căruia Blaga îi răspunde amplu, într-o formă mai

filosofică (despre Augustin), „Revista catolică”, II (1887), nr. 10–11; *Platone*, „Foaia bisericească și scolastică”, I (1888), nr. 8, 10; *Din istoria lumii. Filosoful Socrate* (după Th. B. Welter), „Gazeta Transilvaniei”, LX (1898), nr. 284.

¹⁶ Aici se înscrie și articolul împotriva lui Strauss și S. Renan, „Foaia bisericească”, IV (1886), p. 53–58.

¹⁷ *Voința și legea naturei*, „Foișoara Telegrafului român”, II (1877), p. 116. cf. și I. Hotăranu, *Materialismul*, „Roza cu ghimpi”, III (1878), nr. 1, p. 1–4; nr. 2, p. 9–12 (în manuscris).

¹⁸ În periodicele pedagogice pătrunde și Schopenhauer, Cf. *Despre educațiune (după Parerega și Paraleligomena II de –)*, „Școala și familia”, II (1887–1888), p. 78–85; *Sentințe*, de Arthur Schopenhauer, traducere de I.C.P., idem, p. 183–185.

¹⁹ Cf. și marele număr de articole consacrate filosofilor și curentelor de această natură, în *Enciclopedia* lui Diaconovici (1890–1895). E adevărat, majoritatea sunt opera unor autori de peste Carpați, dar faptul că editura publicației de față a simțit nevoia unor astfel de date e destul de grăitor. În spiritul vremii contribuția despre Kant e cea mai voluminoasă dintre cele închinată filosofilor, în cadrul ei. Despre acesta mai menționăm: *Immanuel Kant*, „Noua bibliotecă română”, I (1882), p. 265; *Filosoful din Königsberg*, „Poșta română”, I (1888), nr. 63, 65.

²⁰ *Teoria dramei de I. Blaga*, „Convorbiri literare”, XXXIII (1899), nr. 10, p. 877–893; nr. 11, p. 1035–1055.

îngrijită²¹. Oricâte lipsuri i-am găsi astăzi, să nu uităm că e prima scriere românească consacrată problemei de față. În afară de aceste două studii, se mai pot semnala și alte publicații de estetică, fie de caracter sistematic, fie istoric, dar cu un profil mai modest²². Și despre ele trebuie spus că sunt mai ferite de reflexe teologale decât cele menționate în paragraful anterior. S-ar mai putea releva, pentru interesul ce-l prezintă aceste probleme în ultimul sfert al veacului trecut, faptul că periodicele transilvane semnalează și reproduc din manualele de poetică apărute peste Carpați (Strajan, Manliu, Lazarici), unele din ele, elaborate de ardeleni trecuți acolo, lucrările lor fiind chiar adaptate pentru învățământul românesc local.

Pare curios, cel puțin la prima vedere, că în domeniul etic, care ocupă un loc foarte important în viața de toate zilele, întâlnim puține reflecții personale, în comparație cu cel estetic, unde am găsit roade mai bogate. Cauza nu e greu de aflat, dacă avem în vedere specificul lor și împrejurările ardeleni. În lumea morală, normele erau asigurate, odinioară, în mod obișnuit, de fondul de înțelepciune moștenit, depozitat fie în folclor, fie în învățăturile religioase, fie în considerațiile zise de bun simț. Numai în condiții deosebite, de transformări sociale profunde și rapide, acest legat tradițional nu mai poate face față, fiind nevoie de comandamente înnoitoare. Altfel e în domeniul estetic, oricât ar fi presat trecutul. Aici canoanele decretate de religie nu aveau același prestigiu, ca în alte sfere de activitate. Pe biserică, instituție prin excelență conservatoare, nu o interesa în aceeași măsură frumosul, o apariție mai periferică ca morala, care era un fenomen central. Ea putea fi în primul domeniu mai concesivă decât în etică, așa că mai ușor ajungea să filosofeze, chiar și un preot, în câmpul esteticii. Îndeosebi, conducerea bisericească exercita un control mai puternic în favoarea conformismului, acolo unde avea un cuvânt mai greu de spus – cazul societății române din Transilvania de odinioară. Așa credem că se explică faptul că deși scrierile etice ale epocii sunt în mod firesc mai numeroase, ele se disting printr-un aport original mai mic. Tot ceea ce a apărut acum sub formă de volum sunt manuale greco-catolice: *Etica creștină* (1873) a lui I. Rațiu, *Principiile morale sau etice ale religiei creștine* (1878), de Grama și *Filosofia morală* (1884) a lui V. Lucaciu.

Dintre articolele cu acest caracter numai două eseuri ale lui Alex. Mocioni merită să ne preocupe mai deaproape. Primul, intitulat *Problema vieții*, destinat pentru almanahul festiv al Societății România jună de la Viena, a fost publicat mai târziu în Almanahul Societății Petru Maior a studenților români de la Budapesta, în

²¹ *Din estetica tragicului (Polemică cu dl. Ghiță Pop)*, „Transilvania” XXXI (1900), nr. 6, p. 137–168 (a apărut și sub formă de broșură); cf. și A. Bîrseanu, *Teoria dramei de Iosif Blaga*, „Anuarul liceului din Brașov”, 1898–1899.

²² *Studii despre artă* (după Herbart), „Biserica și școala”, I (1877), nr. 1–4; *Maniera și arta*, idem, III (1879), nr. 24–26; *Despre simțul frumosului*, idem, VIII (1884), nr. 45–46; Seb. P. Radu, *Ideea frumosului*, „Foaia scolastică”, I (1884), nr. 1; *Ideea tragicului și comicalului după W. Schlegel*, „Foaia bisericească”, II (1884), nr. 1, p. 14–16; *Ideea estetică a sublimului*, idem, III (1885), p. 156–160; *Poate fi răul moral vreodată frumos și sublim?*, „Unirea”, I (1891), nr. 48–50; I. Blaga, *Manual de stilistică de I.F. Negruțiu*, „Anuarul liceului din Brașov” 1897–1898; T. Alexi, *Noțiuni de estetică*, „Noua bibliotecă română”, I (1882), p. 7.

1895. Cuprinde idei nepretențioase ca originalitate, adresate tinerimii cu scopul de a o îndruma. Dar seriozitatea și temeinicia cu care sunt formulate, nivelul expresiei cer să ne oprim asupra lor. Ele ne fac să regretăm că buna pregătire de specialitate a autorului, capacitatea sa de gândire, argumentarea strânsă, expunerea concentrată – sentiment ce ni-l dă și lectura contribuțiilor sale politico-sociologice – nu s-a cristalizat în studii ample, mai ales dacă avem în vedere împrejurarea că el reflecta la un sistem filosofic propriu.

După Mocioni există două orientări ale vieții: una etico-ideală, alta eudemonistico-utilitară, bazată pe principii diferite. Căci moralitatea și fericirea ar putea să coincidă, dar ar putea și să se excludă reciproc, lucru constatat de conștiința tuturor popoarelor pretutindeni, adică în toate timpurile și pe toate treptele culturii. O poziție mai diferită ar fi avut-o reflecția filosofică majoră față de ele. Aristotel a contopit cele două directive, căci pentru el „fericirea bazată pe moralitate constituie adevărata destinațiune a vieții” (p. 455). Mai puțin satisfăcătoare ar fi punctele de vedere diametral opuse și la fel de unilaterale ale stoicilor și epicureilor. Ambele neagă diferența între moralitate și fericire, dar cu prețul absorbției, identificării lor. Primii, zice gânditorul bănățean, dizolvă fericirea în moralitate, ultimii moralitatea în fericire, tendință ce stăpânește întregul curent eudemonisto-utilitar până la Mill.

În epoca modernă, continuă Mocioni, stoicismul se prelungește în sistemul kantian, formând o „curioasă întorsătură”. Rigorismul său stoic n-ar fi tocmai autentic, căci în dosul lui s-ar ascunde un eudemonism religios. Autorul îi reproșează cu deosebire lui Kant faptul că opune în mod tranșant moralitatea și fericirea în viața pământească, întrucât pentru acesta esența moralității ar rezida în conflictul dintre datorie și înclinare. Conștiința naturală, chiar dacă nu a socotit plăcerea ca un criteriu al eticului, a prețuit-o totdeauna ca un bine, așadar ca pe ceva valoros. E o exagerare, zice el apoi, să spui că numai virtutea face fericit pe om, după cum ar fi absurd să cauți virtutea în combaterea principală a propriei fericiri, în afară de cazul când am gândi la fericirea eternă. Virtutea și fericirea nu s-ar exclude în principiu, căci tendința spre fericire e așa de înrădăcinată în natura omului, încât fiecare țineste la ea. Aceasta nu trebuie însă să se facă cu sacrificarea caracterului, postulat ce trebuie să fie și norma de conduită a tineretului. „De la integritatea caracterului singuraticilor depinde toată puterea și valoarea morală a națiunii” (p. 447).

Al doilea eseu al lui Alex. Mocioni cu relevanță etică, ce datează din aceeași vreme, a fost publicat ceva mai târziu, în 1899, sub titlul *Quem dii oderunt, paedagogum facerunt*, în „Almanahul reuniunii învățătorilor de la școlile profesionale greco-orientale din Caransebeș”. Acesta e o apologie a profesiei didactice – negatorii ei, declară el, uitând că nu există nici o meserie care să nu fie lipsită de dezavantaje. Orice muncă ar nobilita pe om, îndeosebi dacă e de calitate. Cu atât mai mult cea spirituală, socotită de autor superioară celei fizice. Valoarea primeia ar depinde de „valoarea intrinsecă a obiectului, la care se referă lucrarea și de valoarea intrinsecă a scopului sau țintei, în serviciul căreia este pusă lucrarea” (p. 472). Iar între arte – Mocioni deosebește două grupe principale: cele frumoase și cele practice – puține lucruri ar fi așa de prețioase ca educația, întrucât ea are ca

obiect omul. După gânditorul bănăţean, dacă activitatea noastră spirituală pe teren practic nu-şi poate alege o țință mai măreață decât „a face pe om din om”, atunci putem afirma că dintre toate aceste arte, cea pedagogică și cea politică ar fi „cele mai nobile și cele mai prețioase”. El socotește chiar că aceste două domenii, cu toate diferențele lor, sunt strâns înrudite între sine, alcătuind „o frumoasă și nobilă pereche de surori gemene”. Ambele ar avea aceeași rădăcină: natura spirituală-etică a omului și aceeași menire: dezvoltarea lui în vederea realizării destinației sale morale. „Ele își împărtășesc numai terenul, una are în școală, alta în stat a se pune în serviciul ideii de dezvoltare liberă și morală a vieții” (p. 472).

În fond, concepția de viață a lui Mocioni e o sublimare a realităților naționale din fosta Austrie, educatorii de toate categoriile – laici ca și bisericești – fiind forțele sociale care conduceau în mare parte lupta politică a poporului român ardelean până la primul război mondial.

Celelalte articole cu subiecte de caracter etic reprezintă în genere opere de popularizare, multe dintre ele traduceri, prelucrări sau retipăriri din publicistica de peste Carpați. Chiar dacă nu urmăresc totdeauna scopuri apologetice, au un obiectiv practic: să dea sfaturi de conduită corectă și, totodată, eficientă, atât în ce privește țelurile propuse, cât și mijloacele alese, în spiritul unei concepții eclecticice (combinație de motive kantiene, eudemonistice și utilitare, cu un pronunțat fundal creștin)²³. De aici locul pe care îl ocupă în preocupările epocii problema fericirii, ca și aceea a organizării cât mai raționale a vieții în vederea unei maxime satisfacții. Un număr apreciabil dintre contribuțiile mărunte moralizatoare, sub formă de eseuri sau directive, năzuiește apoi, pe linia aspirațiilor tineriei burghezii române ardeleni în curs de afirmare să pună la îndemâna celor interesați indicațiile cele mai potrivite pentru câștigarea de avuții²⁴. Așa se explică și reproducerea încă din anii imediat după revoluția de la 1848, de fragmente din opera lui Franklin²⁵.

Cele mai numeroase îndemnuri de comportare venite de la străini – în bună parte publicate în foiletoanele ziarelor sau în numerele lor festive de duminică – sunt datorate scriitorilor moderni: în special celor anglosaxoni și germani (de altfel,

²³ *Arta de viață*, „Biserica și școala”, IV (1880), nr. 1; *Despre valoarea vieții*, idem, nr. 5–6; *Despre predominare și valoarea ei*, idem, V (1881), nr. 8–10; *Viața și plăcerile ei*, idem, nr. 21–22; *Dialog între Aristotel și Alexandru cel Mare asupra înțelepciunii vieții*, „Foaia bisericească”, I (1883), nr. 11; *Starea morală a omului bazată pe experiență*, „Foaia scolastică”, II (1884), nr. 15; I. Darwin, *Oameni fericiți*, „Școala și familia”, I (1886–1887), nr. 5; *Despre conștiința religioasă și morală*, după profesorul J. Froschener, „Pedagogul român”, I (1887), nr. 5; *Din filosofia fericirii*, „Unirea”, II (1892), nr. 37, 40; *Etica modernă* (contra lui Spencer), idem, IV (1884), nr. 25–26; *Tăria de caracter*, idem, VI (1896), nr. 19; *Este morală iezuiților coruptă?*, idem, VIII (1898), nr. 46–47; A. Marchiș, *Despre fericirea omului ca despre scopul ultim al său din rațiune*, în „Revista catolică”, I (1885–1886), nr. 9–10.

²⁴ *Cestiuni de viață pentru poporul nostru*, „Gazeta Transilvaniei”, LIII (1890), nr. 231, 242. Apoi seria de articole ale lui I. Darius din „Gazeta Transilvaniei”, LVI (1893), nr. 140–160; LVII (1894), nr. 5, 17; LVIII (1895), nr. 51, 57; *Despre perseverență și energie*, „Biserica și școala”, XVI (1892), nr. 4; *Despre avere și capital*, idem, nr. 49; Petra-Petrescu, *Meșteșugul de a face bani. Crușarea*, „Amicul familiei”, XI (1887), p. 291–292.

²⁵ *Fragment din memoriile lui Franklin*, „Gazeta Transilvaniei”, LII (1889), nr. 275; *Sentiința bunului Ricard sau calea către fericire*, idem, LIII (1890), nr. 136, 142, 259, 270; LIV (1891), nr. 101.

primii ajung la noi tot prin intermediul ultimilor). Remarcăm mai întâi dintre aceștia pe scoțianul S. Smiles²⁶, autorul mai multor opere de mare circulație de astfel de înțelepciune de toate zilele, dintre care cea mai cunoscută și mai specifică atmosferei de unde a ieșit e cea intitulată *Self-help* (Ajută-te singur), din 1859, urmată de altele similare: *Character* (1871), *Thrift* (Cumpătarea), 1875, *Duty* (Datoria), 1880 etc. A mai fost pus la contribuție, dar mai puțin, John Lubbock²⁷, un naturalist și un politician englez, care s-a bucurat de o largă răspândire tot prin asemenea publicații: *The pleasure of life* (Fericirea de a trăi), 1857, *The beauties of nature* (Frumusețile naturii), 1892, și *The use of life* (Folosul vieții), 1894. În sfârșit, mult citat în această privință, mai e Augustu V. Schmidt (pseudonim, Stugan), un publicist german stabilit în Austria. A scris și romane, dar de mare circulație s-au bucurat numai operele sale de filosofie practică populară: *Die Kunst des Lebens froh zu werden* (1862), *Das Buch von Lebensglück* (1864). Prima s-a reprodus în „Gazeta Transilvaniei”²⁸, apărând apoi și în broșură, în traducerea lui Ieronim Bariț.

Scrierile cu subiecte etice de ordin practic ale autorilor români au același caracter, urmărind și ele în ultimă analiză ridicarea maselor; cu deosebirea însă că nu mai sunt catehisme morale și au un profil mai concret, referindu-se la anumite insuficiențe constatate între conașionali (lenea, luxul, indiferentismul, invidia etc.), făcând în schimb elogiul altruismului, carității, muncii, energiei, perseverenței, modestiei etc.²⁹ Tot ca o contribuție de ordin în primul rând etic sunt și articolele

²⁶ Cf. *Despre influența caracterului*, „Biserica și școala”, VII (1883), nr. 15–16; „Gazeta Transilvaniei”, LII (1889), nr. 18, 24, 226, 237, 242, 248, 253, 259, 264, 270, 275, 281, 287; LIII (1890), nr. 1, 17, 57, 85, 96, 102, 107, 113, 118, 124, 130, 136, 142, 147, 153, 159, 164, 170, 192, 202, 207, 219, 237, 242, 248, 253, 264, 270, 275, 281; LIV (1891), nr. 62, 68, 79, 85, 91, 95, 101, 118, 123, 129, 134, 140, 144, 156, 161, 167, 173, 177, 183, 188, 193, 199, 204, 238, 244, 249, 255, 260, 271, 277, 283; LV (1892), nr. 43, 49, 51, 55, 67, 93, 105, 180, 191, 207, 219 (sub diferite titluri).

²⁷ Cf. „Gazeta Transilvaniei”, LX (1897), nr. 227, 232; LXIII (1900), nr. 90.

²⁸ Cf. „Gazeta Transilvaniei”, LV (1892), nr. 241, 247, 258, 264, 282, 286; LVI (1893), nr. 2, 12, 18, 23, 28, 34, 40, 46, 52, 64, 73, 79, 85, 90, 96.

²⁹ *Invidia ca viciu național*, „Transilvania”, VI (1874), p. 242; P. Dulfu, *Lenea este începutul răutăților*, idem, XI (1878), p. 57; *Un dușman puternic al românilor (nepăsarea)*, „Convorbiri pedagogice”, II (1867), p. 168–170; *Ceva despre lux*, „Gazeta Transilvaniei”, LIII (1890), nr. 270; *Luxul*, idem, LVIII (1895), nr. 229; *Ce țin oamenii despre persoana lor? (Egoitatea)*, „Amicul familiei”, IV (1880), nr. 11, 13; *Caritatea*, idem, VI (1882), nr. 11, p. 116; I.I. Ardeleanu, *Eticheta*, idem, VII (1883), nr. 8, 20, 57, 67, 86, 95, 103, 111, 143, 155, 171; I. Roman, *Luxul ca viciu între români*, idem, IX (1885), p. 155; *Binefacerea*, „Predicatorul sateanului român”, V (1879), nr. 2, p. 63–64; *Rușinea*, idem, nr. 4, p. 106–110; *Mila*, idem, nr. 5, p. 32–34; *Sinceritatea*, „Preotul român”, IX (1883), nr. 1, p. 23–24; *Cultura, concordia și laboarea, aceste trei sînt armele învingătoare în orice luptă*, idem, nr. 11, p. 210–214; *Școala durerii și a lipsei deșteaptă inteligența mai bine decât bucuria și avuția*, idem, X (1884), nr. 2, p. 45–46; *Avuția, luxul*, idem, XIV (1888), nr. 4, p. 189–190; *Despre invidie și calomnie*, „Revista ilustrată”, II (1899), nr. 11, p. 168; D. Voniga, *Despre manieră*, în „Lumina” (Ghiula), 1895, nr. 1; D. Voniga, *Norocul și fatalitatea*, idem, nr. 7; D. Voniga, *Încrederea în sine*, idem, nr. 11–12; *Egoismul*, „Poșta română”, I (1888), nr. 765, 77, 79, 81; *Alegerea carierei*, „Dreptatea”, 1896, nr. 142, 143 ș.a.

consacrate problemei caracterului³⁰ – în afară de cele cu o finalitate direct pedagogică – ca și numeroasele maxime întâlnite în revistele și ziarele ardeleno-românești ale epocii, foarte multe dintre ele după autori francezi, traduse îndeosebi de fiul lui Bariț, Ieronim, între altele din La Rochfoucauld, Pascal, Montesquieu etc.

Mai personale sunt reflecțiile ce le întâlnim cu privire la filosofia culturii, la cea politică și la sociologie. În genere, pe măsură ce abordăm domenii mai concrete, legate nemijlocit de necesitățile corpului românesc ardelean, perspectiva e mai originală, iar temele tratate sunt mai numeroase și mai variate. Idealul de cultură rămâne același, după cum am menționat: luminarea, instruirea. Mai mult, prin ideea latinistă întâlnim chiar o concepție raționalistă susținută, în special în materie de limbă, prezentă încă la protagoniștii Școlii ardeleno-românești, care își atinge însă apogeul numai după revoluție. Dar paralel, tot în această ultimă perioadă, se pune accent în Transilvania și pe cultivarea patrimoniului popular, năzuindu-se să se creeze o cultură majoră, inspirată din motivele sale de bază. Tendință folclorică ce e și ea mai veche, încă din 1838 – poate și mai dinainte – când Bariț, discutând problema unei culturi românești superioare, cere ca ea să tindă la clasicitate, adică la realizări maxime, să fie însuflețită de comandamentele cele mai nobile ale umanității, să fie strâns legată de năzuințele sociale și naționale, reflectând totodată fondul autohton³¹. Această concepție a culturii noastre, bazată pe doi poli diferiți, rămâne mai departe subiacentă etosului ardelean. Ea e și la baza filosofiei culturii a cărturarilor români din Transilvania, după dualism, care se afirmă acum mai pregnant, opunându-se punctului de vedere reprezentativ al celor din vechea Românie.

Disputa între intelectualii români de o parte și de alta a Carpaților, în această privință, e mai veche. Prima sa etapă o marchează discuția din 1855 cu „România literară” – adică cu moldovenii, cu A. Russo, Alecsandri și Kogălniceanu, dar cu ecouri și la București – ce se rezuma în esență la problema limbii literare³². Ea izbucnește din nou, de data aceasta în forme mai ample și mai adânci, mai întâi cu prilejul discuțiilor filologice din cadrul Societății academice, apoi în mod sistematic prin critica acerbă a lui Maiorescu – în numele bunului simț și al unei limbi cât mai apropiate de vorbirea de toate zilele – împotriva lui Bărnuz și în

³⁰ V. Filip, *Caracterul ferm*, „Transilvania”, XVI (1885), p. 89; I. Lemeni, *Cultură și caracter*, idem, XXIII (1892), p. 1; Z. Boiu, *Caractere, Dați-ne*, idem, XXIII (1893), p. 257; *Un caracter de fer* (despre Thomas Morus), „Gazeta Transilvaniei”, LIII (1890), nr. 281; Gr. Silași, *Cugetări despre valoarea și dezvoltarea caracterului*, „Amicul familiei”, XII (1888), p. 241, 253, 277; XIII (1889), p. 27, 101, 125, 155, 163, 237, 261, 273, 285; *Caracterul*, „Revista ilustrată”, 1889, nr. 9, p. 142.

³¹ *Înștiințare literară*, foaie volantă cu data de 9 decembrie 1837; *Scriitorii clasici*, I (1838), nr. 16, p. 123–128; *Revistă de jurnale*, „Gazeta Transilvaniei”, VIII (1845), nr. 3, p. 11 ș.a.

³² V. Alecsandri, *Ciune și u*, „România literară”, I (1885), nr. 3, p. 41 (la rubrica Miscelle), Republicat în „Foaie pentru minte”, XVIII (1885), sub același titlu, cu considerații dezaprobatore ale redacției acestei foi; C. Boerescu, *Domnul meu*, idem, XVIII (1885), nr. 6, p. 25–27; același, *Domnului G. Bariț*, idem, nr. 20, p. 110–112; G. Bariț, *Răspuns domnului G. Boerescu*, idem, nr. 9–12; același, *Războiul limbilor*, idem, nr. 13–17 (cuprinde și fragmente din *Cugetările* lui Russo, cu care polemizează Bariț); T. Cipariu, *Compendiu de gramatica limbii române*, idem, nr. 21–22; același, *Suum cuique*, idem, nr. 23–24 ș.a.

genere a presei române din Transilvania. Lupta s-a dat în aparență pe tărâmul lingvistic-literar, dar substratul său a fost mai adânc, căci erau în joc două concepții diferite de filosofia culturii și de filosofie socială. Punctul de vedere al lui Maiorescu și al direcției sale, în speță al Junimei, e prea bine cunoscut, așa că nu e cazul să mai insistăm. Nu s-a sesizat însă cel al ardelenilor sau el n-a fost mediatizat; în orice caz, nu s-au urmărit toate dimensiunile și încheieturile sale. Să încercăm să le desprindem, adică să-l reconstituim din piesele separat existente, întrucât o formulare explicită, sistematică a lui nu se întâlnește nicăieri.

Ceea ce reproșează mai întâi „Gazeta Transilvaniei” – Bariț sau Iacob Mureșeanu – „Junimei” este faptul că ea ar fi o sectă boierească, un fel de „ciocoi noi”, atingând prin aceasta vâna conservatoare a conducătorilor săi³³. O altă acuzație ce li se aduce, însă profund nedreaptă, e aceea a cosmopolitismului lor³⁴, ardelenii întâlnindu-se aici cu Hașdeu, care incriminase la fel „Junimea”. În al treilea rând, se obiecta ieșenilor – aserțiune mai aproape de adevăr – germanofilismul lor. Lupta între cele două tabere, zice Bariț, e o luptă între școala germană și cea franceză³⁵. Opinie ce înseamnă și ea un stâlp de hotar, implicând o lărgire a „romantismului” ardelenilor, care s-a limitat inițial numai la latinism și cel mult la italianism, lumea franceză fiind în genere nesocotită de ei – sub aspect cultural, ca și social – până către sfârșitul secolului trecut, în spiritul mentalității austriaco-nobiliare de atunci³⁶. O primă manifestare publică a acestei schimbări va fi atitudinea presei române din Transilvania față de războiul franco-prusac din 1870–1871.

Revenind la miezul problemei noastre, e incontestabil că în ce privește limba literară – tema centrală a epocii – adevărul a fost de partea „Junimei”, înșiși ardelenii cei mai rezistenți fiind siliți în cele din urmă să recunoască aceasta și să cedeze, adoptând definitiv după 1890 soluția susținută nu numai de cenaclul literar de la Iași, ci de toată intelectualitatea românească clar văzătoare. Dar nu vom fi dreți față de eroarea lor puristă, dacă nu vom ține seama de motivele din care provenea și de contextul ideologic căruia îi aparținea. Aceasta pornea dintr-o viziune spre viitor, urmărind modernizarea limbii; deci nu direcția ei ca atare era condamnată, ci unele soluții recomandate, în special ritmul în care propunea să se facă înnoirea graiului nostru și metodele indicate în acest scop erau cu totul nepotrivite. Exagerări care poate n-au fost nici ele fără foloase, contribuind tocmai prin exigențele lor maximale la eliminarea mai rapidă a expresiilor necorespunzătoare idiomului nostru, la înfrângerea multor rezistențe care își aveau baza fie în opinii greșite, fie în rutină. Orientarea progresistă a corifeilor ardeleni ne-o învederează și spiritul argumentării lor, acuzația, de pildă, pe care o aduce Bariț lui I. Maiorescu, că ar fi reacționar nu numai în cadrul social-politic, ci și în

³³ *Din România*, „Gazeta Transilvaniei”, XXXVI (1873), nr. 68, p. 3–4.

³⁴ *Nota Redacțiunii*, „Transilvania”, V (1872), nr. 3, p. 30.

³⁵ *Lupta între școala germană și franceză în România*, idem, IX (1876), nr. 6, p. 66.

³⁶ *Domnul meu și onorabile coleg*, idem, IX (1876), nr. 5, p. 49–50.

filologie³⁷. Căci, nejustă din punctul de vedere al adevărului, ea nu e mai puțin semnificativă pentru idealul lor. Ceea ce îi interesa pe ardeleni era conformitatea directivelor culturii românești cu ambianța epocii – pe ea nu puneau accentul. Recepționând în cele din urmă sâmburele sănătos al „Junimei”, filosofia culturii a românilor din Transilvania nu-și însușește însă și laturile sale negative. Am menționat atitudinea ultimei față de pesimism și Schopenhauer. Nu vom găsi, apoi, nici o urmă în zestrea ei spirituală despre teoria formei fără fond a lui Maiorescu, una din coordonatele concepției sale³⁸.

Nu e cazul să insistăm asupra caracterului neștiințific al acesteia – un capitol încheiat astăzi –, ci să încercăm numai să ne explicăm persistența sa atâta vreme și succesul pe care l-a avut, corupând până și pe un gânditor marxist temeinic ca Gherea. E expresia unei configurații social-culturale cu contraste puternice, așa cum se putea întâlni în a doua jumătate a veacului trecut în România de odinioară, datorită în ultimă analiză unor însemnate relicve feudale în sistemul dominant capitalist. Peste vechea sa civilizație, precumpănită sud-europeană, se așezase cea apuseană insuficient asimilată la început, situație favorizată de existența unei boierimi grăbită să sară cât mai repede etapele intermediare, fără însă să se gândească la ceilalți, lăsați mai departe să înnoate în întuneric. La românii din Ardeal nu exista același hiatus adânc, discrepanțele erau relativ mai mici – pătrunderea și dezvoltarea capitalismului pornise mai devreme acolo – iar, pe deasupra, antagonismele sociale erau incomparabil mai reduse în corpul lor național, întrucât acesta avea o compoziție mai omogenă, clasa conducătoare a țării nerecruțându-se din sânul său. Pe urmă, poporul român din Transilvania era supus nu numai unei opresiuni sociale ci și uneia națională, ce pune probleme diferite, care nu se puteau rezolva cu formula „forme fără fond”. Nu numai că nu ar fi putut să-l ajute, dar l-ar fi handicapat, că ea ca orice teorie organică, partizană a ierarhiei sociale rigide, cel mult al înnoirilor mărunte și treptate, fără salturi revoluționare a servit totdeauna celor care dețin puterea, nu celor asupriți și dezmoșteniți. Tocmai aici rezidă avantajul latinismului. Era o formă de naționalism ce însuflețea și dinamiza eforturile românilor ardeleni, cu toate carențele sale științifice.

Privăți de cadrele necesare unei culturi superioare, reduși la câteva școli medii, ei n-ar fi putut să se afirme în mod viguros îmbrățișând o teorie conservatoare, cum era cea menționată. Căci în cazul lor, nu fondul era deficitar, ci formele prin mijlocirea cărora să se poată manifesta și îmbogăți din punct de vedere intelectual. De aceea, pentru românii transilvăneni salvarea nu putea veni decât de la recepționarea cât mai rapidă și mai cuprinzătoare de idei și instituții moderne, bogate în raționalitate: de școli pentru toată lumea, dar și de universități, academii, teatre etc., cu riscul că acestea să fie la început „forme fără fond”, adică fără personal bine pregătit. Altfel, dacă ar fi așteptat ca ele să fie din primul

³⁷ Idem, XIII (1882), nr. 1–2, p. 5 notă.

³⁸ Prefigurată la tatăl său în critica pe care o face stărilor din Principate. Cf. I. Maiorescu, *Domnule redactor*, „Foaia literară”, I (1838), nr. 16, p. 121–123.

moment la un nivel ridicat, ar fi fost amenințați să fie striviți de superioritatea naționalităților conlocuitoare. Critica lor avea alt caracter: se îndrepta doar împotriva politicii obscurantisto-șovine a stăpânirii, care le refuza permisiunea de a înființa instituții naționale moderne de cultură, singurul ce le puteau asigura un nivel spiritual evoluat.

Așa se explică, între altele, insistența pe care o pun fruntașii români din Transilvania încă de la primele lor reflecții de filosofia culturii pe necesitatea primenirii substratului spiritual autohton cu ajutorul modelelor apusene înaintate, chiar într-un domeniu prin excelență conservator, cum e cel religios. Astfel, Tincu-Velia³⁹ și Bariț⁴⁰ cer, înainte de anul crucial 1848, modernizarea muzicii și a picturii bisericești prin asimilarea tematicii și mai ales a tehnicii artistice occidentale, așa cum făcuseră rușii, propunere criticată în Principate de către clericii greci. Cel din urmă, Bariț, revine după revoluție asupra acestei probleme – a fundării unei culturi naționale evaluate – într-o disertație ținută la „Astra” în același spirit⁴¹. Punct de vedere ce va continua să fie firul conducător al străduințelor depuse de factorii reprezentativi români ardeleni după dualism, ce va rodi mulțumită și apelului tot mai insistent, în special în ultimele decenii ale secolului trecut, la patrimoniul popular⁴² – a doua coloană de susținere a edificiului național – chemat de asemenea să reîmprospăteze și să îmbogățească cultura majoră românească. Polaritate ce stă și la baza politicii culturale a românilor din Transilvania de atunci, remarcabilă prin pronunțatul ei caracter social, adică democratic, preocupată nu numai de ridicarea burgheziei, dar și de ridicarea nivelului maselor.

Dar înainte de a urmări mai departe acest ultim motiv, care anticipează probleme de filosofia statului, să trecem în revistă contribuțiile existente în periodicele ardeleni referitoare la tematica culturii⁴³; căci o lucrare independentă,

³⁹ *De cultura muzicală*, „Foaie pentru minte”, IX (1846), nr. 44, p. 348–352; nr. 45, p. 355–358.

⁴⁰ *Zugrăvia în Moldova*, idem, X (1847), nr. 40, p. 325–327.

⁴¹ *Despre artele frumoase cu aplicarea lor la cerințele poporului românesc*, „II Adunare generală a Asociației transilvane” etc.

⁴² Pe această linie, nici unul dintre ei nu se gândește la sacrificarea fondului religios tradițional în favoarea vreunei forme de credință preluată de la alții, adică la abandonarea ritului oriental. Înșiși uniții îl socotesc superior celui romano-catolic.

⁴³ *Cultura, concordia și laboarea, aceste trei sînt armele învingătoare în orice luptă*, „Transilvania”, XIV (1883), p. 75; *Folosul culturii*, idem, XVIII (1888), p. 93; *Cultura națională a poporului român în comparațiune cu starea lui materială*, idem, XVII (1887), p. 198; I. Popescu, *Cultura poporului*, idem, IV (1871), p. 233; Z. Boiu, *Cultura poporului nostru*, idem, XXIII (1892), p. 1 2; N. Simon, *Starea noastră economică și culturală*, idem, XVIII (1888), p. 41; *Filosofia poporului*, idem, IX (1876), p. 121; M. Toma, *Considerațiuni asupra stării poporului și mijloace prin care s-ar putea ajuta*, „Analele Astrei” (1880), p. 128; *Statistica culturală*, idem, XL (1899), p. 1; *Religiunea culturii moderne*, „Revista catolică”, IV (1890), nr. 10–11; *Morbul timpului modern și sanarea aceuia*, „Foaia bisericească și școlastică”, I (1888), nr. 10, p. 164; *Cultul modern al geniului*, în „Unirea”, I (1891), nr. 1–4; *Progresu*, în „Higienea și școala”, II (1877), nr. 3; *Progresul* (După Jules Simon), „Gazeta Transilvaniei”, 1899, nr. 106–108; *Testamentul unui materialist modern* (după

adică un volum, consacrată ei nu cunoaștem. Cea mai mare parte sunt la fel, ca și cele pe care le-am întâlnit până acum: fie eseuri și traduceri din presa străină sau reproduceri din cea de peste Carpați – în special cele publicate în foiletoanele ziarelor –, fie conferințe sau articole cu caracter practic privitoare la mijloacele cele mai bune de difuzare a culturii în popor. O seamă dintre ele au, apoi, un caracter apologetic, fiind concepute în spiritul învățăturilor bisericești. Un singur aport poate fi remarcat în mod deosebit, articolul lui Bariț: „Unele păreri despre gradul de cultură al poporului românesc”⁴⁴. Dar și acesta e interesant nu prin rezultatele dobândite, ci prin perspectiva sa științifică, prin conștiința dificultăților și problemelor pe care le ridică o cercetare exigentă, ca și prin recomandările de bun simț, axate pe ideea necesității efortului neprecupețit și a muncii stăruitoare ce urmează să o depună poporul român în vederea ridicării sale. Ceea ce mai trebuie semnalat, încheind prezentul aliniat, e orizontul mai larg al temelor tratate, reflecțiile de teoria culturii îmbinându-se uneori cu cele de istoria ei, de antropologie, de filosofia istoriei și sociologie, denotând interese mai diversificate⁴⁵. Dar cu aceasta am făcut trecerea spre considerațiile ce urmează.

Ultimele chestiuni ce ne-au rămas de discutat sunt contribuțiile epocii ce se deschide după dualism la filosofia politică, juridică și la sociologie. E un domeniu care a interesat mai mulți, dată fiind marea lui importanță pentru viața de toate zilele și viitorul poporului românesc, ca și problematica sa mai concretă. În cadrul său, două sunt temele principale care au preocupat pe cărturarii români ardeleni în acești ani: cea socială și mai ales cea națională. Căci condițiile poporului nostru din Transilvania continuă să fie precare – modestele îmbunătățiri ale situației sale, obținute în prima perioadă după revoluție, sunt amenințate să fie anulate de recrudescența tendințelor reacționare din Austro-Ungaria în ultimul sfert al secolului trecut.

Începem cu prima, al cărei conținut principal îl alcătuiește problema agrară. Aportul cel mai important în această problemă e tot opera lui Bariț⁴⁶, care

Octav Feuillet), idem, 1892, nr. 252; *Nervozitatea secolului și cauzele ei* (după Paul Montegazza), idem, 1892, nr. 262–263, 265–268; *Cultura chinezilor*, idem, 1894, nr. 232, 234; *Despre natura artei chineze*, idem, 1900, nr. 159; D. Voniga, *Conceptul culturii*, „Lumina” (Ghiula), 1895, nr. 5; V. Pop, *Cultura*, „Gutinel”, 1889, nr. 34 ș.a.

⁴⁴ *Unele păreri despre gradul de cultură al poporului românesc*, „Transilvania”, 1887, p. 39.

⁴⁵ Iosif Pop, *Ocupațiunile primitive ale oamenilor și primele invențiuni ale acelorora cu unele deducțiuni la poporul român*, „Transilvania”, I (1868), p. 563; Sebastian P. Radu, *Cestiuni antropologice*, „Observatorul”, IV (1881); *Împărtășiri din antropologie*, „Higiena și școala”, 1899, nr. 2–3, 5–6; *Omul ca ființă rațională în comparație cu animalele neraționale*, „Foaia școlastică”, IV (1886), nr. 19; *Stările primitive ale genului omenesc*, trad. de Bz. din Feschel, „Foișoara Telegrafului român”, II (1877), p. 4, 21, 27, 35; *Definițiunea omului*, „Foaia bisericească”, III (1885), p. 289–292; *Idei pentru filosofia istoriei de Herder, apărută în 1784–94*, „Transilvania”, XV (1884), p. 22; *Paralele istorice*, idem, III (1870), p. 152; *Filosofia istoriei*, „Foaia bisericească”, III (1885), p. 10–14, 50–62.

⁴⁶ *Iobăgia veche și iobăgia nouă*, „Gazeta Transilvaniei”, XXXIX (1876), nr. 1–9; *Transilvania*, în „Observatorul”, I (1878), nr. 20, p. 3; *Regularea nouă a cestiunei în Transilvania*, idem, III (1880), nr. 5, p. 17–18; idem, nr. 17, p. 67 notă; *Transilvania*, idem, nr. 101; *Cestiunea*

urmărește situația țărănimii, cu același interes ca și în perioadele anterioare ale activității sale publicistice. Cu atât mai mult că, după dualism, el nu mai era așa de strangulat de interdicțiile stăpânirii, iar criza în care se zbătea agricultura punea probleme foarte serioase⁴⁷. Spre deosebire însă de anii dinainte de revoluție, când preocuparea sa principală a fost abolirea iobăgiei, și de cei imediat după ea, când discută îndeosebi necesitatea înlăturării definitive a vechilor relații urbariale, el atrage atenția acum asupra dificultăților provocate de supraviețuirea (parțială) a sistemului feudal care, împreună cu cele aduse de capitalism, grevau asupra agriculturilor, adică asupra celei mai mari părți a populației. Căci, după cărturarul ardelean – reflectând pentru vremea aceea o situație reală dar și o mentalitate fiziocratică –, când zici agricultor, zici țara întreagă. Există pericolul, afirmă el, ca milioane de cultivatori să recadă din nou, să revină într-o servitudine mai amară decât cea anterioară. Denunță mai ales măsurile șovine luate de guvern – legea urbarială din 1880 – în favoarea aristocrației posesoare de pământ și îndeosebi felul cum s-a făcut segregarea, comasarea moșiilor sale, ca și despăgubirile exagerate acordate ei pentru renunțarea la așa-zisele regalii (dreptul la cârciumărit, morărit etc). De aici procesele care s-au iscat între diferitele categorii de proprietari rurali, ce s-ar uita unii la alții cu ochi de lup. Bariț recunoaște însă că nu numai țărănimii ca atare și nu numai celei românești, dar și unei bune părți a nobilimii mijlocii începe să-i meargă rău, din cauza datoriilor contractate cu camătă mare. El constată că și în Vechea Românie, din aceleași cauze, agricultura îndeosebi cea țărănească, trece printr-o mare criză, existând și acolo tendința de a se ajunge la domenii cât mai întinse, marii proprietari căutând să-i sărăcească pe săteni, cumpărându-le apoi loturile.

Concentrarea proprietăților prin exproprierea micilor cultivatori – care pierd treptat ceea ce au câștigat în 1848, iar ce le-a rămas e încurcat în judecăți prelungite pe decenii – ar fi dus în Transilvania și Ungaria la o însemnată mișcare de emigrare a țărănimii atât peste ocean, cât și peste Carpați. Așa se explică interesul pe care-l are Bariț pentru această problemă⁴⁸, asupra căreia revine de mai multe ori, îngrijorat de perspectivele defavorabile ale exodului populației românești ardelenene care, dacă nu mai poate fi împiedicat, ar trebui cel puțin organizat. O altă parte a

agrară în România, idem IV (1881), nr. 69, p. 278; *Tot cestiunea agrară în România*, idem, nr. 73, p. 295; idem, nr. 85, p. 342–343 notă; *România*, idem, V (1882), nr. 14, p. 55; *România*, idem, nr. 27, p. 106; *La cestiunea agrară din Transilvania*, idem, nr. 42, p. 166; *Cestiuni urbariali*, idem, nr. 49, p. 195; *Răscumpărarea regaliilor în Ungaria și Transilvania*, idem, nr. 56, p. 222; *Încă odată regaliile și 120 de milioane*, idem, nr. 57, p. 226; *Locuitorii cultivatori de pământ în Ungaria și Transilvania*, idem, VI (1883), nr. 2, p. 5–6; nr. 3, p. 9; *România*, idem, nr. 3, p. 10; *Mărunțirea moșiilor țărănești, înmulțirea proletarilor*, idem, VII (1884), p. 33–34 etc.

⁴⁷ „[...] De opt ani încoace populațiunei rurale îi merge tot așa de rău precum îi mersese până la 1848”, *Iobăgia veche și iobăgia nouă*, „Gazeta Transilvaniei”, XXXIX (1876), nr. 2, p. 1.

⁴⁸ *Migrațiune. Colonizațiune. Invaziune*, „Transilvania”, VIII (1875), nr. 1–3; *Emigrații de toate naționalitățile*, „Observatorul”, IV (1881), nr. 101, p. 415–416; *Iarăși migrațiunea*, idem, V (1882), nr. 73, p. 290 etc.

țărănimii sărăcite s-a îndreptat spre orașe, intrând în rândurile proletariatului, cărturarul ardelean arătând pe bază de date statistice că la 1880, în interval de zece ani, mai mult de o jumătate de milion, adică 15%, au părăsit satele. Deposedarea țărănimii, crede el, va aduce după sine și decăderea cel puțin a unei părți a aristocrației rurale, care nu va mai avea la dispoziție brațe ieftine de muncă, fiind silită să plătească salarii mari, ceea ce, alături de cheltuielile sale nesăbuite de lux, îi va atrage ruina în profitul unor noi proprietari recrutați dintre plutocrați, adică dintre capitaliști.

Din acestea se vede că Bariț – deși nu ne-a dat o analiză aprofundată și sistematică a noilor relații sociale din Ungaria și România, considerațiile sale de ordin doctrinar fiind înnecate în expuneri istorice sau în articole polemizând cu măsurile guvernamentale, singurul său studiu cu o orientare sociologică rămânând neterminat⁴⁹ –, intuiește totuși caracterul propriu al raporturilor agrare din ultimul sfert al veacului trecut, numindu-l, înaintea lui Gherea, o nouă iobăgie. Însă nu-și dă seama de inevitabilitatea acestui proces, după cum ne arată felul cum apreciază exodul rural, ca fiind ceva anormal, pe motivul că densitatea populației Austriei e mai mică ca în Apus – când de fapt comparația trebuia făcută între densitățile rurale ale celor două regiuni – ca și măsurile recomandate de el în vederea sanării situației țăranilor, cerând între altele, să li se interzică să-și vândă loturile. Propunere ce mergea împotriva spiritului capitalismului, care înlăturase dispozițiile ce împiedicau circulația pământului (cum era aviticitatea medievală). Evident, nici termenul de iobăgie nouă nu e cel mai fericit, dar esențialul este că Bariț sesizează dubla exploatare feudalo-capitalistă⁵⁰ a maselor noastre sătești. După cum trebuie apreciat ca pozitiv faptul că avertizează, nu fără motiv, pe moșierii români îmbogățiți după 1860, să nu alunce și ei pe panta rapacității. Obiectivitate ce o mai vedește și recunoașterea de către el a faptului că însăși stăpânirea ar fi fost dispusă să ajute țăranimea, dacă n-ar fi fost handicapată de interesele aristocrației, de unde și inconsecvența măsurilor luate.

Considerațiile lui Bariț în problema agrară au totodată o semnificație mai largă. Ele marchează încheierea evoluției unui proces de gândire economică, ale cărui începuturi pot fi urmărite încă din primii ani după revoluție: depășirea liberalismului de tip clasic, statul fiind solicitat să intervină în mersul evenimentelor. De aici și înțelegerea sa mai mare acum față de mișcarea socialistă⁵¹. Pentru soarta vitregă a proletariatului arătase și înainte multă compasiune, dar fără să depășească o atitudine pur filantropică. Nici acum nu merge prea departe, idealul său fiind tot mic burghez: contra proletarizării și în favoarea proprietății țărănești. Dar e cel

⁴⁹ *Studiu istoric asupra raporturilor agrare din Ungaria și țările adnexe*, „Transilvania”, XV (1884), nr. 9–16

⁵⁰ E semnificativă, în ce privește acest ultim aspect, aserțiunea sa că până și antisemitismul din Ungaria are un caracter agrar datorită exploatării ruralilor de speculanți (*op. cit.*, nr. 9, p. 65).

⁵¹ *Transilvania*, „Observatorul”, I (1878), nr. 40, p. 2; *Germania*, idem, IV (1881), nr. 91, p. 367; *Austria*, idem, V (1882), p. 96.

puțin convins de necesitatea unor măsuri care să apere muncitorimea, căci capitalul bănesc, zice el, înghite toate fructele ostenețelor capitalului brațelor. Soluția la care se oprește Bariț e aceea a Germaniei lui Bismarck: statul să-și însușească o parte din revendicările socialiste, astfel ca muncitorii să nu mai fie lăsați în voia soartei, la discreția exploatatorilor capitaliști. Neexistând pe vremea lui o mișcare muncitorească românească în Transilvania, nu e de mirare că nu gândește mai radical. Recomandă însă conaționalilor săi, cu prilejul unei dări de seamă la o adunare a socialiștilor din Sibiu, să urmărească cu atenție programul lor. Socialiștii, adică proletariatul din Germania, ar fi ajuns să aibă un număr respectabil de reprezentanți chiar în Parlament, „unde luptă în numele laboarei sărace (brațele muncitoare, capitalul brațelor), contra bogăției de capitaluri și alte avuții colosale”⁵².

Au mai fost și alte probleme sociale care l-au preocupat pe Bariț, în această perioadă: mișcarea națională⁵³, familia⁵⁴ și statutul femeii, alcoolismul⁵⁵, delincvența⁵⁶, sinuciderile⁵⁷ etc. Nu întâlnim însă ceva nou față de ceea ce spusese înainte cu privire la ele, considerațiile sale reducându-se și acum, în genere, la informații ușor comentate și la articole de ziar. Ca un plus, merită semnalată analiza sa închinată Transilvaniei, pentru viziunea globală, pentru perspectiva ei cuprinzătoare⁵⁸. O expresie a unei concepții mai sociologice, adică mai generalizatoare – care se afirmă în același timp cu aportul tot mai mare al lui Bariț în istoriografie –, sunt și paralele pe care le face între diferite evenimente istorice⁵⁹. Explicația sa e în genere idealistă, dar nu nesocotește rolul factorilor social-economici: după cum, deși orientarea sa e precumpănit individualistă, totuși face apel și la factori materiali, impersonali și suprapersonali, înfățișând uneori foarte just raportul dintre conducători și mase⁶⁰.

Un pas mai departe în analiza realităților naționale îl face și I. Slavici prin lucrarea sa în limba germană, *Die Rumänen in Ungarn, Siebenbürgen und der Bukovina*, publicată în 1881. Spre deosebire de Bariț, care nu depășește în această privință faza unui proiect sau a unui chestionar, ridicându-se cel mult la un compendiu de date asupra Transilvaniei, cartea lui Slavici reprezintă un prim efort din partea unui român ardelean de a da o sinteză adâncită despre conaționalii săi.

⁵² *Transilvania*, „Observatorul”, I (1878), nr. 40, p. 2.

⁵³ *Ura națională*, „Transilvania”, VII (1874), nr. 4–10.

⁵⁴ *Despre căsătorie*, idem, III (1870), nr. 23, p. 285–286.

⁵⁵ *În cestiunea cea fatală a băuturii de vinars*, idem, nr. 9, p. 107–108.

⁵⁶ *Din Austria*, „Observatorul”, VII (1884), nr. 5, p. 19.

⁵⁷ *Sinuciderile*, idem, V (1882), nr. 52, p. 208.

⁵⁸ *Studiu relativ la economia națională și la istoria civilizațiunii în Transilvania*, idem, I (1878), nr. 78–83.

⁵⁹ *Paralele istorice care încep după sinodul I ecumenic de la Niceea și merg pînă la dezbinarea definitivă a bisericilor*, „Transilvania”, III (1870), nr. 13, p. 152–154; *Scurtă istorie a societății iezuiților*, idem, IV (1871), nr. 3, p. 26 notă; *Despre țelul civil transilvan din anii 1437–1438*, idem, VI (1873), nr. 1, p. 1–4; nr. 2, p. 13–17.

⁶⁰ Cf. îndeosebi, ceea ce spune Bariț în articolul său *Avram Iancu*, idem, V (1872), nr. 21–22.

Se pot discuta mai ales astăzi multe din concluziile lui, dar nu se poate contesta că pentru timpul când a fost scrisă, ea a constituit un efort onorabil prin străduința spre o cât mai mare obiectivitate – care n-a fost pe placul tuturor alor noștri, i s-a reproșat greu de unii – și prin bogăția materialului pe care se sprijină, cules de alții sau adunat direct de autor. Căci Slavici nu se lasă, în genere, furat de opinii preconcepute, cum ne-am aștepta de la un literat, nu ne dă o imagine subiectivă, personală despre poporul român, ci urmărește în spirit științific să prezinte situația lui reală în trecut și în prezent. Cu tot tributul pe care-l plătește și el concepției idealiste – cum ne arată importanța pe care o dă înfățișării obiceiurilor și folclorului național –, nu nesocotește importanța determinante a factorilor naturali – materiali: geografici, demografici, antropologici, economici, redând o serie de informații și cifre în acest sens. De aceea, se poate spune că inițiatorii și editorii operei colective închinată popoarelor din Austro-Ungaria – având ca program să înfățișeze nu istoria politică, ci aceea a culturii lor, a fondului popular: adevăratul suport al realizărilor și felului lor propriu de a fi –, nu puteau face o alegere mai fericită decât încredințându-i lui Slavici sarcina de a scrie partea despre români. Prețuirea care i s-a acordat se vede și în faptul că a fost pus pe picior de egalitate cu Hunfahy, autorul volumului din aceeași serie, închinat maghiarilor.

Scriitorul român ardelean deschide considerațiile sale cu o analiză a cadrului geografic. Indiferent de faptul cum se va rezolva problema continuității, zice el, e un fapt indiscutabil că poporul român a apărut mai întâi în mase mari în triunghiul Carpaților, regiune care i-a fost mai favorabilă decât Balcanii, unde, deși inițial în număr mai mare, s-a risipit mai ușor. Acolo s-a afirmat și dezvoltat el, cunoscut fiind la început ca un popor de munte, practicând îndeosebi păstoritul, dar ocupându-se din secolul al XIII-lea înainte și cu agricultura. E posibil ca numărul românilor să fi fost la început mai mic, așa s-ar putea explica puținătatea știrilor despre ei. Înmulțindu-se cu timpul, iar teritoriul mai productiv din văi fiind ocupat de celelalte popoare, ei s-au extins cu deosebire spre apus, direcție care le-a dat posibilități bune să se scurgă pe mai multe căi, spre șes.

Capitolul următor intră mai adânc în problema originii poporului nostru, schițând un istoric al său. Suntem numai la câțiva ani după apariția teoriei lui Rösler (1871) și încă nu ieșise răspunsul dat acestuia de către Xenopol (1884). Ceea ce îl determină pe Slavici să spună că dacă problema latinității românilor e rezolvată, aceea a patriei lor originare dă încă naștere la multe discuții contradictorii. De aici prudența lui, căutând să nu forțeze interpretarea datelor pe care le avea atunci la dispoziție, ajutându-se să completeze carența lor prin argumente de bun simț. După cum nu se poate spune că au dispărut toți dacii, afirmă Slavici, tot așa nu se poate spune că nu au plecat toți romanii la 271. Cei rămași, superiori celorlalți – de aceea au continuat să se impună și apoi – au fost împinși de vicisitudinile istoriei în regiunile mai ferite, mai adăpostite ale țării (care ar fi fost și soarta slavilor din Dacia). Siliți să trăiască în condiții mult mai grele

decât le-au cunoscut la început – nu numai de ordin juridic personal, dar și de ordin natural – s-a operat între coloniștii romani o severă selecție naturală. Fără să pronunțe numele lui Darwin, autorul nostru face în mod copios apel la teoria lui în explicarea supraviețuirii și prosperității românilor. Au răzbit fiindcă au fost cei mai oțeliți, cei mai bine pregătiți pentru viață și mai adaptați pământului lor. Sporul lor nu se datorește natalității mai mari decât a celorlalte popoare, ci vigoarei câștigate, care s-a transmis descendenților, avantați de faptul că s-au deprins să aibă nevoi puține, să trăiască mai ieftin. Mai mult, zice Slavici – pe linia explicației darwiniste –, insulele de români care au pierit în masa altor popoare s-au stins, nu numai datorită deznaționalizării lor ca atare, ci și faptului că oricine acceptă forme de viață străine nu va putea face față tot atât de bine luptei pentru existență, ca și cel care și-a păstrat patrimoniul etnic. Situația poporului nostru s-ar fi înrăutățit în secolul al XIV-lea când, din cauza înmulțirii rapide, el scoboară în câmpie, unde e silit să accepte iobăgia și condiții tot mai dezavantajoase. Numai după răscoala lui Horea se îmbunătățește puțin statutul lui, căpătând dreptul de a se mișca, prima condiție a nivelului atins în secolul următor, ce s-a caracterizat printr-o creștere a pretențiilor sale.

În continuare, Slavici se ocupă cu viața religioasă a românilor, insistând asupra faptului că la ei religia și naționalitatea s-au dezvoltat paralel, ca la toate popoarele orientale. Biserica lor s-a izolat de celelalte confesiuni, ceea ce s-ar putea observa până și la uniți, devenind o instituție națională. Acest exclusivism n-a dus la intoleranță, nici la prozelitism, românii n-au luat parte la luptele religioase. În acest cadru, autorul mai urmărește elementele păgâne ale credinței lor, ca și unele categorii proprii legate de ea, sfârșind prin a atrage atenția asupra consecințelor majore ale unirii religioase cu Roma: apariția unei clase de intelectuali relativ independenți, care au devenit nu numai susținătorii bisericii, dar și ai mișcării naționale. Prin ei, românii au simțit mai adânc situația nedreaptă în care au fost aduși, pretinsa legalitate dinainte devenind în ochii lor ceva nelegal. E discutabilă însă afirmația lui Slavici că, în condițiile anterioare vitrege, excluderea românilor de la viața publică n-ar fi însemnat pentru ei o persecuție prea serioasă, date fiind și pretențiile lor reduse atunci. Daunele politice directe vor fi fost poate mai mici, dar cele sociale au fost mai mari, oricât am crede că iobăgia la început a prezentat forme mai puțin aspre. Se pune apoi problema: poporul român a adoptat el de la sine pentru un gen de viață nepretențios sau a fost silit în acest sens? Izolarea în care s-ar fi complăcut el, după Slavici, n-a ieșit dintr-o preferință personală, ci a fost rezultatul arbitrariului foștilor stăpâni.

Mai pretențios e capitolul care urmează, cel mai mare – intitulat: „Însușiri naționale proprii” – prin bogăția lui de date etnografice, de unde se pot vedea cunoștințele temeinice și cuprinzătoare ale lui Slavici în acest domeniu. Organizarea materialului nu e tocmai cea mai sistematică, alternând amănunte de ordin folcloric cu cele de ordin antropologic; dar expunerea sa e totdeauna vie, ilustrată cu exemple variate din diferite locuri. Cele mai numeroase informații, pe

care el le comunică, sunt cele referitoare la căsătorie; obiceiurile cu prilejul acestei ceremonii ar fi cele mai interesante pentru etnograf. Mai trebuie revelate cele cu privire la înmormântare și în special observațiile autorului asupra celor legate de stratificarea socială la țară. De unde rezultă că acest proces era destul de avansat la sfârșitul secolului trecut în Transilvania, el luând caractere diferite în funcție de regiuni. Căci nici acestea n-ar fi fost omogene, bucurându-se, de asemenea, de un prestigiu diferențiat, după cum erau mai mult sau mai puțin înaintate. Sunt analizate apoi pe larg creațiile folclorice principale românești cu implicațiile lor: limba, poezia și proza, muzica, dansul, portul.

Mai personale sunt indicațiile pe care le dă Slavici despre tipul fizic al românului, diversificate și ele după regiuni, căutând să surprindă și elemente comune. La fel procedează apoi în considerarea psihologiei poporului nostru. Cu toate deosebirile pe care le întâlnim în cadrul lui, ar exista anumite trăsături proprii, care îl disting în chip pregnant de celelalte popoare conlocuitoare. Ar fi specific românilor pe lângă fermitate, determinare (Bestimmtheit), persistența lor. Vecinii au mai observat la ei cumpătarea și sobrietatea. De altfel, înșiși românii ar prețui chibzuiala și felul de a fi așezat, cumpănit, condamnând pasiunea. Precauția lor îi oprește de la acțiuni îndrăznețe (în bine sau în rău); dar când e cazul ar ști să se comporte brav, după cum arată și atitudinea lor față de armată. Cele spuse de Slavici cu privire la starea morală a conașionalilor săi – ar fi mai bună decât a vecinilor – despre importanța mare la ei a opiniei publice (gura lumii), despre insuficienta considerare a motivelor unei acțiuni, ca și despre misoneismul lor, adică neîncrederea față de ceea ce e străin, sunt mai mult trăsături legate de un anumit nivel de civilizație, decât date specifice. De altfel, același lucru se poate zice și despre mare parte din celelalte însușiri socotite de Slavici proprii românilor, centrate pe ideea îndărătniciei, statorniciei, care se întâlnește și la alte popoare, însă cu accente și nuanțe diferite – în forme mai pasive sau mai active – în funcție de condițiile generale de viață și gradul de civilizație atins.

Ultimul capitol, consacrat stărilor prezente, e și el amestecat, cuprinzând date concrete alături de considerații privitoare la coordonatele celei mai bune politici naționale. E partea cea mai slabă a operei lui Slavici. Începe cu o statistică a populației românești, în cadrul căreia întâlnim și la el ideea – pe care vom vedea că o mai subliniază și alții, reflex al teoriei lui Mancini – că limba singură nu poate să fie factorul hotărâtor la stabilirea naționalității, ci consimțământul, adică conștiința apartenenței. Scriitorul ardelean român mai împărtășește date statistice cu privire la eforturile românilor de a-și îmbogăți rețeaua școlară, ce reprezintă sacrificii echivalente cu un al doilea impozit, acceptat de popor. Ceea ce afirmă el mai departe referitor la pasiunea țărănimii noastre ardelene de a achiziționa cât mai mult pământ, în detrimentul unor câștiguri mai bune în meserii și comerț, nu se sprijină pe date precise, înfățișând doar tendința generală a epocii. Unde însă considerațiile lui Slavici lasă cu totul de dorit e în felul cum judecă situația politică de atunci. După el singurul om de stat român din Transilvania ar fi fost Șaguna,

care a trasat directiva cea mai potrivită posibilităților românești, concretizată în formula: răbdare și încredere în habsburgi. După moartea lui, ar fi căpătat proeminență o orientare șovină și grăbită, lipsită de tact, care pune la baza acțiunii naționale revendicative proteste zgomotoase. Ea ar fi opera spiritului Blajului, acuzat că n-ar fi făcut altceva decât să transpună, cu puține modificări, etosul maghiar în românește. Dar un popor sărac și lipsit de experiență trebuie – după el – să practice o politică de expectativă, astfel ca să nu indisună sau să trezească neîncrederea Curții din Viena. Nu merită să ne oprim asupra acestei atitudini, ieșită dintr-o prudență politică exagerată, ce merge până la servilism – surprinzătoare la cineva care constată că românii sunt poporul cel mai numeros și mai compact din Orient – întrucât ea a fost dezavuată mai târziu de Slavici însuși.

Altceva e mai interesant în critica sa și merită subliniat: rădăcinile ei junimiste, care explică conservatorismul său politic: nu numai că menționează la sfârșit „Junimea” și concepția ei social culturală, dar condamnă sub semnul ei spiritul naționalist și latinismul opiniei publice ardeleni. Slavici se ferește să atace direct personalitățile marcante ale Transilvaniei, Cipariu e chiar elogiat. Cu o singură excepție: Bărnuț, capul tuturor răutăților, care ar fi introdus un spirit „socialist” în școala blăjeană. E încă o dovadă, dacă mai era nevoie, de influența pe care o are Maiorescu asupra lui Slavici, ale cărui articole principale de directivă le citează chiar în textul cărții sale.

Dacă în contribuțiile anterioare, ale lui Bariț și Slavici, se mai amestecau reflecții de filosofia culturii cu cele de sociologie, în cele ce urmează orientarea e precumpănit sociologico-politică. Începem această serie cu expunerea ideilor lui Alexandru Mocioni (1841–1909), spiritul politic cel mai gânditor din generația sa. Opera lui dovedește nu numai o bună pregătire științifică, bazată atât pe o adâncire teoretică a problemelor ce-l preocupau cât și pe o informare empirică, la fața locului – în scopul documentării sale a cercetat două din țările cele mai înaintate ale vremii din punctul de vedere al constituției lor de stat – dar și o minte ageră, ascuțită. Nu avem nici de la el compendii, ci numai mici dizertații sau discursuri parlamentare, remarcabile însă prin fundalul lor de filosofie politico-juridică. Chestiunea care l-a frământat mai mult, ca și pe ceilalți fruntași ardeleni ai epocii – datorită situației dificile în care se găsea din nou poporul român după 1867 – e aceea națională. Nu numai cu prilejul discutării ei, dar și cu prilejul dezbaterii altor teme importante, cu toate că prin originea sa socială – mare moșier – ar fi fost de așteptat să se situeze pe poziția reacțiunii, Alex. Mocioni se distinge prin ideile sale înaintate, ceea ce i s-a reproșat de unii corifei ai aristocrației. El nu s-a limitat doar să pledeze teoretic cauza populară, dar a contribuit, ca întreaga sa familie, cu sume însemnate la ajutorarea celor lipsiți, în special a tineretului la studii.

O primă serie a contribuțiilor sale datează din perioada imediat după decretarea dualismului (1868–1872), când a ținut câteva discursuri remarcabile în Camera de la Budapesta, cu ocazia dezbaterii unor importante proiecte de legi, care trebuiau să pună bazele noii orânduiri a statului maghiar: cele referitoare la

naționalități, la municipii, la alegeri. Cum la alcătuirea niciuneia dintre acestea nu s-a ținut seama de doleanțele inspirate de principiile liberal-democratice ale grupului parlamentar român, Alex. Mocioni va sfârși prin a se retrage din viața social-politică, alăturându-se în cele din urmă cu întreaga fracțiune bănățeană-crișană curentului de boicotare a parlamentului maghiar. Punct de vedere depășit numai în ultimii ani ai secolului trecut și care i se va reproșa nedrept de unii – de pildă, de Goldiș⁶¹, Brote⁶² – în mod aproape exclusiv influenței lui Dar, după cum se știe, pasivismul, a fost inițiat, ca o formă de protest împotriva dualismului, de către conducătorii românilor din Transilvania; cei din partea apuseană a țării noastre se raliază mai târziu lui. A doua grupă de contribuții a lui Mocioni, consistând din câteva articole mici dar substanțiale, se situează într-o perioadă mai târzie (1883–1905). Ultimul dintre acestea, „Religiune și știință”, trece chiar dincolo de ea, așa că urmează să fie tratat în alt context.

Să vedem acum mai de aproape premisele filosofico-politice ale fruntașului bănățean. Continuă și el linia adoptată de conaționalii săi a dreptului natural, adică a așa-ziselor legi eterne firești. Pe baza lui, urmează să se alcătuiască legislația unei țări. Căci dreptul indivizilor ca și al popoarelor nu are ca temelie în primul rând dreptul pozitiv, ci libertatea naturală. În consecință, statul nu are căderea să creeze un astfel de drept, rolul său reducându-se numai să asigure recunoașterea lui. Mocioni își dădea seama că teoria dreptului natural în forma ei clasică nu putea rezista unei critici obiective. Mai mult, era conștient „că ideea dreptului își scoate conținutul din raporturile de viață stăpânitoare în diferite epoce. Știm că ceea ce într-o anumită epocă a format dreptul suprem, dreptatea supremă, chiar în epoca următoare era nedreptatea cea mai mare. Dar după părerea mea, ideea dreptului are o caracteristică veșnică, pentru toate epocile, neschimbată și neatârnoare de orice circumstanțe, anume: egalitatea de drept” (p. 234).

În acest spirit, se pronunță el în mod categoric în favoarea votului universal, singurul în măsură să realizeze egalitatea postulată: „Țin că votul universal este unicul care corespunde ideii de drept. Din parte-mi cred că orice chestiune de cenz e în contrast cu dreptul, că orice chestiune de cenz nu e decât o chestiune socială. Societatea nu e un întreg simplu, ci un sistem de clase sociale, dezvoltate prin istorie” (p. 195-196). Cu multă luciditate, probabil sub influența istoricilor francezi de la mijlocul veacului trecut (citează pe Thiers), a scos Mocioni în evidență caracterul de clasă al aparatului de stat. Cum năzuința oricărei pături suprapuse – continuă el – e să-și consolideze dominația, căutând să monopolizeze puterea de stat, mijlocul cel mai bun în acest scop ar fi introducerea cenzului, care în concordanță cu clasa dominantă va fi sau unul de naștere sau unul de avere; iar ultimul va fi mai ridicat sau mai scăzut după cum averea celor mai săraci membri ai oligarhiei stăpânitoare e mai mare sau mai mică.

⁶¹ Ed. Găvănescu, *Un studiu inedit al lui Vasile Goldiș*, „Hotarul”, III (1936), nr. 2–3, p. 28–33; nr. 4–5, p. 59–62.

⁶² E. Brote, *Un memoriu politic. Cestiunea română în Transilvania și Ungaria*, 1895.

Cărturarul bănăţean socoteşte că cenzul e condamnat atât pentru că e contra idealului de stat – întrucât rolul acestuia nu poate fi doar reprezentarea unei clase –, cât şi prin faptul că el accentuează dominaţia celei din urmă, eliminând rodul valorilor autentice. Şi numai acestea ar fi chemate să guverneze, să conducă. El crede, ceea ce e o autoamăgire – în cazul formaţiunilor sociale care aparţin trecutului –, că intelectualitatea nu e legată de nici o clasă, atmosfera sa fiind libertatea şi egalitatea; în mod normal autoritatea ei n-ar întâmpina piedici, numai în împrejurări excepţionale ar putea avea dificultăţi. Deşi Mocioni declară că „orice drept excepţional chiar în folosul inteligenţei e în contrast cu natura dreptului care nu admite privilegii, implicând numai ordine şi libertate” (p. 198), totuşi el acceptă ideea că există o dominaţie de clasă justificată, bazată pe intelect şi avere – ridicându-se numai împotriva celei artificiale – căci diferenţa între indivizi ar fi înrădăcinată în natura omenească, inegalitatea firească constituind condiţia neapărată a progresului. Sufragiului universal i-ar încuba numai rolul să împiedice domnia artificială a celor nechemăţi, care ar paraliza progresul. El ar avea avantajul că dă posibilitatea, într-un stat bazat pe inegalitate, deci pe dominaţia de clasă, să fie reprezentate în parlament conform importanţei lor toate interesele, adică şi ale păturilor de jos, asigurându-se astfel un echilibru natural al forţelor sociale. E ideea de bază a liberalismului, inspiratorul gândirii politice a lui Mocioni, care nu merge decât până la postulatul egalităţii de drept, nu şi a celei sociale, singura ce poate constitui temelia unei ordini de stat justă.

În scopul cercetării deficienţelor sistemului politic existent în ţară, el revendică şi o autonomie mai mare a municipiilor – pledând cauza descentralizării –, a căror conducere ar trebui aleasă tot pe bază de vot universal. Cu acest prilej, Mocioni demască falsitatea regimului parlamentar burghez, mai ales a celui din Ungaria. Practic, zice el, guvernul parlamentar cumulează puterea executivă şi legislativă, întrucât nici o majoritate parlamentară nu-l va trage la răspundere, dacă a ţinut seama de dorinţele ei. Acesta nu e limitat de lege, ci de interesul de partid. Oricine pune libertatea individului şi a corporaţiunilor, precum şi domnia legilor, sub scutul exclusiv al regimului parlamentar şi a responsabilităţii ministeriale sugrumă în embrion dezvoltarea liberă. Fruntaşul bănăţean mai invocă şi alte mijloace care ar putea combate dominaţia nedreaptă: o justiţie independentă, libertatea presei, a întrunirilor, a asocierii. Cu o condiţie: nici una din ele nu trebuie să facă abstracţie de legalitate... „e nejustificată orice năzuinţă, fie aceea oricât de altruistă şi patriotică, dacă realizarea ei se încearcă pe cale ilegală şi cu mijloace ilegale” (p. 219). Ideea de drept, care ar fi firul conducător în istoria omenirii – a te supune ei ar fi o datorie şi o virtute – ajunge astfel şi în mâinile lui să devină un impediment al progresului social.

Într-o scrisoare deschisă adresată conaţionalilor în 1869, la începutul unor lupte electorale, Alex. Mocioni înfăţişează programul său politic. Merită citat textual un pasaj de frunte, foarte concludent pentru concepţia sa democratică. „Dacă ideile, chiar şi cele mai sublime şi mai salutare, vor fi îmbrăţişate numai de

puțini singuratici, și nu vor fi pricepute și cuprinse de mulțime, ele apar și dispar ca niște umbre neputincioase. Când însă ideea preocupă masele, ea devine o forță generală binefăcătoare. Aceasta e natura comună a tuturor ideilor dominante în diferite epoci ale istoriei. Aceasta e și natura ideii de naționalitate stăpânitoare în veacul al XIX-lea” (p. 143). Rândurile de față, pe lângă faptul că sesizează bine raportul între personalități și mase, ne ajută totodată să facem trecerea spre tema dominantă care l-a preocupat pe Mocioni: cea națională. În slujba ei stau în ultima analiză și discursurile sale referitoare la legea electorală, căci nici un popor din Austro-Ungaria nu era atât de dezavantajat în această privință ca cel român din Transilvania istorică, cenzul fiind aici mai ridicat. Problemei naționale îi consacră Mocioni primul său discurs parlamentar remarcabil, cu prilejul discuției legii chemată să o rezolve în Ungaria dualistă.

Ideea lui centrală este că Ungaria trebuie să se afirme ca un stat de drept, pe bază de principii democratice, asigurând în chip legal tuturor națiunilor din cadrul său existența și posibilitatea dezvoltării lor. Ele nu mai pot fi negate ca individualități cu caractere proprii, cu atât mai mult cu cât naționalitățile – crede Alex. Mocioni, iarăși pe linia unei concepții raționaliste, absolutizane – ar fi tot așa de vechi ca și genul omenesc însuși. Nouă ar fi numai ideea de naționalitate. Cu toate formele diferite pe care le-a îmbrăcat în ultimii cincizeci de ani, mișcarea declanșată de ea – s-a limitat uneori să ceară în cadrul statului respectiv numai egala îndreptățire, alteori a mers până la revendicarea independenței totale, a recurs când la dreptul istoric, când la cel rațional, utilizând fie mijloace legale, fie revoluționare, aliindu-se la nevoie nu numai cu mișcarea constituțională dar și cu puterea absolută – a urmărit în esență pretutindeni același lucru: asigurarea drepturilor naționale. „De aceea națiunea, fiind complexul oamenilor strâns uniți prin legături genetice, geografice, istorice și în consecință și prin comunitatea de limbă – fiindcă cuprinde în sine sâmburele moralității și fiindcă dispune de conștiință de sine, e personalitate, persoană juridică. E natural că primul și cel mai sacru interes firesc al acestei persoane juridice, ca al oricărei persoane juridice, nu poate fi altul, decât conservarea existenței proprii” (p. 126).

Analizând factorii care au promovat afirmarea ideii naționale, oratorul bănățean indică drept cauze externe principiul suveranității poporului și cel al egalității, iar drept cauze interne progresul civilizației – care deșteaptă conștiința de sine – și democratizarea vieții constituționale. Ea ar fi justificată prin faptul că asigură dezvoltarea maselor – e o condiție primordială a democrației – căci ridicarea lor nu poate fi posibilă decât pe baza unei culturi naționale. În al doilea rând, contribuie și la dezvoltarea umanității, întrucât fiecare națiune poate aduce un aport la tezaurul comun, neputând fi înlocuită cu alta. Alex. Mocioni nu nesocotește formele anormale pe care le poate lua: tendința spre supremație și izolare; dar aceste excrescențe nu pot constitui un argument împotriva principiului egalei îndreptățiri a națiunilor, după cum diferențierea lor nu împiedică apropierea între ele, care e posibilă numai atunci când are la bază respectul reciproc.

În lumina acestor principii, Mocioni socotește că primul lucru ce se impune e garantarea legală a ființei națiunilor, ceea ce lipsește în proiectul guvernamental. Iar ele, ca produse ale eternelor legi firești, nu și-ar avea baza existenței lor în puterea de stat. Acestuia – e o datorie morală a lui – nu-i revine decât rolul să recunoască legal drepturile lor originare și să le asigure condițiile de dezvoltare. Proiectul menționat nu le recunoaște nici măcar existența, urmărind să rezolve chestiunea pe baza libertății individuale: „a voi să garantezi postulate naționale și tot atunci să desfăci în atomii săi organici primul și cel mai de căpetenie subiect al acestor postulate: națiunea înseamnă după părerea mea a nimici cel mai de căpetenie interes național” (p. 130). În al doilea rând, el nu ține seama de principiul egalei îndreptățiri a națiunilor. În al treilea rând, nesocotește necesitatea delimitării unor teritorii de limbă, condiție inexorabilă a aplicabilității sale. Cărturarul bănățean nu se împotriva unei oarecare supremații a limbii maghiare, a națiunii care avea majoritatea relativă; dar fără ca prin aceasta să se pericliteze dreptul celorlalte la graiul lor matern în administrația de stat. El spune chiar explicit în alt loc că lupta dusă de conducătorii românilor din fosta monarhie dualistă – indicând regulile ei – nu e contra națiunii maghiare, ci împotriva acelor partide politice din sânul său care ne atacă existența și onoarea națională în numele națiunii maghiare. Ele pot corespunde pentru moment sentimentelor multor maghiari, dar nu și adevăratelor interese ale națiunii maghiare și ale patriei comune (p. 147).

Legea naționalităților s-a votat așa cum a dorit-o guvernul maghiar, dar nici modestele concesiile pe care le-a făcut nu s-au respectat, luptele naționale devenind după 1870 tot mai aprige. Aceasta l-a determinat pe Alex. Mocioni să reia tema de față mai târziu, nu într-un discurs – se retrăsese din viața politică activă – ci într-o disertație publicată mai târziu în „Almanahul României June” (1883). Ea beneficiază de o maturitate de gândire și de o experiență îmbogățită a autorului. Ideile sale sunt în linii mari aceleași, dar altfel centrate și cu alte accente. Preocupările militante nu lipsesc nici aici, după cum se poate vedea din îndemnul dat tinerimii, încă din primele rânduri, de a-și cultiva conștiința națională, o putere ideală dar cu mari consecințe reale⁶³. Se insistă însă mai mult asupra aspectului teoretic al problemei, astfel că studiul cărturarului bănățean poate fi privit ca o contribuție la sociologia națiunii. Oricâte aprehensiuni am avea față de unele idei ale sale nu se poate nega caracterul pătrunzător și densitatea argumentării sale, orizontul larg al celor spuse de el. Din punct de vedere al conținutului lor, trebuie remarcată greutatea mai mare pusă pe factorul psihologic, după cum arată și titlul, ca și pe substratul democratic al ideii naționale. Se simte un progres și în gândirea sa propriu-zis sociologică, Mocioni nemalecergând acum la justificarea realității naționale și a postulatelor sale firești prin asimilarea ei cu o persoană juridică. Nouă e și perspectiva umanistă în care e încadrată mișcarea națională.

⁶³ „Însemnătatea istorică a fiecărui popor se înalță și scade după cum cultura și conștiința sa națională se înalță și scade” (*Op. cit.*, p. 437).

O primă problemă pe care o examinează autorul e aceea a factorilor condiționați, subliniind necesitatea de a se face apel la mai mulți, întrucât toate explicațiile moniste s-au dovedit binefăcătoare. Națiunea are la bază, după el, descendența comună, teritoriul pe care-l locuiește, vârsta împreună a membrilor săi, ce duce la o omogenizare a dispozițiilor fizice–psihice și la un tezaur propriu de tradiții și aspirații. Proprietățile fizice comune formează tipul național, iar cele psihice caracterul național. Cel din urmă s-ar manifesta în temperamentul național și în modul de exprimare, ambele vizibile în limbă, moravuri și interese de viață specifice. „Comuna descendență, comuna locuință și comuna viață sunt deci condițiunile naturale pentru geneza unei națiuni; iar celelalte trăsături semnalate sunt elementele faptice, reale și constitutive ale națiunii” (p. 438).

Cu toate că formulările sale sunt mai nuanțate, Mocioni nu depășește nici acum cu totul perspectiva epocii sale – suntem în secolul naționalităților, în Europa – declarând că națiuni au existat și anterior, exercitând o influență asupra vieții politice. Ce a lipsit în trecut a fost însă o mișcare grandioasă în acest sens, opera ideii naționale de dată recentă, care a adus la alte concepte. De fapt nu e vorba numai de națiuni noi, ci și de realități noi, căci se poate vorbi înainte doar de comunități etnice, de popoare, care s-au transformat în națiuni numai într-un anumit moment istoric, legat de dezvoltarea capitalismului. Cărturarul bănățean, fără să vadă substratul economic al mișcării naționale și al transformărilor determinate de revoluția franceză, e conștient totuși de strânsa legătură între principiile de bază ale ultimei și deșteptarea popoarelor la conștiința de sine, la conștiința națională, ce reprezintă elementul viu, propriu vieții moderne. Mișcarea democratică, zicea el, a dus cu necesitate logică la conștiința națională și la ideea de naționalitate. Datorită lor ceea ce era aproape imobil devine o forță dinamică.

Conștiința națională, definită de Mocioni ca reversul spiritual al elementelor constitutive ale trupului național – numai în cazuri excepționale aceste două momente n-ar coincide –, n-ar avea la toți indivizii aceeași adâncime intelectuală și intensitate morală. Dar dincolo de aceste variații există o omogenitate esențială datorită căreia conștiințele singuratice se contopesc într-o unitate superioară numită de el sufletul națiunii. De acesta depinde viața și prosperitatea națiunii, ridicând-o la rangul unui subiect de ordine înaltă. Dacă însă caracterizarea conștiinței naționale și a importanței sale e în genere justă, mult mai puțin fericite sunt cele spuse de cărturarul bănățean cu privire la cauzele genetice ale dezvoltării ei, pe care le reduce la instinctele sociale. Mai aproape de adevăr e el când analizează problema condițiilor sale, care ar rezida îndeosebi în cultura națională și în reacția națională. Cultura în spirit național ar fi elementul principal, dar ea – singură – nu e totdeauna suficientă, autorul citând aici cazul germanilor de la începutul secolului al XIX-lea, care cu toată marea înflorire a vieții lor spirituale, erau lipsiți de un simț național general. Însă ce n-a promovat aceasta din urmă au reușit să determine „luptele pentru amenințatele interese naționale”, Mocioni referindu-se la reacția împotriva lui Napoleon, având de altfel în fața lui mereu luptele pentru naționalitate din monarhia habsburgică cu consecințele lor în ce privește deșteptarea națională.

O ultimă problemă pe care o tratează fruntașul bănățean e aceea a finalității mișcării naționale. Cu toate criticile ce i s-ar fi adus, el o crede îndreptățită. Nu numai că ar fi un rezultat implacabil al procesului istoric, care nu se poate escamota, dar ar avea și o profundă îndreptățire morală. Alături de principiul libertății religioase și al drepturilor omului, cel al naționalității ar fi promovat și el în chip eminent ordinea de drept etică față de cea naturală, adică față de legea celui mai tare. În lupta acestor două ordine ar rezida lupta civilizației, triumful primeia marcând progresul omenirii. Dar înainte de a urmări mai departe firul gândirii autorului se pune întrebarea legitimă: oare luptă masivă a clasei muncitoare, în vremea când scria el, n-a contribuit și ea la afirmarea ordinei de drept etice? De pe poziția liberalistă, pe care se situa Mocioni, și în mediul în care trăia era greu să-și dea seama de acest lucru. Ceea ce îl interesa pe el era numai justificarea mișcării naționale, ca un triumf al ideii de drept. Orice popor ajuns la conștiința națională ar avea dreptul să se constituie într-un stat independent, viitorul aparținând statelor naționale, bazate pe ideea eternă de drept, nu pe cel istoric. În victoria finală a acestei noi ordini, sub egida popoarelor libere, zace, zice Mocioni, însemnătatea epocală a ideii de naționalitate, cu consecințe binefăcătoare atât asupra relațiilor interne din cadrul statului cât și asupra celor internaționale.

Autorul crede că „numai în statul național este posibilă o dezvoltare firească și sănătoasă a vieții de stat”. El se face aici vinovat de două inadvertențe: supraaprecierea statului ca atare, privit ca un organism superior – poziție iarăși până la un punct explicabilă prin condițiile locale – și supraaprecierea celui național burghez, unde ar exista o concordanță a aspirațiilor. E adevărat că, în împrejurările românești ardeleni, lupta de clasă nu apărea așa de pregnant ca la alții, dar ea exista și la noi. Însă importanța pe care o dă problemei ce-l preocupă îl face să treacă cu vederea faptul că nu numai în cadrul statelor multinaționale dar și în cadrul celor naționale, pe bază de clase, există lupta de interese. Mocioni e de părere că în cadrul ultimelor n-ar exista decât lupte de opinii politice, ce se referă la mijloacele realizărilor lor. Concesia pe care o face el, că atunci când subzistă totuși deosebiri în ce privește interesele diferitelor categorii sociale față de stat, aceasta s-ar datora în cel național numai înțelegerii lor greșite, nu poate fi luată în seamă ca explicație serioasă a unei stări de fapt. Cine e acela care decide, în ultima analiză, a cui e interpretarea justă și a cui e cea greșită?

O concepție mai înaintată și mai aproape de adevăr are Mocioni cu privire la influența principiului național asupra raporturilor interstatale. El crede că dacă comunitățile naționale vor fi recunoscute ca subiecte naturale ale dreptului și statului, vom câștiga un principiu mai just, ce va da o altă orientare dreptului internațional, care se găsește încă în stadiul medieval. Cei tari nu-și vor mai putea impune punctul lor de vedere în numele dreptului, ci numai în numele forței. Ceea ce ar însemna o mare cucerire a civilizației, conștiința publică de drept având un criteriu ferm și obiectiv pentru a stigmatiza nedreptatea ca atare. „Deci o dezvoltare sănătoasă și firească a vieții interne de stat și un drept internațional purtat de

principiul ideii de drept – aceste sunt cele două mari scopuri, care dau năzuințelor naționale ale secolului nostru profunda și morala lor îndreptățire și însemnătatea lor istorico-culturală. Această mare și nouă cucerire a civilizațiunii însă este și va fi opera conștiinței naționale” (p. 443).

Nu aceeași bogăție de idei găsim la V. Babeș (1821–1907), prieten și tovarăș de luptă mai în vârstă al lui Mocioni. Reflecții înaintate, chiar cu implicații socialiste, se întâlnesc în opera lui, în special în cea ziaristică. Dar ele nu se încheagă într-un sistem de gândire mai pretențios. Nici unul din discursurile sale politice, pronunțate în dieta de Budapesta, nu are masivitatea, substanța și nici fluenta celor ale lui Mocioni. Pentru a întregi totuși profilul filosofico-politic al epocii, să spicuiem câteva din ideile sale mai semnificative. Ele se axează pe coordonatele de bază cunoscute: pe principiul național și pe cel democratic.

În ce privește primul, punctul său de vedere cuprinde revendicări similare, numai într-o formulare mai stângace, tot cu prilejul discutării legii naționalităților, în 1868, în Camera maghiară. Orice popor, zice V. Babeș, dacă nu vrea să rămână o masă fără importanță, trebuie să năzuiască să se afirme ca naționalitate, ce urmează să fie recunoscută și protejată de stat, așa cum cer normele civilizației. Numai respectarea lor îndreptățește existența statului. Din aceste premise, ca și din accentul pus pe demnitate, dreptate și moralitate rezultă cu toată evidența că și politicianul nostru bănățean se situează la fel pe poziția luministo-liberalistă. Același izvor are și prețuirea culturii, care ar fi, după V. Babeș, nu numai temelia independenței și libertății statelor, mai ales a celor mici, da și a bunei stări a poporului. Ea nu e accesibilă maselor decât în limba lor proprie, condiție de care trebuie să țină seama forurile conducătoare, urmărind promovarea unei instrucții publice corespunzătoare. Ar fi revendicarea principală a naționalităților, cu repercusiuni însemnate de ordin general. Căci cu cât ele vor fi mai dezavantajate, cu atâta țara va avea prejudicii, locuitorii săi fiind mai puțin cultivați. Iar de la dualism încoace, adică în ultimii șapte ani, nici o treime din copii, afirmă Babeș, nu mai frecventează școlile românești ca în perioada absolutismului, adică în anii 1853–1859. Legislația din Ungaria, dacă nu face deosebire între persoane, face între naționalități, vrând să fundeze supremația poporului maghiar pe nedreptate. În vederea unei contracarări eficiente a acestei tendințe, românii – pe lângă că trebuie să se împărtășească cât mai mult de binefacerile culturii – urmează să fie însuflețiți de o concepție eminentemente democratică. Asupra acestui aspect a insistat V. Babeș, de asemenea, cu prilejul discuției stârnite de proiectul de lege electorală al guvernului, începând din 1872. E aportul lui cel mai prețios, culminând într-o apologie a poporului, neîntâlnită sub această formă la ceilalți fruntași politici români.

Baza statului, începe el, trebuie să fie justiția. Din moment ce aceasta nu mai e recunoscută, el și-a pierdut fundamentul, căci scopul statului nu mai poate fi decât acela „de a înmulți și asigura drepturile omenești prin dezvoltarea și perfecționarea neamului omenesc”. Măsurile restrictive luate împotriva lor, în

favoarea unei clase nu pot avea un succes durabil. Reacționarii fac un rău serviciu nu numai omenirii, statului, ci și lor înșiși. Poporul zis prost, dacă nu e amăgit, știe să-și aleagă reprezentanții. „Eu așa cred că moralitatea e cu mult mai mare la popor decât la clasele mai înalte, decât la aristocrație” (*Cartea de aur* – vol. V, p. 698). Uneori el poate fi amăgit, dar de aici nu urmează să fie privat de drepturile sale... „am proceda mai corect dacă ne-am îngriji să ținem în frâu inteligența stricată care seduce poporul decât să eschidem poporul de la drepturile sale... Să îndreptăm și să moralizăm societatea, dar să nu despoiem poporul de dreptul său” (*ibidem*, p. 738). Concluzia lui Babeș e aceeași ca și a lui Mocioni, în favoarea votului universal, numai altfel motivată: mai puțin principială, adică teoretică, dar mai afectivă și mai optimistă. Poporul, continuă el, dacă ar vota ar aduce legi mai bune decât o clasă cultă însă cu interese speciale... „cele mai de jos pături ale poporului nostru sunt mai calificate în urma firii lor și în urma minții lor nestrucate pentru dreptul de alegere decât aceia, care de multe ori îl amăgesc” (p. 742). Politicianul bănățean concede că nici votul universal nu poate împiedica în mod absolut abuzul, dar îl îngreunează. Căci cu cât sunt mai mulți alegători, cu atât posibilitățile de corupție sunt mai mici. „Nu există exemplu de istorie, ca poporul pe care l-a educat cineva, l-a iubit și cu iubire l-a condus spre scopurile misiunii sale, să fi fost recunoscător” (p. 750). În tot cazul, de două secole el s-a deșteptat și a început să ceară drepturi pentru sine, împotriva cărora se opune dreptul istoric, adică aristocrația. V. Babeș împărtășește și o concepție mai modernă asupra dreptului natural. „Cu omul – spune el tot într-o cuvântare – nu se naște nici un drept, ci numai capacitatea de a primi dreptul, capacitatea de a câștiga drepturi” (*ibidem*, VI, p. 336).

Încă de la sfârșitul secolului trecut se afirmă ca gânditor politic un al treilea bănățean, ceva mai tânăr, Aurel C. Popovici (1863–1917). După 1900 el se impune chiar ca o figură notorie prin două cărți, dintre care una în limba germană, *Die Vereinigten Staaten von Grossösterreich*, cu răsunet până și în cercurile conducătoare habsburgice. Mai puțin cunoscute, dar mai valoroase, sunt scrierile sale din tinerețe, despre care am mai pomenit, prin orientarea lor progresistă. Aportul lui cel mai prețios din această perioadă de activitate publicistică e o conferință, „Principiul de naționalitate” (1894), ținută la Ateneu la București, unde se refugiase din cauza unei detenții politice la care fusese condamnat pentru opiniile sale (a fost unul din coautorii memoriului studenților ardeleni adresat străinătății). De proporții modeste și ea, ca a lui Mocioni, broșura lui A. Popovici, poate fi socotită, de asemenea, o contribuție interesantă la sociologia națiunii. Vom vedea imediat că alături de idei cunoscute – explicabile prin faptul că constituiau un bun de mare circulație în acei ani și se refereau la aceeași realitate: problema națională din Austro-Ungaria – cele spuse de acest ultim autor cuprind și note personale, cu un plus față de înaintași, exprimând în mod pregnant tendințele mai noi ale mișcării revendicative românești de la sfârșitul veacului trecut, în țesătura cărora intră pe lângă vechiul punct de vedere naționalist și motivații noi, împrumutate din lagărul sociologiei naturaliste.

Ne gândim, în primul rând, la greutatea mai mare pusă de el pe naționalismul democratic față de cel etnic–lingvistic. Și Alex. Mocioni subliniază elementul de conștiință, nu lipsește nici la V. Babeș; dar pentru Aurel C. Popovici acesta constituie pilonul de bază al concepției sale. Începe cu constatarea că principiul național și-a primit imboldul ideologic principal de la ideile liberale și egalitare ale secolului XVIII, prin extinderea postulatelor Revoluției franceze de la indivizi la colectivități. „O fază mai înaintată în fireasca evoluțiune a aplicării practice a principiilor liberale și egalitare este principiul de naționalitate” (*op.cit.*, p. 6). Mai mult, spre deosebire de generația pașoptistă, care accentuase până la obsesie importanța limbii și în genere a factorilor preconștienți – prevoluntari pentru naționalitate, în spiritul romantismului vremii, A. Popovici ține să atragă atenția că graiul matern e doar unul din factorii săi constitutivi, nu singurul hotărâtor. Tendința idealisto-psihologizantă e chiar mai accentuată la el decât la Mocioni. Nici originea, limba, religia, moravurile, comunitatea politică sau teritorială, în sine, n-ar constitui temelia națiunii, „ci conștiința ce o are o individualitate etnică despre comunitatea acestor momente, cu alte cuvinte: conștiința națională” (p. 9). Punct de vedere ce nu era numai reflexul noilor teorii în această privință, în special a celei a lui Mancini, cel dintâi care a subliniat importanța conștiinței în determinarea conceptului de națiune, dar și a unei noi stări de fapt, a dezvoltării tot mai mari a conștiinței naționale la popoarele din centrul, sudul și estul Europei.

De aici și greutatea pe care o pune A. Popovici pe importanța reacției față de opresiune în ce privește potențarea conștiinței naționale. A menționat-o și Mocioni, dar nu s-a oprit asupra ei, handicapat de legalismul său static. E o diferență de clasă și de formație intelectuală între ei, dar trebuie luat în considerare momentul istoric în care activează acești doi fruntași români. Aurel C. Popovici începe să-și spună cuvântul mai târziu decât Alex. Mocioni, în perioada Memorandumului, când își face curs din nou un spirit mai activist. Și el se sprijină, în ultima analiză, pe ideea dreptului natural, dar alături de acesta și pe o teorie juridică, de caracter mai modern, a unui neoraționalist fost profesor o bucată de vreme la Viena; a celui mai mare specialist german de atunci, cu o excepțională circulație pretutindeni, pe R.v. Jhering, apologet al unui drept dinamic, ce încuraja gesturi îndrăznețe, rupând cu tradiția organicist-conservatoare a lui Savigny⁶⁴. Încălcarea dreptului, după Jhering, trezește în om un puternic protest, o mânie asemănătoare cu o vijelie în lumea morală. Ea și-ar avea izvorul în forța etică a ideii de drept, reprezentând cea mai frumoasă și mai înălțătoare dovadă despre existența unui sentiment de dreptate în om. Puterea unui popor, continuă acesta, ar echivala cu puterea sentimentului său de drept. E o exagerare idealistă, pe care nu și-a însușit-o Aurel C. Popovici. Adoptă însă teza sa principală, punând un mai mare accent pe ideea, numai atinsă de Jhering, că luptele naționale sunt și ele lupte pentru drept; tot așa cum făcuse Bărnuț la vremea lui, cu ideea dreptului natural, solicitată de el să apere nu numai doleanțele personale, că și pe cele ale categoriilor sociale oprite.

⁶⁴ *Der Kampf um's Recht*, ed. X, 1891 (prima ei ediție e din 1872).

Nu întotdeauna conștiința națională se asociază cu ura față de asupritori. Existența ei ar fi însă pretutindeni indicatorul gradului de cultură al unui popor, mergând mână în mână cu progresul civilizației. Libertatea și egalitatea la care a ajuns o naționalitate e o dovadă a intensității și energiei conștiinței sale, potențând mândria, sentimentul drepturilor și cel de independență al colectivului. Naționalismul ar fi cea mai înaltă expresie a patriotismului, cazul în special la popoarele care n-au ajuns la state proprii, dar ținesc în acest sens. Dacă statul nu se opune drepturilor lor, atunci cele două atitudini se acoperă. Altfel: „Patria naționalistului adevărat este naționalitatea sa și teritoriul ei fără considerație la hotare politice” (p. 17). Orice popor conștient de naționalitatea sa, locuind un teritoriu compact ar avea dreptul de a se constitui într-un stat independent sau de a se uni cu un alt stat pe baza comunității lor naționale. Căci alături de libertate și egalitate, naționalitatea și autonomia sa reprezintă drepturi primordiale, inalienabile.

Cu toate câștigurile reputate, constată Popovici, principiul național nu s-a impus deplin, nefiind încă recunoscut de dreptul internațional. Unitatea Germaniei, Italiei, României, continuă el, s-a realizat mai ales pe baza drepturilor istorice. După 1870 s-ar putea observa chiar o reacție contra lui, îndeosebi între germani. Dar mersul lui înainte nu va putea fi oprit, denunțând cu acest prilej politica de deznaționalizare forțată practică în Austro-Ungaria. Autorul nu contestă că se poate observa de-a lungul istoriei o asimilare etnică naturală, o formă normală a luptei pașnice între popoare. Dar a urmări aceasta la cele conștiente ar fi o monstruoasă, un despotism rasial, aidoma ca un război de cucerire. Spre deosebire de L. Gumplowicz⁶⁵, cel mai însemnat sociolog austriac al vremii – citat de Popovici – care din teoria darwinistă trăgea concluzia că popoarele mici din Austro-Ungaria urmează să se subordoneze soluției dualiste, cărturarul nostru bănățean crede dimpotrivă că învățătura marelui naturalist englez – de a cărui veracitate nu se îndoiește nici el – mai ales în versiunea juridică a lui Jhering, îndrituiește lupta lor de afirmare națională, viitorul fiind al lor. Convingerea nu e însoțită însă de acel patos umanist ce l-am întâlnit la Alex. Mocioni, care se situa în această privință pe altă platformă ideologică.

În afară de ideea dreptului națiunilor de a se constitui în state proprii, care se întâlnește la Mocioni, deși poate nu cu aceeași pregnanță, ceea ce merită cu deosebire relevat din dizertația lui A. C. Popovici e apologia dreptului la revoluție a popoarelor oprite. Aici merge pe urmele teoreticienilor italieni (Palma, Mancini). Națiunilor împiedicate în năzuința lor de afirmare, zice el, ne le-a mai rămas alt mijloc decât a opune violența, violenței. „Nu există cauză mai dreaptă pentru revoluțiune în contra tiraniei decât apărarea naționalității” (p. 34). Ar fi o consecință firească a dreptului individual de legitimă apărare, invocând și aici sprijinul lui Jhering, după care toate marile cuceriri ale umanității au fost obținute prin lupte înverșunate.

⁶⁵ *Das Recht der Nationalitäten und Sprachen*, 1879.

Publicistul bănăţean e convins că în lupta dintre curentul etic şi cel opus lui, numit pe nedrept dinamic, primul va trebui să învingă, fiindcă civilizaţia e de partea sa. Dar până atunci popoarele asuprite nu se vor putea apăra numai cu consideraţii etice. N-ar intra în cadrul conferinţei lui să indice când este sau nu oportun ca naţionalităţile subjugate să recurgă la dreptul de revoluţie. „Ceea ce constat eu este că naţiunile au teoreticeşte dreptul la revoluţie, dar ca el să devie mijloc real de mântuire ele au trebuinţă de putere” (p. 38). Autonomia, unitatea, ca şi rezistenţa împotriva prigonirilor sistemului despotoc de asimilare artificială, n-ar avea decât o valoare teoretică fără sprijinul unei puteri reale. Ca elemente componente ale acesteia, autorul citează cultura (minţii şi a inimii), finanţele, forţa braţelor. Popoarelor tinere, pe lângă cultura lor naţională, vor trebui să-şi asimileze şi pe aceea a popoarelor mai înaintate, adaptând-o specificului lor, urmând să aducă şi ele un aport la cultura generală a umanităţii, care nu va anula pe cele pe cele naţionale. Căci paralel cu curentul nivelator şi cosmopolit se dezvoltă şi unul individualizator, având – pe plan politic – tendinţa spre descentralizare şi autonomie.

Cu acest prilej, A. C. Popovici ia poziţie şi faţă de socialism, a cărui afirmare impetuoasă la sfârşitul secolului al XIX-lea, în special în Apus, nu crede că ar infirma tezele sale.

Socializarea – identificată în mod strâmt cu satisfacerea nevoilor materiale – nu va putea înăbuşi, după el, principiul naţional. Socialismul – ale cărui aspiraţii n-ar fi decât „o fază mai mult, în dezvoltarea principiilor egalitare” (p. 41) –, deşi ar tăgădui câteodată principiul naţional, îl respectă în genere, considerând revendicările naţionale ca fiind ceva firesc. Afirmăţie ce pornea de la situaţia faptică din fosta Austro-Ungarie, unde mişcarea socialistă a îmbrăţişat atât cauza proletariatului cât şi a popoarelor oprimite.

Aici se opresc referinţele lui Aurel Popovici la socialism, pe care îl invocă, după cum vedem, doar în subsidiar, ca un aliat posibil, nu ca un ideal de viaţă. Poziţia sa socială, în această privinţă, e aceea a tuturor ardelenilor progresişti ai epocii; mic burgheză şi ruralizantă. Poporul român, zice el, e pentru moment scutit de lupte socialiste, ceea ce e de dorit şi în viitor. În acest scop, să ne îngrijim ca fiecare ţăran să-şi aibă gospodăria sa proprie, astfel ca să nu ajungem la un proletariat nenorocit, pepiniera socialismului internaţional. Cărturarul bănăţean revine pe o poziţie înaintată atunci când cere să aibă parte de drepturile câştigate întregul corp al naţiunii, vizând de data aceasta împrejurările din fosta Românie. „A interpreta principiul de naţionalitate în sensul de a schimba stăpânirea cu robia naţională ar însemna să schimbăm lanţurile, atârând numai tricolorul nostru de ele... O naţionalitate liberă de jugul străin trebuie să se îngrijească de condiţiunile materiale ale întregului popor, deopotrivă ca de cele intelectuale” (p. 44). Conferinţa se termină cu asigurarea că triumful principiului naţional e sigur fiindcă „temelia sa este cultura, iar aliaţii săi sunt legile de fer ale naturii”! (p. 45).

Într-o broșură mai mică apărută în același an (1894), sub titlul *Cestiunea naționalităților și modurile soluțiunii sale în Ungaria*, Aurel Popovici reia problema națională, analizând perspectiva unei soluționări a cauzei românilor ardeleni în cadrul monarhiei habsburgice. Ideile sale sunt aceleași, uneori mai reliefate, ridicându-se hotărât împotriva oricăror soluții bazate pe dreptul istoric sau pe jumătăți de măsură, cerând ca statele să aibă o bază etnică, singura rezolvare definitivă a problemei naționale. Cu toate acestea, propune aici transformarea Austro-Ungariei într-o monarhie federală, plan căruia îi va da mai târziu adevărată sa deplină. Poate că îl socotea ca o modalitate tranzitorie inevitabilă.

Ceea ce merită scos în evidență din aceste pagini ale sale e viziunea profetică a viitorului. Încă din prima broșură zicea Aurel C. Popovici că în sud-estul Europei se vor face mari schimbări în viitor. În cea de a doua, această eventualitate e și mai puternic și mai realist evocată chiar în prefață. O împușcătură în Albania, zice el – s-a întâmplat în Bosnia, nu așa departe – ar putea aprinde arsenalul păcii. Omul care vede lucid situația din sud-estul Europei, continuă el, se îngrozește de ceea ce se va întâmpla când va izbucni războiul, despre care toți bărbații mari ai secolului sunt de acord că va schimba radical harta politică a Europei. Mai trebuie spus un cuvânt și despre buna informație științifică a autorului, în ambele sale articole, în domeniul disciplinelor de stat și a filosofiei juridice. Cunoaște mai ales autorii germani (în afară de Jhering, Gumpłowicz, citează pe Bluntschili, Mohl), dar și din cei care au scris în limba italiană și franceză asupra problemelor ce l-au preocupat (Novicov, Laveleye etc).

La sfârșitul secolului trecut, în 1899, apare broșura *Idei fundamentale în economia politică și o nouă teorie sociologică* de Ioan Socaciu. După cunoștința noastră, e prima publicație românească, apărută în Transilvania, care se referă până și în titlul ei la probleme sociologice. Mai mult, prin cuprinsul său, prin numele citate, prin soluțiile propuse, lucrarea modestă de față se distinge prin o netă orientare sociologică. Autorul, profesor la școala comercială din Brașov, are chiar pretenția de a aduce rezolvări originale, ceea ce e mult spus⁶⁶. Nu i se pot însă tăgădui preocupări teoretice de sociologie generală și o informație bogată⁶⁷ pentru vremea sa, mai ales că avem în vedere că specialitatea lui de bază era economia politică⁶⁸. De aceea, să rezumăm ideile sale principale, în măsura în care năzuim la o orientare exhaustivă a orizontului de gândire a intelectualității române până la 1900.

⁶⁶ El declară, în prefață, că atât cititorul obișnuit, cât și specialistul vor afla lucruri demne de interes... „căci prin o teorie proprie m-am încercat să scot la iveală adevăratele elemente constitutive ale vieții deosebite omenești, să stabilesc legea fundamentală, în puterea căreia se mișcă viața omenească și să explic natura fenomenelor și a legilor sociale, tot chestiuni grele, nelimpzite încă de știință pînă acum” (p. III).

⁶⁷ Citează numeroase autorități științifice: economiști, sociologi, etnografi, istorici, filosofi, juriști – germani (cei mai mulți), francezi, englezi (în traduceri germane). Cei mai des relevați sunt Comte (în rezumatul lui Rigolage), Spencer și Menger. E pomenit și Engels cu lucrarea sa *Origina familiei, a proprietății private și a statului*.

⁶⁸ E autorul și al unui manual de drept cambial.

După noțiuni elementare de economie politică, I. Socaciu înfățișează succint curentele ei principale: școala liberală, socialistă, istorică, creștină și austriacă, sfârșind cu constatarea unilateralității lor. E nevoie de un nou sistem de economie politică, care să se bazeze pe toate elementele umane, pe toți factorii constitutivi, realizând o simbioză de principii individuale și colective. Căci dacă economia libertății naturale a avut mari succese pe terenul practic, a dus totodată la enorme îngrămădiri de bogății „de unde s-a născut un antagonism de clasă și o mizerie socială cum n-a mai fost înainte” (p.49). O situație care ar cere reforme – idee ce dezvăluie clar direcția concepției sociale a lui Socaciu – dar știința sociologică și economică existentă ar fi de puțin ajutor în această privință. Ambelor discipline le lipsesc principiile fundamentale. Să vedem acum, după autorul nostru, unde urmează să le căutăm. E sarcina părții a doua a operei sale, subintitulată *O teorie nouă*. Ar fi partea sociologică de bază a sistemului de economie politică, după care ar urma partea teoretică generală a economiei naționale și în continuare de partea specială.

În viața omenească, zice Socaciu, există ceva constant sau absolut și ceva variabil sau relativ, există o latură individuală și alta socială, una materială și alta formală. Orice sistem care se bazează numai pe unele din aceste elemente ce sunt în legătură între ele, nu poate fi corect și complet. Omul se deosebește de animal atât prin fizicul cât și prin capacitatea sa de abstracție și graiul său articulat. Aceste aspecte constante dezvoltându-se dau naștere la tipuri diverse, relative și concrete, rezultate ale raportului cu natura și cu ceilalți oameni, proces care duce la un progres în supunerea primei, la desăvârșirea organizării sociale și afirmarea indivizilor.

Cunoașterea constantului în viață, declară Socaciu, sintetizând cele spuse până acum, e necesară pentru a distinge pe om de animal, aceea a relativului ca să deosebim pe om de om; iar separarea vieții noastre în trei laturi fundamentale ne-ar da posibilitatea să înțelegem mai bine ceea ce e material, individual și social într-însa. Raportul între ele – legea de bază a coexistenței și succesiuni – pe lângă că ne dovedește existența unei armonii între acestea, ne mai arată că orice mișcare în vreuna dintre ele atrage după sine schimbarea corespunzătoare și în celelalte. Validitatea acestei legi ar fi fost „statorită – între cât știu eu – pentru prima dată în forma de mai sus” (p. 70). Nerespectarea principiilor de față – confundarea omului invariabil cu cel relativ și cu cel concret (însul), nediferențierea între cele trei laturi ale vieții noastre – e pricina că nu s-a putut clarifica deplin latura fenomenelor sociale. E problema cu care se deschide al doilea capitol al părții a doua, închinat staticii sociale.

Autorul începe considerațiile sale ce urmează cu o clasificare a fenomenelor: în naturale, individuale și sociale, pe care ar fi întâlnit-o și la Gumpłowicz. Nu e însă de acord cu teoria acestuia, ce are ambiția să fie o soluție de mijloc între individualism și colectivism, fiindcă face din lupta de clasă, adică din egoismul social, factorul suprem în viața interrelațională. Cu nici un fel de egoism nu s-ar

putea explica progresul omenesc. Mai aproape se simte în această privință Socaciu de Spencer, reproșându-i doar asimilarea societății cu organismul biologic. Ea nu e un organism natural, dar nici un simplu agregat, ci ceva aparte, formal: caracteristic acesta pare să fie un ecou din Simmel. Societatea e o realitate de sine stătătoare, în care indivizii participanți nu-și pierd cu totul existența lor proprie, având la baza ei cooperarea conștientă sau nu, voluntară sau involuntară. Ea se realizează prin intermediul unei organizații, prin indivizi și mijloace materiale, laturi care se condiționează și ele reciproc, astfel că dacă cunoaștem două dintre ele cunoaștem și pe a treia.

Ultima chestiune tratată de autor e aceea a naturii legilor sociale. Unii, ca fiziocrații-liberali le-ar fi identificat cu cele naturale, alții – școala istorică – le-au socotit relative, simple reguli ce permit excepții, având deci un caracter ipotetic, nestabil. După el, însușindu-și aici punctul de vedere al lui Menger, teoreticianul principal al școlii austriece (așa-zisa economie marginală), adevărul întreg nu e de partea nici a unora, nici altora. Acei care asimilează legile sociale celor naturale au în vedere doar elementul constant din viața umană, iar ceilalți care le relativizează se referă numai la aspectul ei relativ. Ambele tipuri de legi sunt justificate. În consecință, se poate ajunge și în domeniul social la tipuri și relațiuni stricte, adică la legi exacte, ceea ce crede autorul că ar fi dovedit în primul capitol a părții a doua a operei sale.

Încheind expunerea acestei secțiuni, subliniem încă o dată că dacă contribuția lui Socaciu nu se remarcă nici pe latura ideologică nici pe cea propriu-zis sociologică, printr-un aport personal – reducându-se la o reeditare a ideilor lui Comte cu intruziuni din Spencer – ea merită totuși semnalată pentru interesul arătat problemelor tratate și pentru serviciul ce l-a făcut la vremea sa cititorilor noștri, difuzând o serie de autori și concepții cu circulație mondială. De altfel, în genere, producția sociologică-filosofică a epocii între 1867 și 1900 e interesantă în primul rând nu prin reflecțiile sale originale, care sunt foarte modeste, ci prin gânditorii străini pe care-i face cunoscuți la noi. Din acest punct de vedere sunt concludente și traducerile întreprinse în această perioadă. Dacă privim lista lor, ceea ce ne izbește mai întâi este caracterul precumpănitor al operelor social-politice tălmăcite, fie că vorba de autori celebri sau numai de buni expunători: Rousseau, Mill, L. V. Stein, Jhering, Pollock, Holtzendorff. Rousseau a fost tradus în acest interval de două ori, de Ieronim Bariț și de George Popa (*Contractul social*), Jhering de asemenea de două ori, de Ieronim Bariț și apoi de Păcățeanu, care redă nu numai opera lui de mare răsunet, *Lupta pentru drept*, dar și pe cealaltă mai cunoscută (numai primul ei volum), *Scopul în drept* (*Der zweck im Recht*). De altfel, Păcățeanu e un neobosit tălmăcitor, de la el avem cele mai multe opere în această privință (Mill, Jhering, Pollock, Holtzendorff).

Din toate acestea se vede că generația care activează în ultimele două decenii ale secolului trecut se remarcă, cu toate limitele sale, cel puțin prin cunoștințe filosofice mai bogate și printr-o perspectivă mai largă decât antecesorii ei. Sunt mai

mulți cei care se preocupă de asemenea probleme, trăgându-și substanța din izvoare mai bogate și mai variate. Progresul se remarcă îndeosebi în domeniul social-politic, unde cărturarii laici, prin chemarea și pregătirea lor, au avut în vedere un cuvânt greu de spus. Nu se limitează ca înaintașii lor la câțiva autori străini (Krug, Rottteck, Guizot, Michelet), ci caută să cuprindă în orizontul lor o informație mai diferențiată. Se distanțează și față de perioada ce se deschide imediat după revoluție, care cu tot avântul și conștiința mai ridicată, nu-și îmbogățește zestrea ideologică, mulțumindu-se cu aceleași canoane ca și pașoptiștii. În schimb, spiritele care se afirmă după dualism, păstrând achizițiile valoroase din trecut, caută totodată să se integreze în ritmul contemporaneității sale, adaptându-și străduințele la noile împrejurări și la noua perspectivă de gândire sociologică impuse de adversari încă puternici, ce nu erau dispuși să cedeze, cu toate că cursul vremii era împotriva lor. Din acest punct de vedere nu li se poate contesta lui Alex. Mocioni, A. C. Popovici, I. Slavici chiar un efort de a formula în mod personal principiile împrumutate.

Revendicările sociale și naționale rămân mai departe conjugate, deși structura populației românești ardelene se complică și se diversifică. Mica proprietate țărănească e socotită ca și înainte un deziderat de prim ordin, urmând să fie cât mai mult ajustată ca să se împuternicească. Alături de ea începe însă să se constituie o clasă de moșieri români. Un alt sector economic ce capătă acum pentru prima dată importanță la noi în Transilvania e cel bancar, a cărui prezență se va simți și el în practica românească. Dar problema națională continuă să aibă preeminență față de cea socială, date fiind condițiile din fosta Austro-Ungarie, caracterizate prin lupta acerbă între popoarele dominante – în speță oligarhia lor – și cele oprimite.