

B.A. 7

II  
26146

P. P. NEGULESCU

FILOSOFIA  
RENĂȘTERII

VOLUMUL I



152

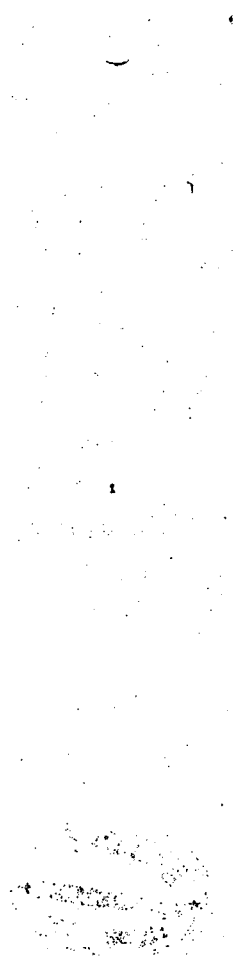
BUCUREȘTI

Institutul de Arte Grafice CAROL GÖBL S-sor Ioan St. Rasidescu

16, Strada Doamnei, 16

1910.

26.451.



P. P. NEGULESCU

---

# FILOSOFIA RENAȘTERII

VOLUMUL I



BUCUREȘTI

Institutul de Arte Grafice CAROL GÖBL S-sor Ioan St. Rasidescu

16, Strada Doamnei, 16

1910.

26.451.





Profesorului său de istoria filosofiei

Domnului **T. Maiorescu**

ii închină această lucrare

**Autorul**





## PREFAȚĂ

---

*Cultura noastră românească e deabiã la început. Ceeace îi trebuie în primul rând, sunt lucrările de informație. Suntem datori mai întâi de toate, să luăm cunoștință cu deamănuntul de tot ce au produs până acum celelalte popoare, în diferitele ramuri de activitate intelectuală. Altfel, suntem în primejdie să începem totdeauna dela început, să călcăm fără să știm pe căile bătute de mult de alții și să ne mistuim puterile sufletești făcând descoperiri de prisos. Evoluția intelectuală a omenirii e unică, și fiecare popor, spre a putea produce valori culturale adevărate, trebuie să pornească în străduințele sale dela punctul, unde această evoluție a ajuns dejã.*

*Ca lucrare de informație se prezintă încercarea de față. Ea a ieșit din cursurile, pe cari autorul le-a ținut, ca profesor de istoria filosofiei moderne, la universitatea din Iași. Cererile repetate ale studenților și indemnurile prietenilor l-au hotărât să deã la luminã, deocamdatã, cercetãrile sale asupra filosofiei renașterii. Celelalte vor urmã la timp. Lucrarea întregã.*

va cuprinde probabil zece volume; două vor fi consacrate renașterii, trei timpurilor moderne și cinci celor contemporane. Introducerea volumului de față, ca cel dintâi din serie, cuprinde vederile autorului asupra istoriei filosofiei ca știință și trebuie socotită ca privind întreaga lucrare. Cu acest înțeles a și fost scrisă.

Filosofia renașterii, în deosebi, a fost puțin studiată. Afară de câteva monografii, scrise uneori din alte puncte de vedere decât cel filosofic, și de unele schițări generale mai vechi, ca ale lui Brucker și Tennemann, cari datează deja din veacul al XVIII-lea, nu există încă un studiu unitar, care să îmbrățișeze în întregul ei această perioadă. Și totuși renașterea a fost un moment hotărâtor în evoluția intelectuală a popoarelor europene. Într'însul s'a reluat firul cugetării antice și s'a restabilit astfel continuitatea progresului cultural, ce fusese întreruptă, veacuri întregi, de barbaria evului mediu. Această restabilire a continuității istorice a fost condiția de căpetenie a dezvoltării timpurilor moderne. Fiind scutiți de nevoia de a începe în toate dela început și de a se chinuî ca să descopere încă odată lucruri deja descoperite, cugetătorii dela începutul timpurilor moderne s'au putut ridică repede la problemele cele mari ale științei și ale filosofiei, încercând să le deslege cu mijloace — și mai ales cu puteri — nouă. Fără sforțările renașterii, fără dragostea adâncă a umaniștilor pentru cultura clasică, sub toate formele ei, am fi desigur astăzi cu câteva veacuri înapoi. E dar o datorie de

recunoștință, un act de dreptate istorică, să ne întoarcem câte o dată privirile asupra acestei perioade.

Și din punct de vedere strict filosofic, o asemenea întoarcere înapoi e necesară. Multe din ideile, cu cari se mândresc sistemele filosofiei moderne, au apărut în germen în timpul renașterii. Iar problema fundamentală, care se pune în pragul acestor filosofii, marea problemă a metodelor, n'are altă obârșie decât dezvoltarea paralelă a cugetării științifice și a celei filosofice, în veacul al XV-lea și al XVI-lea, și contrastul adânc dintre ele. Ca atare, studiul renașterii constituie o introducere necesară la studiul filosofiei moderne.

Și noi, românii, ne aflăm astăzi, din toate punctele de vedere, în plină renaștere. Dezvoltarea noastră culturală atârnă de asemenea de prinderea temeinică a firului evoluției generale a cugetării omenești. Toate lucrările ce ne ajută, să ne punem la linie în întrecerea universală a popoarelor pe câmpul progresului cultural, trebuie să ne fie bine venite. Ca atare ar putea să fie de folos și lucrarea de față.

București, 11 Aprilie 1910.

---



## INTRODUCERE

---

Filosofia nu e o știință definitiv constituită. Nu numai rezultatele, dar și obiectul și metodele sale sunt încă în discuție. Toate eforturile cugetătorilor ce s'au succedat dela apariția sa și până astăzi, n'au putut încă duce la un sistem de idei admise deopotrivă de toată lumea, precum sunt principiile științelor pozitive. Nu există încă o filosofie, precum există o matematică sau o astronomie, ci atâtea filosofii diferite, câți cugetători s'au îndeletnicit cu problemele generale ale vieții și ale naturii, deslegându-le fiecare în felul său. Această lipsă de unitate, însă, crează studiului filosofiei greutatea, pe cari nu le cunosc celelalte științe. Un matematic își poate sfârși studiile fără să fi cetit în original nici una din operele istorice, cari au contribuit, în trecut, la constituirea științei sale. Poate învăța cineva azi geometria analitică fără să citească pe Descartes sau calculul infinitesimal fără să citească pe Leibniz; îi e de ajuns să studieze ultimele tratate, în cari se găsesc expuse principiile stabilite de acești inovatori, împreună cu consecințele ce s'au dedus până acum dintr'insele. În filosofie însă, neexistând un corp de adevăruri indiscutabile, pe cari să le putem ceti ori unde, suntem siliți să ne adresăm fiecărui cugetător în parte și să-i ascultăm părerile, rămânând

firește liberi să credem pe unii sau pe alții — sau pe nici unul — dintr'înșii, după factura și afinitățile noastre sufletești. Pe când dar științele pozitive pot fi expuse în învățământ în mod dogmatic, filosofia n'o putem studia cu adevărat decât numai în mod istoric.

De aci vine marea importanță a istoriei filosofiei. E caracteristic din acest punct de vedere faptul, că la toate universitățile bine organizate se fac cursuri de istoria filosofiei, dar la foarte puține — și numai în mod accesoriu — se fac cursuri de istoria științelor pozitive. Iar aceste cursuri de istoria filosofiei au înlocuit mai pretutindeni vechile catedre de metafisică. Științele așa numite filosofice: logica, psihologia, etica, estetica, sociologia, își au catedrele lor deosebite — și se propun ca celelalte științe. Pentru metafisică însă, s'a renunțat mai pretutindeni la vechea expunere dogmatică, ce nu putea fi decât unilaterală și variabilă, și s'a admis, ca mai obiectivă și mai uniformă, expunerea istorică. Și 'n adevăr, istoria filosofiei e mai largă și mai imparțială; ea cuprinde deopotrivă toate punctele de vedere, și pe când sistemele filosofice se schimbă neconținut, istoria lor rămâne vecinic aceeași. Ea s'ar putea numi cu Leibniz o filosofie oarecum eternă: *perennis quaedam philosophia*.

Această însemnătate a istoriei filosofiei e poate mai mare azi decât oricând. Căci, după o eclipsă îndelungată, interesul pentru filosofie începe a se trezi în vremea noastră, nu numai în publicul cel mare — pentru motive pe cari le vom cerceta mai târziu — dar și în alte cercuri, din cari pareă alungat pentru totdeauna, adică printre oamenii de știință. Punându-și toată nădejdea în metodele lor exacte, reprezentanții științelor pozitive se depărtaseră cu hotărire de filosofie, la începutul veacului trecut. Incetul cu incetul însă, acești vrășmași declarați ai speculațiilor filosofice au ajuns



să descopere la temeliiile științelor lor o sumă de probleme, pe cari nu le prevedeau și pentru a căror deslegare simt nevoia să se apropie din nou de filosofie <sup>1)</sup>. Așa am ajuns să avem azi o sumă de „filosofii ale științelor speciale“ — cari formează puntea de trecere între aceste științe și filosofia propriu zisă. Matematica, fizica, chimia, biologia, sunt silite să supună principiile lor fundamentale unei analize, care împinge pe nesimțite pe savanții specialiști — pe unii cel puțin, și pe cei mai buni, dintr'inșii — către cercetări filosofice <sup>2)</sup>.

Spre a lua însă cunoștință de ideile filosofilor, nu toți au timpul și pregătirea necesară ca să citească în original numeroasele lor opere, a căror formă e de regulă prea tehnică, iar uneori prea personală și alteori prea învechită, cu toate că fondul lor e încă de actualitate. De aci, pentru cei mai mulți, nevoia de a recurge la o istorie a filosofiei în care să găsească expuse mai pe scurt și mai clar, precum și într'o formă ceva mai modernă, acele idei. De aci, abundența relativă a lucrărilor de acest fel, ce apar de câtvă timp din ce în ce mai des în țările culte, deși nu indeplinesc totdeauna condițiile cerute spre a fi în adevăr folositoare. Și fiindcă lucrarea de față cuprinde o nouă încercare de acest fel, e bine să ne întrebăm, cari sunt anume acele condiții?

Istoria, în general, are de scop, să stabilească mai întâi în mod neîndoios faptele, pe cari vrea să le expună, și apoi să le explice. Aceste două sarcini sunt deopotrivă de necesare, dar nu sunt pretutindeni deopotrivă de indicate. În istoria propriu zisă, socială,

---

<sup>1)</sup> Cf. B. Weinstein, Die philosophischen Grundlagen der Wissenschaften, Leipzig 1906.

<sup>2)</sup> Așa sunt bunăoară, între alții, Mach, Ostwald, Boltzmann, Poincaré, Volkmann, etc.

politică, economică, lucrul de căpetenie e stabilirea faptelor. Căci evenimentele, pe cari e ținută să ni le povestească ea, s'au petrecut cele mai multe la depărțări mari de noi, în timp și în spațiu, și ne-ar fi peste putință să ajungem la cunoașterea lor prin noi înșine. În istoria filosofiei însă faptele de stabilit sunt ideile filosofilor, cari—în marea lor majoritate—stau la dispoziția oricui, în biblioteci. Sunt filosofi vechi ale căror opere s'au pierdut în întregime sau dela cari nu ne-au rămas decât fragmente, așa încât stabilirea precisă a ideilor lor reclamă intervenirea specialiștilor. Dar afară de asemenea casuri, orice om cult își poate da seamă prin el însuși de părerile filosofilor, cetind operele lor. Am zis e drept mai sus, că nu toți au timpul și pregătirea necesară, ca să înțeleagă asemenea opere. Dar această greutate e foarte relativă. Ii e fără îndoială cu mult mai ușor unui om cult, care nu se ocupă în deosebi de filosofie, să ia cunoștință prin sine însuși, de operele lui Descartes, decât să stabilească prin sine însuși, dacă nu se ocupă în special de istorie, evenimentele politice și sociale ce s'au petrecut în Franța pe vremea acestui filosof. Așa încât, în istoria filosofiei accentul cade, nu pe stabilirea faptelor, ci pe explicarea lor, nu pe expunerea sistemelor, ci pe cercetarea cauzelor, cari le-au dat naștere.

Căci un sistem filosofic nu e un produs, izolat și de sine stătător, al întâmplării, ci un inel necesar în lanțul celorlalte sisteme, ce formează toate împreună, în desfășurarea lor istorică, evoluția cugetării filosofice a omenirii. De aci și vine greutatea de a înțelege un sistem *in sine*, abstracție făcând de cele ce l'au precedat și de atmosfera sufletească a timpului în care a apărut. Căci nu putem pătrunde cu adevărat un sistem, decât numai atunci când isbutim să pricepem punctul său de plecare. Kant începe Critica rațiunii

pure cu întrebarea: cum sunt posibile judecăți sintetice apriori? De ce începe însă așa și nu altfel? E oare acest punct de plecare întâmplător? Dacă da, atunci trebuie să renunțăm de a-l mai înțelege, căci hasardul e, prin chiar natura lui, inexplicabil. Dacă însă e necesar, atunci trebuie să ne dăm seamă de cauzele, cari l'au determinat. Problema care se ridică dar, în pragul fiecărui sistem filosofic, pentru cei ce vor să-l studieze este: motivarea istorică a punctului său de plecare. Și această problemă n'o pot deslegă cei ce sunt, e drept, în stare să citească un filosof în original, dar nu i-au cetit încă pe toți și n'au gândit încă destul asupra lor, ci numai specialiștii, cari, îmbrățișând cu mintea întreaga evoluție a cugetării filosofice a omenirii, își pot da seamă de legăturile dintre sisteme, precum și de legăturile lor cu celelalte forme de activitate omenească.

Iar în stabilirea acestor legături, istoricul nu trebuie să plece dela concepții subiective sau dela ipoteze apriori, ci să se conducă numai de indicațiile pozitive pe cari i le dă studiul obiectiv al faptelor. Cel dintâi cugetător, care a considerat istoria filosofiei ca un tot organic și a încercat s'o expună ca atare, a fost Hegel. El porneă însă dela ideea, că întreaga evoluție a cugetării filosofice nu e decât lanțul sforțărilor succesive ale rațiunii absolute de a relua cunoștința de ea însăși. Această idee eră o concepție apriori — ca întregul sistem filosofic din care făcea parte — și, nereșultând din studiul pozitiv al faptelor, nu se potrivea totdeauna cu ele. Istoria filosofiei a devenit din această cauză sub condeii lui Hegel, o construcție subiectivă, vrednică poate de admirat prin măiestria cu care isbutește să plece sistemele sub jugul principiului său ideal, dar fără valoare obiectivă. Căci virtuozitatea cea mai uimitoare nu prețuește niciodată cât cel mai

banal adevăr. Istoria filosofiei trebuie să fie deci mai modestă, spre a fi mai adevărată; ea nu trebuie să aspire a fi decât o reconstituire obiectivă a succesiunii reale a sistemelor filosofice. Istoricul vrednic de acest nume trebuie să studieze mai întâi această succesiune, așa cum i se înfățișează în realitate, fragmentară și obscură, și adâncindu-i pe deoparte înțelesul, să-i descopere logica internă, iar observând pe de altă parte paralele ale vieții sufletești a omenirii, să-i desvăluie și condițiile externe. Istoricul trebuie cu alte cuvinte să-și lămurească factorii ce determină evoluția cugetării filosofice în general — nu pornind dela idei preconceptuate — ci studiind însăși această evoluție în fragmentele ei, împrăștiate în atâtea opere diferite, ce par a nu avea nici o legătură unele cu altele. O asemenea cercetare formează obiectul acestei introduceri.

## I.

Când urmărim desfășurarea cugetării omenеști, fie dela origine, fie mai ales dela începutul timpurilor moderne încoace, suntem fără voe izbiți de contrastul, ce iese neconținut și din ce în ce mai mult la iveală, între cele două forme de căpetenie ale ei: între evoluția științei și aceea a filosofiei.

În știință, orice progres nou se întemeiază în mod firesc pe cele de mai înainte. În matematică bunăoară, tipul cel mai desăvârșit al științelor exacte, fiecare concepție nouă a izvorit oarecum dela sine din cele deja câștigate, și, chiar când a luat naștere în mod de sine stătător, li s'a adăugat fără să le contrazică. Geometria analitică, când a apărut, n'a tăgăduit nicidecum adevărul geometriei euclidiene; operațiile culogaritmi,

deși s'au substituit în multe cazuri operațiilor cu numere simple, nu le-au considerat niciodată ca false; calculul infinitesimal, deși a înlocuit în multe privințe analiza algebrică, n'a declarat-o nici decum absurdă. Dimpotrivă, sistemele ce alcătuiesc, în succesiunea lor istorică, fazele diferite ale evoluției filosofiei, nu se continuă regulat unele pe altele, ca concepțiile științifice. Mai fiecare sistem nou, când ia naștere, își îndreptățește apariția și își întemeiază existența, negând mai mult sau mai puțin, sistemele anterioare. Ceeace a permis să se zică, că cea dintâiu grijă a unei filosofii nouă, când apare, este, să îngroape filosofii precedente <sup>1)</sup>.

Pe lângă această lipsă de continuitate, turburări și mai adânci se întâmplă uneori în evoluția cugetării filosofice: sunt anume schimbările totale de direcție ce dau naștere perioadelor diferite ale istoriei filosofiei. Între filosofia veche bunăoară și cea medievală e un abis, din punctul de vedere al principiului lor fundamental. Și tot așa e un abis între filosofia medievală și cea modernă. Concepția pe care o avea antichitatea despre filosofie se schimbă radical în veacul de mijloc, iar concepția veacului de mijloc e respinsă cu desăvârșire de timpurile moderne.

Asemenea soluții complete de continuitate nu se întâmplă însă mai niciodată în dezvoltarea științelor propriu zise. Greșeli se fac și se îndreptează și într'însele, dar firul continuității nu se rupe niciodată cu desăvârșire. Ceeace se schimbă în știință sunt ipotezele, destinate să țină provisoriu locul explicărilor adevărate ale fenomenelor. Dar sămburele de adevăruri pozitive pe care trebuie să-l cuprindă toate științele spre a-și merita numele, rămâne statornic și crește neconținut, prin adaose regulate. Și dacă considerăm și aci știința

---

<sup>1)</sup> Taine, *Philosophes classiques du XIX-e siècle...* p. 1.

cea mai exactă din toate, matematica, ne putem încredința fără greutate, că nici o schimbare radicală a concepțiilor ei fundamentale sau a direcției dezvoltării ei nu s'a întâmplat în decursul timpurilor.

Așa încât progresul ideilor în știință, privit, firește, în trecut, s'ar putea compara mai mult sau mai puțin cu acele păături omogene ale scoarței pământului, cari au fost depuse de ape liniștite și în cari toate stratele sunt paralele, pe când desfășurarea sistemelor filosofice s'ar putea asemăna cu acele păături eterogene în cari depozitele și rocele cele mai felurite se amestecă și se întretae într'o desordine, care e mărturia acțiunii violente și opuse a puterilor naturii.

Causa acestei deosebiri fundamentale nu e anevoe de găsit. În știință, mintea omenească a urmărit scopuri ce se puteau atinge mai ușor, a căutat anume să-și explice fenomenele izolate, sau categoriile isolate de fenomene, ce se puteau observa și experimenta; în filosofie însă, a urmărit scopuri cu mult mai anevoe — dacă nu cu neputință — de atins, a căutat anume să înteleagă întregul Univers, să deslege enigma totală a lumii. Și de aceea, în știință, mergând pe căi mai netede, mintea omenească a fost scutită de nevoia de a-și schimba neconținut direcția, a fost scutită mai ales de crize violente; pe când, în filosofie, în luptă cu greutatea de neînving, a trebuit să-și încerce norocul pe toate căile, pe cari și le-a putut închipui, și să ajungă totuși uneori, zdrobită de greutatea sarcinei, să se îndoiască de ea însăși și să-și schimbe cu desăvârșire în acele momente de criză, direcția activității sale. Fluviul, ce curge pe un șes nisipos, își sapă în voe albia și păstrează în mersul său liniștit o direcție uniformă, pe când pârâul ce se strecoară prin văile înalte ale munților, lovindu-se neconținut de stânci, e silit să-și modifice neconținut cursul și uneori să și-l schimbe cu desăvârșire.

Cu alte cuvinte, cauza succesiunii numeroaselor sisteme pe cari ni le înfățișează istoria filosofiei, și mai ales a diferențierii marilor ei perioade, e nevoia inerentă minții omenești de a lupta contra scepticismului, de care e neconținut amenințată. În această luptă se rezumă odiseea cugetării filosofice; ea este care dă istoriei filosofiei elementul dramatic ce nu poate scăpa nici unui ochiu mai pătrunzător; iar formele ei, așa de numeroase și uneori așa de ciudate, sunt o dovadă, că în căutarea adevărului mintea omenească e mânăta de aspirații, pe cari nici o isbândă, ori cât de strălucită, nu le poate mulțumi pe deplin, și nici o cădere ori cât de dureroasă, nu le poate înăbuși cu totul.

În adevăr, nevoia de a înțelege lumea și propria sa existență e pentru mintea omenească o nevoie organică în toată puterea cuvântului. Ce e, de unde vine și în ce scop există lumea, care e rostul întâmplărilor ei și, în sfârșit, care e înțelesul propriei lor vieți, iată întrebările ce au frământat pe oameni, sub forme mai mult sau mai puțin limpezi, încă din momentul, în care s'au trezit într'ânșii puterile sufletești ce îi deosibesc de animale. Animalele nu se miră nicidecum de existența lor, nici de existența lumii; în privirea lor calmă și indiferentă se resfrânge par'că inconștiența naturii neînsuflețite; iar spaima pe care o simt și ele în fața morții, e o repulsiune pur fizică, fără înălțarea metafizică specific omenească. Căci în fața morții oamenii nu suferă numai ca animalele, ci se și întrebă de ce suferă și de ce trebuie să sufere, de ce sunt adică condamnați să moară și care e soarta ce-i așteaptă apoi. Adâncă seriozitate și dureroasa uimire de care sunt cuprinși până și oamenii cei mai ușuratici și mai nereflexivi în fața cadavrului unei ființe scumpe, sunt o dovadă neîndoioasă de intensitatea, cu care misterul tragic al morții să impune tuturor. În fiorul ce o străbătea în fața

acestui mister a găsit poate mintea omenească primul îndemn către reflexiunea filosofică.

Dacă însă moartea o vede omul mai rar, în jurul său, de durerile fizice și morale, cu miile lor de forme, se lovește la fiecare pas, în propria sa viață. Iar aceste dureri sunt un alt îndemn, poate mai slab, dar mai statornic, de reflexiune. Căci omul intră în viață cu o nespusă sete de fericire. Nicaieri, însă, și niciodată, această sete morală, mai chinuitoare poate decât cea fizică, nu-și găsește îndestularea deplină; nenumărate împrejurări vrăjmașe i se pun vecinic de-a curmezișul. Și în fața acestei vecinice contradicții dintre natura sa, care-l împinge spre fericire, și viața sa, care îl face să sufere, omul se întreabă desnădăjduit, care e înțelesul acestei amare fatalități? Cine a întocmit lucrurile cu atâta cruzime, și ce are de câștigat din durerile omenești? Dacă toate au un scop pe lume, ce scop are suferința?

Și astfel, întrebările chinuitoare ce se ridică pe mormintele celor ce nu mai sunt, rătăcirile melancolice ale gândului din ceasurile de durere, stăruința plină de neliniște, cu care ochiul obosit al bătrânului caută să pătrundă întunericul, ce-i învâluie la orizont cărarea vieții, — au fost primele forme, oarecum instinctive, ale reflexiunii filosofice. Iar capetele mai bine organizate au ajuns încetul cu încetul la convingerea, că problema înțelesului vieții nu se poate deslegă decât numai în legătură cu celelalte probleme, privitoare la natura, originea și scopul lumii în general. — Căci omul are conștiința, că nu e singur pe acest pământ, că existența sa e strâns legată de aceea a tuturor celorlalte ființe asemenea lui. El se cunoaște pe sine însuși ca fiu al părinților săi, pe deoparte, ca părinte al fiilor săi, pe de alta, și gândul său, alunecând pe aceste două linii, ce se împreună într'însul, — una a strămoșilor ce se pierd în trecut, alta a urmașilor ce se afundă în viitor, —



îl face să înțeleagă că soarta sa atârnă de aceea a omenirii întregi și nu poate fi pricepută decât printr'însa. Cum să știe omul ce este el însuși și care e rostul vieții sale, dacă nu știe ce este omenirea și în ce scop există ea? Și cum să știe ce e omenirea și care e destinul ei, dacă nu știe cine, când, cum și de ce a creat-o? Sau, a luat naștere dela sine? Dar atunci, prin ce joc neînțeles al puterilor naturii? Și care e raportul ei cu restul universului? cu soarele, cu luna, cu stelele, cu tot ce se vede ziua și noaptea? Au aceste corpuri cerești de scop să facă posibilă viața omenească, sau existența lor e întâmplătoare și ea, iar această viață nu e decât o spumă de o clipă a frământărilor oarbe ale materiei universale? Și, în sfârșit, dacă viața a luat naștere dela sine în mijlocul spațiilor cosmice, cum a luat naștere universul însuși? Care e cauza a tot ce există?

Iată calea, pe care mintea omenească s'a ridicat la înălțimea speculațiilor metafisice, cu mult înainte de nașterea — sau, în ori ce cas, de constituirea — științelor propriu zise.

Că este în adevăr așa, ne-o dovedește mai întâi de toate străvechea existență a religiunilor, cari nu sunt altcevă decât — sisteme rudimentare de metafisică. Ele cuprind toate un corp de dogme, adică de explicări de natură simbolică, privitoare la originea universului și la mecanismul fenomenelor lui, pe deoparte, iar pe de alta, la originea omului și la scopul vieții lui pe lume. Tocmai de aceste probleme se ocupă însă și filosofia, cu deosebirea, că explicările ei sunt de altă natură decât cele religioase. Din acest punct de vedere, religiunile au format filosofia celor ce nu puteau avea o filosofie propriu zisă, a celor ce nu se puteau adică ridica cu mintea până la o înțelegere mai științifică a naturii. Iacă de ce toți oamenii au trebuit — și trebuie — să fie religioși la începutul vieții lor sufletești. Cei ce ajung

cu vremea să-și piardă credințele religioase, sunt de regulă siliți să renunțe la ele din cauză că dezvoltarea lor intelectuală îi duce la alte explicații, mai bune, adică, pentru ei, mai satisfăcătoare, ale lumii. Dar în lipsa unor astfel de explicații, științifice sau filosofice,—cele religioase sunt indispensabile și inevitabile. Numai așa putem înțelege universalitatea religiunilor. Altfel, ar trebui să ne închipuim, că ele există fără să răspundă unor nevoi reale ale sufletului omenesc — ceeace e absurd.

Nimic nu ne poate arăta mai bine tăria și adâncimea acestor nevoi sufletești, decât rolul covârșitor, pe care l-au jucat religiunile în viața popoarelor, a tuturor fără deosebire. Toate celelalte manifestări ale lor, politice, sociale, artistice, etc., au fost influențate, într'o măsură variabilă după locuri și timpuri, dar nu mai puțin reală, de credințele lor religioase. Istoria ne-o dovedește mai la fiecare pas. Până și în ruinele lăsate de popoarele dispărute, se vede însemnătatea ce se dedea acestor credințe. Din toată viața, de mai multe ori milenară, a Egiptului antic, nu ne-au rămas, ca urme mai impunătoare, decât piramidele uriașe și dărâmurile, încă mărețe, ale câtorvâ temple, — unele ridicate spre slăvirea zeilor, celelalte spre cinstirea morților,—și toate deopotrivă spre împăcarea nevoilor metafisice ale celor ce le-au conceput. Celelalte clădiri, cerute de trebuințele obicinuite ale vieții, fuseseră la Egipteni, ca la mai toate popoarelor antice, așa de neînsemnate ca proporții și așa de puțin trainice, încât au dispărut fără urmă. E aci un simbolism de un adânc și tainic înțeles. Cu cât nevoile vieții sunt mai lesne de satisfăcut, cu atât omul le dă mai puțină importanță. Așa sunt trebuințele fizice, de hrană, adăpost, îmbrăcăminte și celelalte. Pentru îndestularea lor omul se mulțumește de regulă,—s'a mulțumit în orice cas mult timp,—cu

clădiri neînsemnate și vremelnice. Nevoile metafisice însă nu pot fi satisfăcute tot așa de ușor și de repede. Și turburarea pe care o produce în sufletul omului conștiința misterului nepătruns al lumii, îl împinge să dea actelor, prin cari se manifestează această conștiință o însemnătate și proporții, ce întrec cu mult pe cele obicinuite. De aci, dimensiunile colosale, formele mărețe și podoabele rafinate ale clădirilor religioase, precum și pompa extraordinară a cultului, la mai toate popoarele, în antichitate, în veacul de mijloc, și chiar și în timpurile moderne.

## II.

Dacă însă nevoia de a înțelege lumea este inerentă minții omenеști, nu e greu de priceput, că satisfacerea ei, ca a oricărei alte nevoi organice, trebuie să producă o plăcere, legile biologice ale sensibilității fiind aceleași în întregul domeniu al vieții sufletești, atât în partea ei practică, cât și în cea teoretică. De fapt, oamenii au considerat în toate timpurile înțelegerea lumii ca o fericire. *Felix qui potuit rerum cognoscere causas!*— zicea poetul latin. Iar vechii Indieni, cari au avut dintre toate popoarele antichității religiunea cea mai reflexivă, rezervau lui Brahma singur numele de pururea fericit, fiindcă el singur era pentru ei atotștiutor. În vechile cărți sfinte ale Indienilor, dinainte de Budha, se întâlnesc uneori cuvintele: Brahma este înțelepciunea și fericirea. Nu e oare caracteristică această alăturare de epitete?

În schimb, nesatisfacerea nevoilor intelectuale de cari vorbim trebuie să producă, după legile obicinuite ale sensibilității, o suferință, care, răpind omului liniștea și împăcarea sufletească, îl silește să lucreze fără preget spre a găsi adevărul. Sub forma cea mai limpede

găsim această suferință în confesiunile celor ce și-au pierdut credințele religioase în mod brusc, așa încât s'au văzut deodată lipsiți de acele explicări ale lumii, cu cari se deprinseseră, și lipsiți în același timp de altele nouă, cu cari să le înlocuiască. Golul sufletesc, produs în acest chip, e totdeauna dureros, cu atât mai dureros, cu cât nici un alt sistem de explicări științifice sau filosofice nu dă omului o certitudine așa de absolută, ca cele religioase. În știință și filosofie se fac totdeauna rezerve, se arată cu grijă lacunele, se scoate cu putere în relief caracterul hipotetic al explicărilor celor mai generale; cu un cuvânt, spiritul de relativitate e prea evident. Ș'apoi, știința și filosofia sunt creații omenești. Pe când, dogmele religioase se impun celor ce cred într'insele cu tot prestigiul originii lor supranaturale, înfățișându-li-se astfel cu caracterul unei certitudini absolute. Căci religiunile pretind, că au fost revelate omenirii de către D-zeu însuși, — și D-zeu nu se poate înșelă. Cei ce cred dar într'insele, sunt absolut siguri că au deslegarea enigmei universului. Și cu cât această siguranță e mai desăvârșită, cu atât suferința produsă de dispariția ei e mai puternică.

Cei ce au trecut printr'o asemenea criză sufletească, și-au dat uneori osteneala, să ne-o povestească ei înșiși. Jouffroy, unul din reprezentanții filosofiei franceze dela începutul veacului al XIX-lea, ne-a lăsat în această privință o pagină plină de sentiment :

„Venî în fine ziua, când din sânul pacinicului edificiu al religiunii, care mă primise la naștere, auzii vântul indoelii bătându-i cu furie zidurile și zguduindu-l până în temelii. Minteă mea nu se mai putea apăra împotriva puternicelor obiecții, răspândite ca o pulbere în atmosfera pe care o respiram de geniul a două veacuri de scepticism . . . Nu voi uită niciodată seara de iarnă, în care vâlul, ce-mi ascundea mie în-

sumi propria mea necredință, căzû. Îmi aud încă pașii în odaia strâmtă și goală, în care mă învârteam fără odihnă și văd încă luna înconjurată de nori, luminând ferestrele-i înghețate. Ceasurile nopții treceau și eu nu băgam de seamă; urmăream cu spaimă propria-mi cugetare, care din strat în strat se coborâ tot mai adânc, până 'n fundul conștiinței. În zadar mă agațam de ultimele mele credințe, cum se agață un naufragiat de sfărâmurile corăbiei; în zadar, înspăimântat de golul necunoscut în care aveam să mă prăvălesc, îmi aruncam privirile înapoi, în spre copilăria-mi nevinovată, în spre familie, în spre pământul nașterii, în spre tot ce-mi eră scump și sfânt; curentul inflexibil al cugetării eră prea puternic: părinți, familie, amintiri, credințe, el mă sileă să părăsesc totul; examenul de conștiință înaintă, cu atât mai neînduplecat, cu cât se apropia mai mult de țintă, și nu se oprî decât atunci, când o atinse în sfârșit. Simții atunci, că în fundul inimii mele nu mai rămăsese nimic în picioare.

„Acel moment fu grozav, și când în spre dimineață mă aruncaii zdrobit de oboseală pe pat, mi se părû că simt viața mea de până atunci, așa de veselă și de plină, stingându-se, și o alta deschizându-se dinainte-mi, întunecată și pustie, în care aveam să trăiesc de acum înainte singur cu neînduplecata cugetare, care mă exilase într'însa, și pe care îmi veneă s'o blestem. Zilele ce urmară fură cele mai triste din viața mea. Deși mintea mea nu priveă fără mândrie rezultatele la care ajunsese, inima mea nu se puteă totuși deprinde cu o stare așa de puțin potrivită cu slăbiciunea omenească; sbătându-se cu violență, ea căută să recâștige țarmurile pierdute; ea regăseă în cenușa credințelor sale scânteii, cari păreau că reaprind din când în când vechea sa evlavie. Dar convingerile răsturnate de rațiune nu se pot restabili decât prin-

tr'însa, și aceste ultime licăriri se stingeau repede“ <sup>1)</sup>).

Tot așa ne povestește și Renan adâncă deprimare sufletească, pe care i-a pricinuit-o pierderea credințelor religioase.

„Văd în juru-mi oameni simpli, cărora creștinismul le e de ajuns spre a fi fericiți. O, să-i ferească D-zeu, să nu se deștepte cumvâ într'înșii acea ticăloasă facultate, acea critică fatală, care cere, cu atâta putere, satisfacție, și care odată împăcată, lasă în suflet așa de puțină mulțumire! De-ar atârna de mine s'o suprim nu m'aș da înapoi dinaintea unei astfel de amputări“-

Iar când indoiala ajunge la capăt, adaogă :

„Peștii din lacul Barcal au avut nevoie de mii de ani spre a deveni pești de apă dulce, din pești de mare. Eu a trebuit să mă schimb în câteva săptămâni. Ca un cerc fermecat catolicismul îmbrățișează întreaga viață cu atâta putere, încât, când el lipsește, totul pare searbăd. Universul îmi facea impresia unui pustiul uscat și rece. Din momentul ce creștinismul nu era *adevărul*, tot resul îmi părea indiferent, neînsemnat, de abia vrednic de luare aminte. Surparea vieții mele asupra ei înșiși îmi lăsă un sentiment de gol, ca acela care urmează după un acces de friguri. Lupta ce-mi ocupase întreaga ființă, fusese așa de arzătoare, încât totul îmi părea acum strâmt și meschin“ <sup>2)</sup>).

Fără indoială, sunt și oameni, la cari dispariția credințelor religioase nu produce asemenea turburări sufletești fiindcă se face pe nesimțite, în decursul unui lung șir de ani, sau fiindcă nu sunt destul de reflexivi. Sunt și oameni cari, cum zicea Goethe, când văd frunzele căzând, nu se gândesc la nimic altceva, decât că se apropie iarna. Dar la cei ce au o vieață sufletească

<sup>1)</sup> Jouffroy, *Nouveaux mélanges*, p. 112.

<sup>2)</sup> Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 318—329.

mai intensă, criza e, de cele mai multe ori, inevitabilă. Și această criză cuprinde în sine un puternic îndemn de activitate. Cel ce și-a pierdut credințele religioase e silit, cum zice un scriitor contemporan, să străbată până la capăt «drumul agoniei» sale sufletești, e silit adică «să regăsească tot ce a pierdut», să-și recladească din temelie o concepție nouă a lumii <sup>1)</sup>.

Iar când această reconstruire nu mai e crezută posibilă, drumul agoniei e fără sfârșit. Când golul sufletelesc lăsat de dispariția unui sistem de credințe nu mai poate fi umplut, fiindcă lipsește speranța în posibilitatea găsirii unei explicări mai bune a lumii, depri-marea e și mai adâncă. Admirabil e reprezentată această stare sufletească în marea operă dramatică a lui Gœthe. Faust e tipul omului, care a căutat în zadar adevărul în tot cuprinsul activității intelectuale a timpului său:

Habe nun ah! Philosophie  
 Juristerei und Medizin,  
 Und leider auch Theologie  
 Durchaus studiert, mit heissem Bemühn.  
 Da steh'ich nun, ich armer Thor,  
 Und bin so klug als wie zuvor.  
 ... Darum ist mir auch alle Freud'entrissen,  
 Bilde mir nicht ein, was rechts zu wissen.

Iar convingerea, că adevărul *nu poate* fi găsit, că cuvântul ultim al enigmei Universului îi va rămâne pururea ascuns, îi face viața nesuferită:

Entbehren sollst du, sollst entbehren!  
 . . . . .  
 Nur mit Entsetzen wach'ich morgens auf,

<sup>1)</sup> Dugas, La dissolution de la foi, Rev. philos. Sept. 1838, p. 245.

Ich möchte bittere Thränen weinen  
 Den Tag zu sehen, der mir in seinem Lauf  
 Nicht einen Wunsch erfüllen wird, nicht einen.  
 Und so ist mir das Dasein eine Last,  
 Der Tod erwünscht, das Leben mir verhasst!

Din acest punct de vedere, s'ar putea susține, că una din cauzele — așa de multe și de felurite — ale pesimismului contimporan, cel puțin în sferile mai înalte ale vieții sufletești, e scepticismul ce izvorăște din filosofia lui Kant, e convingerea, că lumea nu e în realitate așa cum o cunoaștem, că ea nu e, ca atare, decât o nălucire a creierului nostru, și că totuși, dincolo de aparențele ce ne învalue de toate părțile nu vom putea străbate niciodată, spre a da de fondul adevărat de esența ultimă și reală a lucrurilor. Sub influența acestei doctrine, oamenii, la cari convingerile teoretice se prefac mai ușor în stări afective, se simt jucăria unei imense și neînțelese înșelăciuni cosmice, asemănându-și soarta cu aceea a prizonierilor din peștera lui Platon, cari sunt condamnați să întoarcă veșnic spatele lucrurilor reale și să nu vadă decât umbrele lor. De aci desamăgirea și sila de viață ce ies la iveală în creațiunile unora din poeții contimporani, ca bunăoară în strofa cunoscută a lui Eminescu :

A fi, nebunie și tristă și goală!  
 Urechea ne minte și ochiul ne'nșeală.  
 Ce-un secol ne zice, ceilalți o deszic,  
 Decât un vis searbăd, mai bine nimic!<sup>1)</sup>

Și totuși, nici acest «mai bine nimic!» nu e ultimul cuvânt al pesimismului, ca stare de sentiment. Scep-

<sup>1)</sup> Un psiholog frances merge chiar până acolo, încât să vadă în această stare de sentiment una din cauzele pesimismului teoretic al lui Schopenhauer. Ribot, Philosophie de Schopenhauer, p. 167.



ticismul îi stă și aci în cale, spre a-l mai agrava încă. În casurile extreme, în cari omul, lovit de soartă sau obijduit de semenii săi și convins că îndreptarea este prin chiar natura lucrurilor imposibilă, ar dori să scape de viață, punându-i el însuși capăt, scepticismul îi paralizază voința, scoțându-i înainte chinuitoarea enigmă a ceea ce *se poate* întâmpla după moarte. Căci, cum se întreabă poetul: «cine știe de este mai bine a fi sau a nu fi?» Și trebuie să fie o supremă suferință în această teamă de a nu putea scăpa de suferință nici chiar cu sacrificiul cel mai mare, pe care-l poate face omul, cu sacrificiul vieții proprii. Intuiția acestui ultim termen al pesimismului a avut-o, foarte limpede Shakespeare, în celebrul monolog al lui Hamlet. Nefericitul prinț al Danemarcei ajunge la un moment dat să întrebe, dacă n'ar fi mai bine să părăsească pentru totdeauna această lume plină de crime, și ceea ce-l ține în loc e grija «viitorului» ce-l așteaptă după moarte.

„Căci ce om ar voi să îndure loviturile și ocările vremii, nedreptățile apăsătorului, batjocurile trufașului, chinurile amorului desprețuit, lungile întâzieri ale legii, obrăznicia celor de sus și înjositoarele umiliri pe cari meritul răbdător le suferă din partea celui fără de inimă, — când, cu vârful unui cuțit, ar putea să-și procure el însuși odihna? Cine ar voi să poarte aceste poveri și să asude și să geamă sub greutatea unei vieți muncite, dacă teama vreunui viitor după moarte, acel ținut necunoscut din care nici un călător nu se mai întoarce, n'ar cufundă voința într'o înspăimântătoare nehotărîre și nu ne-ar face să îndurăm mai bine relele ce ne bântue, decât să ne avântăm în spre altele pe cari nu le cunoaștem? . . . Cugetarea face astfel din noi toți niște nemernici: flacăra hotărîrii celei mai nestrămutate tremură și se stinge în fața palidei licăriri a acestui gând“.

O stare sufletească analoagă exprimă frumoasa poezie a lui O. Carp, intitulată «Indoiala» — Un moșneag «incovoiat de munca prin hoțdele de grâne», ne mai putând purta «povara zilei», pe care vârsta i-o face îndoit de grea, ajunge să-și dorească «odihna cea din urmă». Adormind însă, bătrânul visează că a murit și că se înfațișează dinaintea lui Dumnezeu la judecată. La dreapta „tronului de aur“ stă micul număr al celor aleși, la stânga se întind cetele nesfârșite ale celor osândiți. Și printre aceștia bătrânul zărește fețe cunoscute, zărește pe părinții, pe frații, pe prietenii săi, toți muncitori de pământ ca și el, osândiți de Dumnezeu:

In veci de veci să aibă tot soarta dinainte,  
Tot chinuri fără preget, tot muncă încordată,  
Și nici măcar nădejde, că vor sfârși odată.

Ingrozit, bătrânul se deșteaptă, se gândește la cele ce i s'au arătat în vis, și, cu teama că nu va găsi poate odihna nici în viața de apoi, i se strecoară în suflet indoiala:

Grozavă născocire a minții și ispită!  
Sau cine știe? . . .  
Și-n cer aceste brațe urma-vor ca să are,  
Să sape și să n'aibă cui cere îndurare . . .

Dar se luminează de ziua, și, făcându-și cruce, bătrânul pornește din nou la muncă:

Având să-și simtă gândul și zilele mai grele,  
In umbra 'ntunecatei și crudei îdoele.

Dacă e adevărat, că dovezile existenței unei stări de sentiment trebuiesc cautate în operele scriitorilor, care își analizează impresiile și le pun pe hârtie, aceste documente ne dovedesc, că scepticismul constituie

în realitate o suferință. Și e prin urmare firesc, ca oamenii să tindă pururea să-l ocolească. Căci tendința de a căuta plăcerea și de a evita durerea, atât în domeniul fiziologic cât și în cel psihologic, e legea fundamentală a vieții. De aci vine îndârâtnicia fără seamăn, cu care mintea omenească a atacat problemele metafisice pe căile cele mai diferite — și uneori pe căile cele mai ciudate — dând naștere numeroaselor sisteme de idei ce umplu cu ruinele lor domeniul istoriei filosofiei. De aci vine și forma tragică pe care o ia uneori această „luptă pentru adevăr“ în viața marilor cugetători. Giordano Bruno, tradus înaintea tribunalului inchișiției din Roma, refuză să abjure credințele sale filosofice, și nu odată, într'o încordare de moment a voinței, ci ani întregi, deși știa foarte bine ce soartă îl aștepta <sup>1)</sup>. Spinoza suferă să fie isgonit din mijlocul coreligionarilor și din sânul familiei și se condamnă singur să ducă o viață plină de primejdii și de greutateți, numai ca să se poată ocupa în voie de filosofie. Setea de adevăr ne apare astfel la marii cugetători ca o putere fatală, care învinge orice piedică și nu se dă înapoi dinaintea nici unei jertfe. În fața acestei puteri interesele individului, ca atare, dispar; el devine o simplă unealtă întru urmărirea unui scop mai înalt, unui scop ce trece peste marginile ființei lui, ca țintă către care tinde întreaga omenire. Această constatare ar putea îndreptăți, deși nu în înțelesul ei primitiv, ideea lui Hegel, că indivizii nu sunt decât purtătorii vremelnici ai rațiunii universale, a cărei evoluție se manifestează în desfășurarea sistemelor lor filosofice <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> El a fost ars pe rug la 1600, după mai mulți ani petrecuți în închisoare.

<sup>2)</sup> Sub forme diferite ideea lui Hegel se regăsește și azi la unii istorici ai filosofiei. Așa bunăoară la R. Eucken, autorul unei cărți;

Mai bine ca ori unde se vede însă nevoia de a lupta în contra scepticismului în momentele, în cari cugețarea filosofică își schimbă cu desăvârșire direcția, în cari apar adică curentele nouă ce deosibesc marile perioade ale istoriei filosofiei. Aceste perioade se sfârșesc toate cu o epocă de scepticism. Așa s'a sfârșit filosofia veche, așa cea medievală, așa cea modernă <sup>1)</sup>. O aceeași perioadă durează atâta timp, cât problemele filosofice se pun în acelaș mod și soluția lor se caută pe aceleași căi. Incetul cu incetul însă în fața diversității rezultatelor obținute cu aceleași mijloace, mintea omenească începe să-și piardă credința în eficacitatea metodelor de cari se servise până atunci, și această indoială îi paralizează câtva timp activitatea. Acest scepticism nu poate însă dură niciodată

---

foarte citite în Germania: *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*. Într'o mică lucrare a sa asupra principiilor istoriei filosofiei, Eucken zice: „Das Individuum an sich ist schwach und unvollkommen, aber über einen solchen Zustand hinaus treibt *eine höhere Macht*, über deren Namen allein die Denker streiten, es dazu, sich von dem Zufall des Aeusseren zu befreien, . . . das Particulare als solches aufzugeben und *Wesen und Leben einzufügen in das Ganze*... Ebenso entschieden heben wir hervor, wie wenig der Einzelne bei aller Anstrengung *aus eigener Kraft* erreichen könnte, wenn er nicht *durch die Einheit der Vernunft* mit der gesammten Menschheit und allem Segen in ihr innerlich verbunden wäre, wenn nicht sie den Kampf, in dem er steht, mit ihm kämpfte und wenn das, was sie vie überhaupt so namentlich in den Männern errungen, in denen eine Idee mächtiger war als alle besonderen Interessen, nicht für ihn miterrungen wäre, so dass er sich daran erheben, und dadurch umgestalten könnte“.— R. Eucken, Ueber den Werth der Geschichte der Philosophie, p. 14.

<sup>1)</sup> Precum se va vedeă la sfârșitul volumului al cincilea al lucrării de față, noi considerăm filosofia modernă ca sfârșindu-se cu Hume și pe cea contemporană ca începând cu Kant. Modul cum se pune problema filosofică s'a schimbat cu totul dela Kant încoace; pe de altă parte, ideile filosofilor moderni au devenit mai toate istorice, pe când ideile lui Kant trăesc și astăzi, formând fondul mișcării filosofice a timpului nostru.

prea mult. Reacțiunea îi urmează în scurtă vreme, cu atât mai puternică cu cât el însuși fusese mai adânc. Ce fecundă a fost bunăoară influența scepticismului lui Hume asupra lui Kant! Și pe când toate eforturile filosofului german tindeau la înlăturarea metafisicei din domeniul cunoștinței, o extraordinară înflorire de sisteme metafisice a urmat imediat, cu Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Minte omenească trece astfel vecinic peste barierele ce i se pun, și cu cât aceste bariere sunt mai anevoe de sărit, cu atât avântul ei e mai puternic.

### III.

Însă nevoia de a lupta în contra scepticismului nu poate decât să provoace acest avânt; direcția lui o hotărăsc o sumă de alte împrejurări. O hotărăște în primul rând influența sistemelor filosofice anterioare. Spre a găsi o cale nouă, pe care să poată încerca cu mai mulți sorți de izbândă dezlegarea vechei enigme a lumii, cugetătorul trebuie să-și dea mai întâiu seamă de căile, pe cari această încercare s'a făcut deja de precedesorii săi. De altfel, nici un filosof nu începe *ab ovo*, ca și cum nimic n'ar fi existat până la el. Cei mai mulți ne arată ei înșiși sistemele de idei sub înrăurirea cărora s'au dezvoltat și au ajuns să-și găsească drumul. Spinoza, bunăoară, s'a dezvoltat sub influența lui Descartes, Condillac sub influența lui Locke, Kant sub influența lui Hume... și așa mai departe. Uneori această influență se exercită în mod indirect. Sunt sisteme, cari au un așa de mare răsunet, încât le cunosc și cei ce nu le-au studiat: ele crează în jurul lor o atmosferă, pe care o respiră fără voe toți cugetătorii timpului. O asemenea atmosferă a creat către jumătatea veacului al XVIII-lea, în Franța, sensualismul, producând, pe nesimțite,

marea mișcare materialistă; o asemenea atmosferă a creat pe la începutul veacului următor criticismul kantian; și e probabil că această atmosferă n'a rămas fără influență asupra lui Aug. Comte; întemeietorul pozitivismului.

Fie însă directă, fie indirectă, această influență se poate reduce la trei forme de căpetenie. Un sistem filosofic nou, sau continuă, modificându-l, vreunul din sistemele anterioare, sau încearcă să concilieze și să contopească două sau mai multe dintr'însele, sau le neagă pe toate. În toate aceste cazuri însă, raportul său cu sistemele anterioare se poate reduce, mai mult sau mai puțin, la câteva scheme logice. De aceea și este în mare parte, posibilă o reconstituire logică a istoriei filosofiei. Ceeace nu însemnează, că succesiunea sistemelor filosofice trebuie să reproducă „ordinea logică a conceptelor rațiunii“, precum credeă Hegel, ci numai că apariția unui sistem e un fenomen sufletesc ce poate avea o explicare logică, și că aceste explicări parțiale se pot împreună așa, încât să ne prezinte istoria filosofiei cu un tot organic și nu ca o adunătură întâmplătoare de idei.

În al doilea rând hotărăște direcția cugetării filosofice, în unele momente, starea cercetărilor științifice ale timpului, întrucât acestea se opun ideilor de până atunci asupra lumii și determină apariția altora nouă. O asemenea influență e mai ales vizibilă la începutul timpurilor moderne—și de atunci încoace. Progresele științelor naturii, și în deosebi ale mecanicii și astronomiei, în veacul al XVI-lea, au determinat în mare parte punctul de plecare al sistemelor filosofice dela începutul veacului următor, cu Bacon și Descartes. Această influență, în general considerată, poate lua două forme diferite: una sporadică, alta permanentă. Cea dintâiu se manifestează în problemele speciale, pe cari evo-

luția științei le impune din când în când cugetării filosofice. Așa a fost problema metodelor la începutul veacului al XVII-lea: așa sunt astăzi numeroasele probleme ce alcătuiesc „filosofiele“ științelor speciale. Cea de a doua constă în faptul, că la cugetătorii cari concep explicarea filosofică—sau generală— a lumii, ca trebuind să se întemeeze pe explicările științelor particulare, filosofia e totdeauna dependentă de starea cercetărilor științifice. Dacă bunăoară Bacon nu ne-a dat decât preliminariile unui sistem filosofic și a renunțat la construirea lui, cauza e — în afară de motivele personale pe cari le vom vedea mai târziu—că știința timpului său n’o permitea. Și tot prin evoluția științei trebuie să ne explicăm, în mare parte, și evoluția pozitivismului contemporan.

O influență considerabilă asupra direcției cugetării filosofice mai au și marile curente sufletești, religioase, etice sau estetice, ale diferitelor timpuri. Puternicul ascendent al creștinismului, în primele veacuri ale erei noastre, a determinat aproape exclusiv apariția filosofiei evului mediu. În timpul de față, preocupările morale, pe cari oameni ca Renouvier, Sécretan, Balfour, le pun mai presus de adevărul științific, tind să imprime cugetării filosofice, într’o parte a ei, a cărei întindere nu se poate încă precisa, o direcție specială, nu numai critică, ci și dogmatică <sup>1)</sup>.

O altă influență, hotăritoare poate la începutul evoluției sufletești a fiecărui cugetător, dar mai puțin însemnată mai târziu, e aceea a „factorului personal“, adică a felului sufletesc propriu fiecăruia. În aceleași împrejurări culturale, acest factor îndreptează în mod spontan pe unii într’unele direcții și pe alții într’altele. Iar acest fel sufletesc atârnă în primul rând de na-

---

<sup>1)</sup> Neo-dinamismul lui Renouvier, spiritualismul lui Sécretan.

ștere—și numai în doilea și într'o măsură foarte variabilă, de educație și de împrejurările sociale <sup>1)</sup>. De aci, totuși, obligația de a studia evoluția cugetării fiecărui filosof în legătură cu desfășurarea vieții sale; acest paralelism ne dă uneori indicații prețioase.

În deosebire însă de artă, unde influența factorului personal e covârșitoare, în filosofie influența sa e cu mult mai mică. Căci imaginația artistică lasă individului libertatea să-și manifesteze pe deplin firea și pornirile sale, și atârnă mai adesea de împrejurările din afară, pe când cugetarea filosofică e ținută să se supună în primul rând legilor logice, cari pe deoparte nu sunt particulare fiecărui individ, iar pe de alta nu se pot schimba după întâmplările vieții. E drept că punctul de plecare al reflexiunii filosofice e uneori o intuiție dată de împrejurările externe sau o stare de sentiment determinată de temperamentul autorului; dar la un sistem de idei, care să se poată impune și altora, nu ajunge cel ce pornește dela un asemenea punct de plecare, decât numai cu ajutorul legilor logice, generale

<sup>1)</sup> Vechea discuție asupra influenței mediului pare a se apropia de o soluție pozitivă. Naturalistul englez *Francis Galton* a încercat acum în urmă să stabilească precis partea eredității și partea împrejurărilor externe în formarea talentelor. Primele sale cercetări, făcute asupra membrilor în viață ai Societății regale din Londra și cu ajutorul lor, tind a dovedi „existența unui mic număr de centre ereditare, mai mult sau mai puțin izolate, în jurul cărora se grupează cea mai mare parte a talentului total al națiunii“. Această influență a eredității mai e întărită de constatarea, că „influențele domestice, mediul, educația, n'au mare importanță; căci foarte adesea direcțiile în cari cei înrudiți își manifestează talentul (deși au trăit în același mediu) sunt diferite și chiar opuse: un oarecare antagonism existând adesea între gusturile tatălui și ale copiilor, sau între ale fraților; de cele mai multe ori, într'o aceeași familie, talentele se manifestează pe căi foarte diferite: acțiunea mediului e dar restrânsă“, (*Revue Scientifique*, 15 Octobre 1904, p. 506).—La concluzii analoge ajunge și *Havelock Ellis* în *A Study of British Genius*. London, 1904.



și invariabile. Tot ce nu se supune acestor legi, rămâne un accident subiectiv în evoluția intelectuală a omenirii și nu isbutește să devină un moment obiectiv al ei. Intocmai după cum în lumea organică monstruozițările, ce se abat dela legile generale ale vieții, nu trăesc, sau chiar dacă trăesc, sunt sterile, totașă în lumea intelectuală, tot ce e prea personal și se abate dela legile generale ale cugetării omenești, e menit să joace, cel mult, câtvă timp rolul unei curiozități și să dispară apoi fără urmă.

Rolul factorului personal mai e în fine mărginit de ceea ce s'ar putea numi legea progresului istoric. Ori cât de paradoxală ar părea această afirmare, când e vorba de filosofie, un progres există totuși în desfășurarea concepțiilor ei fundamentale. Dar acest progres are un înțeles special, care cere să fie lămurit. Viața omenească nu e mai lungă astăzi decât în trecut; din acest punct de vedere nu poate fi vorba de un progres; dar modul cum trăim astăzi e în multe privințe superior modului cum trăiau strămoșii noștri, și în această neconținută rafinare a vieții stă tot progresul civilizației. Tot așa, enigma universului nu s'a putut încă deslega, dar modul cum s'a încercat această deslegare în decursul timpurilor s'a perfecționat din ce în ce mai mult. Sistemele filosofice contemporane sunt din acest punct de vedere netăgăduit superioare încercărilor naive ale vechilor filosofi greci sau ale scolasticilor medievali. Un progres există dar și în filosofie și legea lui se rezumă în formula oricărui progres, în tendința spre mai bine. Fiecare generație, profitând de experiența generațiilor trecute, e ținută să le întrecă, lucrând mai bine decât ele. Realitatea acestui progres o asigură în lumea intelectuală, ca și în cea biologică, selecția naturală. Un astronom, care, neținând seamă de progresele făcute până acum

de știința sa, ar începe dela început, și, întemeindu-se pe mișcarea aparentă a bolții cerești, ne-ar propune cu bună credință un sistem geocentric, ar produce o operă ce n'ar putea intra în curentul intelectual al timpului nostru, fiindcă ar fi eliminată de selecția naturală, ca neadaptată cu condițiile viabilității sufletești în prezent. Orcu cugetător e dar ținut, ori care ar fi pornirile sale personale, să lucreze în direcția progresului <sup>1)</sup>. Firește, aceasta direcție e mult mai puțin determinată în filosofie decât în știință. Se poate totuși afirma, că un sistem filosofic nu poate avea o influență apreciabilă decât numai intrucât răspunde nevoilor sufletești ale timpului când apare. Iar aceste nevoi atârnă în mare parte de insuccesul sistemelor anterioare. Căci problemele fundamentale ale filosofiei rămân, mai mult sau mai puțin, aceleași; ceea ce se schimbă neconținut e orientarea minții omenestii în căutarea deslegării lor; și această orientare

<sup>1)</sup> Caracteristic din acest punct de vedere e faptul, care se repetă din când în când în istoria științelor, că doi sau mai mulți cugetători, lucrând independent unul de altul, ajung în acelaș timp la aceleași rezultate. Așă bunăoară calculul infinitesimal a fost imaginat în acelaș timp de Newton și de Leibniz, teoria mecanică a căldurii, a fost formulată în acelaș timp de Robert Mayer, Colding, Séguin, Joule și Helmholtz, clasificarea corpurilor simple a fost propusă în acelaș timp de Mendelejev și Lothar Meyer, teoria selecției naturale se datorește deopotrivă lui Ch. Darwin și A. Wallace. Coincidențele de acest fel sunt așă de numeroase (multe exemple într'un articol al lui *M. F. Mentré*, intitulat: *De la simultanéité des découvertes scientifiques*. *Revue scientifique*, 29 Oct., 1904), încât nu pot fi întâmplătoare. Ele nu se pot explica decât numai admitând, că evoluția științei ridică în anumite momente anumite probleme, de a căror deslegare atârnă propășirea ei ulterioară. Iar asemănarea soluțiilor pe cari le propun uneori mai mulți savanți în acelaș timp, atârnă de faptul că ei, fiind contemporani, lucrează cu acelaș material de observări și cu aceleași mijloace tehnice, așă încât e firesc să ajungă la aceleași rezultate.

nu e absolut arbitrară. Ea e determinată, pe lângă condițiile pe cari le-am văzut deja, și de legea psihologică a contrastului. Cine n'a putut ajunge la țintă pe o cale, e în mod firesc inclinat să încerce calea opusă. Iar când nici aceasta nu i-a folosit, încearcă să ia o cale mijlocie. Această lege a contrastului, întrucât determină—intr'o măsură foarte variabilă, dar nu mai puțin reală—desfășurarea sistemelor filosofice, a dat o oarecare aparență de adevăr metodei hegeliane în istoria filosofiei, metodă care se reduce la jocul dialectic al tesei, antitesei și sintesei. Oricari ar fi însă influențele, cari îi hotărăsc apariția, un sistem filosofic nou e totdeauna ținut, spre a putea trăi, să aducă o formulă mai bună, pentru timpul său, decât cele precedente. Și această obligație mărginește libertatea individului, hotărându-i mai mult sau mai puțin calea ce trebuie să urmeze.

Cât despre împrejurările politice și sociale, ele au fără îndoială o influență generală stimulantă sau deprimantă, dar această influență se exercită deopotrivă asupra întregii culturi a unei epoci și nu determină în special direcția cugetării filosofice. Turburările sociale, războaiele, revoluțiile, întrucât îndreptează puterile sufletești ale popoarelor în spre problemele vieții practice, sunt păgubitoare liberei dezvoltări a filosofiei, căreia îi trebuie mai presus de toate liniște și reculegere. Tot așa, organizările democratice sunt de regulă mai prielnice liberei cugetări decât despotismul. Căci filosofii au obiceiul, să pună în discuție fără rezervă ideile fundamentale, pe cari se întemeiază viața publică și privată, sub toate formele ei, și această libertate atât de primejdioasă pentru stabilitatea politică, n'o tolerează totdeauna reprezentanții despotismului. — O altă influență generală a împrejurărilor politice și sociale asupra cugetării filosofice,

e cea care constă în a-i impune, în anumite momente, anumite probleme, și a o sili, cu puterea brutală pe care o au totdeauna evenimentele, să le găsească o soluție. De această natură a fost, bunăoară, influența revoluției franceze asupra mișcării filosofice dela începutul veacului al XIX-lea. Problema pe care o ridică această puternică sguđuitură politică, eră aceea a reorganizării sociale,—problemă, pe care s'au încercat s'o deslege mai toate sistemele filosofice ale timpului, deși nu toate cu aceeași stăruință.

Dar dacă, în asemenea casuri, mișcările politice ridică dinaintea cugetării filosofice anumite probleme, aceasta nu însemnează că-i impun și anumite soluții, așa încât să se poată zice, că-i hotărăsc mai dinainte direcția, în care își va îndreptă activitatea. Așa bunăoară, problema reorganizării sociale, pe care o ridicase revoluția francesă, a preocupat deopotrivă pe cugetătorii dela începutul veacului al XIX-lea, dar a primit, în sistemele lor diferit orientate, soluții diferite. Școala teologică, cu Bonald, Lamennais, Joseph de Maistre,—spiritualismul cu Royer-Collard, Cousin, Jouffroy,—positivismul cu Saint-Simon și Auguste Comte,—socialismul cu Fourier și Leroux, au propus pentru deslegarea aceleiași probleme, formule foarte diferite. Pe de altă parte, dacă privim mai de aproape spiritualismul, care părea a stă mai mult decât toate aceste direcții sub influența reacțiunii politice din timpul primului imperiu și al restaurației, ajungem la o constatare de aceeași natură. Orientarea cugetării filosofice către spiritualism, nu e determinată, propriu vorbind, de revoluția francesă, ca mișcare politică, ci de credința, că una din cauzele acestei mișcări fusese influența sensualismului, în contra căruia se ridică reacțiunea, cu Royer Collard. Ceeace hotărăște dar, în acest cas, direcția cugetării filosofice, nu este o miș-

care politică, ca atare, ci un sistem filosofic anterior, privit în efectele pe cari le produsese în viața socială a timpului, efecte ce se manifestaseră tocmai prin mișcarea politică în chestie. Căci un sistem filosofic poate fi prețuit sau în sine, după normele abstracte ale logicei, sau în urmările sale practice, după normele concrete ale utilității individuale și sociale. Cugetătorii veacului al XVIII-lea, prețuind sensualismul mai mult — sau numai în sine, îl îmbrățișaseră cu entuziasm; urmașii lor dela începutul veacului al XIX, prețuindu-l mai mult — sau exclusiv — în efectele lui practice, printre cari puneau ateismul și toate excesele revoluției, îl respingeau cu indignare. Iar legea contrastului îi aruncă în mod firesc dela o extremitate la alta, — dela materialism, ca urmare a sensualismului, la spiritualism.

În sfârșit, împrejurările economice au și ele o influență netăgăduită asupra cugetării filosofice. Acumularea bogățiilor, permițând popoarelor să-și organizeze cât mai bine mijloacele de cultură, înlesnește în mod firesc și dezvoltarea filosofiei. Căci, ca să ajungă cineva la punctul, de unde începe cugetarea filosofică, trebuie să capete mai întâiu o sumă de cunoștințe și o disciplină sufletească, pe care le poate câștiga fără îndoială și singur, dar pe cari i le dau mai ușor și mai cu siguranță instituțiile organizate anume pentru acest scop, adică școlile, bibliotecile, laboratoarele, muzeele, etc. Aceste instituții însă nu pot fi create și întreținute decât numai cu mijloace materiale, de cari nu toate popoarele dispun deopotrivă și totdeauna. Dacă bunăoară noi Români am fi avut în trecut, pe lângă mai multă liniște, și puțința de a ne dezvolta economiceste, am fi ajuns probabil mai de timpuriu la o cultură mai înaltă. Pe când alte popoare își întrebunțau bogățiile ca să întemeze

școli, teatre, muzee, academii, noi ne prăpădeam puținul nostru avut în lupte nesfârșite cu vecinii și mai ales cu Turcii. E poate totuși cazul să zicem că sforțările, pe cari le-am făcut în această direcție, n'au fost cu totul fără folos pentru cultura europeană; dacă nu ne-au permis nouă, ele au permis cel puțin altora să se desvolte în liniște — și anume popoarelor Europei centrale, pe cari împotrivirea noastră des-nădăjduita le-a apărut de valul cotropitor al invaziei turcești.

Această influență generală însă, a împrejurărilor politice și economice, nu e decât relativă. Germania era, la sfârșitul veacului al XVIII-lea și la începutul celui următor, mult mai turburată politiceste și mai înapoiată economiceste decât e astăzi; și totuși a produs atunci, în câteva decenii numai, o întreaga pleiadă de filosofi, printre cari străluceau în primul rând Kant, Hegel, Schopenhauer, și cărora nu le poate opune astăzi cugetători de o originalitate tot așa de intensivă. Statele Unite ale Americii de Nord întrec multe state europene prin siguranța desăvârșită a situației lor politice și prin bogăția lor enormă; și totuși n'au produs până acum niciun cugetător mai de seamă în filosofie, deși înflorirea lor datează deja de mai multă vreme. Ceeace înseamnă că condițiile externe de cari vorbim, pot ajuta desvoltarea geniului filosofic, când apare, dar nu-l pot crea.

Pe de altă parte, influența împrejurărilor politice și sociale nu se simte totdeauna destul de clar în casurile individuale, ce par a o nega uneori. Se zice că Descartes a conceput ideea fundamentală a sistemului sau filosofic pe câmpul de războiu. Unde e influența vieții militare în Discursul asupra metodei, în Meditațiuni, în Principii? În Anglia dela începutul veacului al XVII-lea, în care începuseră luptele pen-

tru libertate, Hobbes trăgea din filosofia sa concluzii în favoarea despotismului, pe când în Franța dela începutul veacului al XVIII-lea, în care nu începuse încă lupta în contra despotismului, filosofi trăgeau din sistemele lor concluzii în favoarea libertății. Kant, care era sărac și fusese silit să renunțe la multe din plăcerile vieții, era optimist, pe când Schopenhauer, care era bogat și gustase cu prisos aceste plăceri, era pesimist. Dacă dar împrejurările politice și economice pot avea o influență generală, stimulantă sau deprimantă, asupra cugetării filosofice, nu-i pot însă hotărî direcția în fiecare caz particular. Filosofia rămâne un produs individual, chiar atunci când condițiile ei sunt de natură socială.

#### IV.

În fine, logica internă și condițiile externe ale evoluției cugetării filosofice odată găsite, îi mai rămâne istoricului sarcina, să expună această evoluție ca un tot unitar, introducând între diferitele ei părți legăturile necesare. Această expunere însă trebuie să urmeze unele reguli, fără de cari nu și-ar putea atinge scopul.

Defectul de căpetenie al celor mai multe opere de istoria filosofiei este, că resumă pur și simplu sistemele pe cari le expun, înșirând unele după altele părerile diferiților filosofi asupra diferitelor probleme. Utilitatea unor asemenea resumate e însă foarte contestabilă. Mai întâi, dacă e vorba numai să știa cineva *ce* a zis cutare filosof, o poate afla, cu mai multă siguranță și mai mult profit, cetindu-i operele în original; o istorie a filosofiei trebuie să-i arate în primul rând *de ce* a zis filosoful în chestie

ceeace a zis. Apoi, când un sistem filosofic e anevoe de înțeles în original, unde părțile lui sunt expuse pe larg și în toate amănuntele, nu va fi de sigur mai ușor de înțeles într'un resumat abstract de câteva pagini. De aci, în genere, plângerile celor ce sunt obligați să citească asemenea resumate, că nu le înțeleg destul de bine.

Istoria filosofiei nu trebuie dar să resume, ci să explice sistemele—și să le expună din acest punct de vedere special. Ea trebuie să stabilească mai întâi precis punctul de plecare al fiecărui sistem, arătând cauzele ce i-au dat naștere; trebuie să aleagă apoi din fiecare ideile de căpetenie, să le separe de amănuntele inutile sau indiferente, și să le expună în ordinea lor logică—în raport cu punctul lor de plecare. Iar această expunere trebuie să tindă totdeauna să scoată cu putere în relief continuitatea cugetării filosofice, înfățișându-ne diferitele sisteme ca trepte succesive ale uneia și aceleiași evoluții, chiar atunci când ele se neagă unele pe altele.

În această tendință și în alegerea amănunțelor necesare spre înfăptuirea ei, stă deosebirea dintre așa numitele monografii ale filosofilor și o istorie generală a filosofiei. O monografie poate să ne dea toate amănuntele unui sistem, chiar și cele ce n'au jucat nici un rol în evoluția cugetării filosofice. Ceeace poate face însă o monografie, nu poate și nu trebuie să facă o istorie generală. Ea e ținută să evite amănuntele indiferente, cari ar întreprinde fără nici un folos linia logică a expunerii, întunecându-i limpezimea. Aici mai mult decât ori unde, se potrivește vechea zicătoare latină: non multa, sed multum.—De unde nu urmează, că amănuntele trebuiesc lăsate cu totul la o parte. Căci atunci istoricul se lovește de un alt neajuns: expunerea sa rămâne vagă,



sau, în orice cas, anevoie de priceput. Intre aceste două extremități, cari trebuiesc deopotrivă evitate, calea mijlocie nu e totdeauna lesne de găsit. Prea multe sau prea puține amănunte, sunt neajunsurile de cari suferă foarte adesea cărțile de istoria filosofiei. Prea multe amănunte și prea amplificate — ne dă bunăoară Kuno Fischer, a cărui operă <sup>1)</sup>, altfel de mare valoare, e mai mult o serie de monografii, decât o istorie propriu zisă. Prea puține amănunte ne dă, de pildă, Schweigler, a cărui cărtică <sup>2)</sup> a devenit celebră mai mult ca compendiu de examene pentru studenți; rolul ei ca atare e numai, de a reaminti celor ce o cetesc, cunoștințe, pe cari nu li le poate da ea însăși.

Spre a putea însă îndeplini condițiile stabilite până acum, cea dintâi datorie a istoricului este să fie obiectiv și impersonal, să expună sistemele filosofice așa cum sunt, cu părțile lor bune și cu părțile lor rele, cu convingerea cu care le-ar fi expus propriii lor autori și fără să lase să se vadă nicăeri preferințele sale personale. Așa numitele istorii critice ale filosofiei nu sunt adesea decât opere de polemică. Într'însele autorii expun diferitele sisteme, nu ca să ne dea o intuiție clară a evoluției cugetării filosofice, ci ca să susțină o anumită teză. Caracteristica e, din acest punct de vedere, opera istoricului englez Lewes, care caută să dovedească cu orice preț adevărul pozitivismului, arătând slăbiciunea celorlalte sisteme, pe cari însă le expune uneori așa, încât par și mai slabe decât sunt în realitate <sup>3)</sup>. La unii istorici ai filosofiei, această tendință polemică e clar

<sup>1)</sup> Geschichte der neuen Philosophie.

<sup>2)</sup> Geschichte der Philosophie in Umriss.

<sup>3)</sup> G. H. Lewes — The History of philosophy from Thales to the present day. London, 1871.

mărturisită. Nourrisson, un autor foarte cetit pe vremuri în Franța, își propunea fațăș să judece sistemele filosofice luând ca criteriu credințele sale religioase <sup>1)</sup>, Alți cugetători, printre cari filosoful german Dühring ocupă primul loc, cred că nici nu poate există o istorie a filosofiei care să nu fie critică. Sistemele filosofice ale trecutului, zic ei, nu le poate expune decât numai cel ce le-a înțeles cu adevărat, și nu le poate înțelege în toată adâncimea lor, decât numai cel ce se ridică cu mintea până la nivelul sufletesc al autorilor. Dühring, în special, pretinde și mai mult; el susține că istoricul trebuie să fie „cel puțin egal“ cu filosofii ale căror sisteme vrea să le expună. Spre a fi însă cel puțin egal cu ei, istoricul trebuie să poseadă, cel puțin în acelaș grad, puterea lor creatoare; și pentru ca existența acestei puteri să nu fie o simplă iluzie subiectivă, ea trebuie să se fi manifestat deja prin' construirea unui sistem filosofic original. De unde rezultă, că istoria filozofiei nu va putea fi scrisă, decât numai din punctul de vedere al sistemului propriu al autorului, care va servi de „busolă“ în aprecierea sistemelor trecutului <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> M. Nourrisson — Tableau des progrès de la pensée humaine Paris, 1868. „En opposition avec le matérialisme et l'extravagante mysticité qui se disputent notre siècle, nous entreprenons nettement, hautement, de défendre les principes du spiritualisme chrétien et de les accrediter, en les vérifiant par l'histoire de la pensée humaine“ (Préface) — „Tout n'est pas vérité dans les théories que nous fait connaître l'histoire de la philosophie.... Et ainsi ce serait... une entreprise grosse de périls que de vouloir concilier, rapprocher, amnistier tous les systèmes. Il importe de séparer le diamant du verre, l'or de la boue, la lumière des ténèbres. Ce départ, cette distinction ne nous offriront rien de malaisé. Les croyances religieuses et traditionnelles nous suffiront à distinguer le vrai du faux“. (Introduction).

<sup>2)</sup> ... Das Quellenstudium... hat seine eigenthümlichen Schwierigkeiten, die in vollem Maasse eigentlich nur derjenige überwindet,

Pe lângă aceasta, adaugă Dühring, precum trecutul ne ajută să înțelegem prezentul, tot așa, ba încă mult mai mult, prezentul ne ajută să înțelegem trecutul. Prezentul însă în filosofie este ultimul sistem filosofic. Prin prisma acestui sistem trebuie dar să privim — și să judecăm — sistemele trecute. Iar „ultimul“ sistem e pentru Dühring propriul său sistem, e așa numita „filosofie a realității“<sup>1)</sup>.

Părerile acestui cugetător cuprind, negreșit, o parte de adevăr. Fără îndoială, nu oricine poate înțelege în toată adâncimea lor, și în legăturile lor cu celelalte manifestări culturale, sistemele filosofice. Posesiunea unui sistem propriu nu e însă pentru istoric o condiție indispensabilă; mai curând dimpotrivă. Cu mai multă dreptate am putea adică susține, că istoricul nu trebuie să aibă un sistem filosofic pro-

der mit der Lebendigkeit nicht bloss entgegenkommender, sondern auch schaffender Kraft, in die fremden Ideenkreise eindringt und auf dieser Weise die sonst todtten Gedanken erst im eigenen *gleichartigen* Geist zu frischem Leben erweckt... Die Geschichtsschreibung der Philosophie ist in einem gewissen Sinne selbst Philosophie... Sie erfordert... einen Geist, der ihren bedeutendsten Erscheinungen *mindestens ebenbürtig* ist. Hienach wird es im höheren Sinne des Worts eine Geschichtsschreibung, die systemlos wäre, nicht geben können. In demselben Sinn, in welchem die Philosophie in jeder ihrer ausgeprägten Gestalten System gewesen ist und sein muss, wird auch ein bestimmter, systematischer Ideenkreis den Ausgangspunkt für die Ergreifung der geschichtlichen Erscheinungen bilden müssen... Eine derartige Philosophie ist... am besten geeignet den Untersuchungen der Vergangenheit *zum Compass* zu dienen.— Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie. (6 Aufl., 1894) p. 6.

<sup>1)</sup> Die Vergangenheit schliesst das Verständniss der Gegenwart erst vollkommen aus. Allein auch umgekehrt und noch weit mehr ist die Gegenwart ein Schlüssel der Vergangenheit... Alle Vergangenheit bleibt todt für eine Gegenwart die selbst kein Leben hat, und so wird die Art der letzten Philosophie auch *Maass und Schranke* für das Verständniss aller früheren sein. Id., *ibid.*, p. 7.

priu, ca să nu fie influențat de el în aprecierile sale, și, fiind absolut desinteresat, să poată fi și absolut obiectiv în expunerea sistemelor *celorlalți*. Firește, nu putem lua celor ce au sistemele lor proprii, dreptul de a se ocupa de istoria filosofiei; afirmăm însă, că ei au nevoie de o mai mare doză de obiectivitate și că, cu cea mai desăvârșită bună credință, nu le e totdeauna posibil s'o aibă. În schimb însă, istoria filosofiei poate fi pentru cugetătorii originali o admirabilă pregătire pentru conceperea unui punct de vedere nou. Tot așa, are dreptate Dühring să susțină, că prezentul ne ajută să înțelegem trecutul. Cel ce cunoaște rezultatele ultime ale evoluției cugetării filosofice poate deosebi mai bine firele ei încurcate, poate vedea mai bine încotro se îndreptau tendințele șovăitoare și obscure ale filosofilor trecutului. Dar prin prezent nu trebuie să înțelegem numai un anumit sistem filosofic, fie el chiar și cel din urmă. Căci, în filosofie mai puțin decât ori unde, nimeni nu are monopolul adevărului. A privi dar întreaga istorie a filosofiei din punctul de vedere al unui singur sistem, ar fi a ne condamna în mod fatal să fim nedrepti, să nu putem adică aprecia în adevărata lor valoare sistemele ce urmează alte direcții. Și tocmai acesta e cazul lui Dühring. Ceea ce face uneori insuportabilă istoria sa critică e tonul aspru și disprețuitor cu care vorbește de unii filosofi, ce merită de sigur cel puțin respectul nostru. Până și Kant e pentru el „mai mult decât îndoios“, iar opera sa fundamentală nu e decât o „pretinsă critică a rațiunii pure“. Cât despre idealistii germani următori — „ei erau toți prea groși la minte, ca să poată înțelege măcar modul cum se puneă problema dela care plecau“ — iar sistemele lor sunt pur și simplu „monstruoșități“.

Când se coboară însă la asemenea aprecieri, istoriile critice ale filosofiei devin fâțiș opere polemice ca să nu zicem pamflete filosofice. Asemenea „compoziții“ pot să fie interesante de citit, pot să ajute în anumite momente propagarea unor anumite idei, dar nu sunt opere istorice în înțelesul adevărat al cuvântului. Istoricul nu trebuie să critice: datoria lui e să expună lucrurile cum sunt, fără să pledeze pentru nimeni și în contra nimănui. De altfel, sistemele filosofice se critică singure unele pe altele și valoarea lor relativă iese dela sine în relief din chiar desfășurarea lor istorică. Căci această desfășurare, când o urmărim mai multă vreme, ne arată mai bine și mai obiectiv decât orice critică, ce eră durabil și ce eră trecător, ce eră fecund și ce eră steril, în ideile diferiților filosofi. Iar cei ce critică concepțiile veacurilor trecute, servindu-se de progresele realizate de cugetarea omenească de atunci încoace, își fac sarcina prea ușoară. Mai greu le-ar fi poate, fiindcă ar presupune mai multe studii, să-și dea seamă de importanța relativă a acelor concepții, pentru timpul când au apărut și pentru dezvoltarea ulterioară a filosofiei. Așa încât, superioritatea disprețuitoare, cu care unii din acești istorici critici privesc slăbiciunile cugetării veacurilor trecute, dovedește mai puțin pătrunderea lor critică decât lipsa lor de simț istoric. Trecutul e sfânt—și nu trebuie să-l atingem decât numai cu respect și recunoștință. Căci trecutul, din punct de vedere cultural, e lupta fără preget a omenirii pentru adevăr, bine și frumos. Această luptă are, netăgăduit, și părți întunecate. dar rătăcirile trecutului erau în mare parte fatale, iar greșelile lui au fost în mare parte comise cu intenții vrednice de laudă. Omenirea nu e nici așa de bună cât cred optimiștii cu orice preț, nici așa de rea cât

sustin pesimiștii fără leac. Ceeace nu i se poate tăgădui, e că intențiile îi sunt de regulă mai bune decât faptele. Luată în general, omenirea e insufletită de iubirea sinceră a adevărului, a binelui și a frumosului. Iar dacă această iubire nu-i hotărăște singură faptele, cauza e, că în pornirea sa către ideal omul s'a lovit în primul rând de propria sa natură, de origina sa animalică. Orice pas înainte a fost o luptă, și în această luptă instinctele egoiste au fost adesea mai puternice decât aspirațiile ideale. Dar aceste aspirații n'au perit niciodată cu totul din inima omenească. Cu lumina lor slabă, ele au arătat omului, în vremurile întunecate calea cea adevărată și l-au ajutat să lupte neconștient, spre a se ridica tot mai sus — deasupra propriei sale naturi. Când ne gândim, de unde a pornit omenirea, și când vedem unde a ajuns, această luptă de veacuri ni se înfațisează fără să vrem într'o lumină de epopee, tristă uneori, dureroasă adesea, dar măreață totdeauna. Această epopee, al cărei ritm îl formează bătăile de inimă ale generațiilor trecute, în urmărirea fără preget a bunurilor ideale ale vieții, este istoria culturii omenești. În fața ei suntem datori, să ne plecăm fruntea cu respect, și de pe înălțimile prezentului să privim cu mai puțină mândrie scăderile trecutului. Căci pe aceste înălțimi nu ne-am ridicat numai prin propriile noastre puteri. Dacă suntem astăzi ceeace suntem, o datorăm în mare parte trecutului. Progresele, cu cari ne fălim atât de mult, sunt produsul sforțărilor îndelungate și penibile ale tuturor predecesorilor noștri, cari au greșit ca să nu mai greșim noi, cari au suferit ca să ne apropie pe noi de fericire, cari și-au mistuit energiile sufletesti ca să ne dea nouă măcar puțința să zărim aurora ide-

alului, ce rămâne ascuns pentru ei în noaptea nepătrunsă a viitorului.

Această idee, a solidarității vremilor, e mai ales datorare să ne-o dea istoria, sub toate formele ei. Printr'insa participă ea la progresul omenirii. Căci opere mari, opere cari să lumineze cu adevărat căile vieții, nu pot produce decât aceia, cari știu să lege în present viitorul cu trecutul.

---

---





## RENAȘTEREA

Marea mișcare culturală a Renașterii a început pe pământul clasic al Italiei. După ce hrănise, atâtea veacuri, splendorile vechei civilizații romane, după ce se cutremurase de vijelia năvălirilor barbare, după ce purtase cu smerenie stăpânirea severă a creștinismului medieval, acest pământ eră menit să vadă, în pragul timpurilor moderne, răsărind din amintirea propriului său trecut germeii unui viitor, ce avea să-i depășească cu mult hotarele. Adâncă prefacere a vieții sufletești, care, în timp de aproape trei veacuri, a pregătit pe nesimțite popoarele europene pentru o civilizație nouă, s'a îndeplinit mai întâi și mai liber în Italia; împrejurările istorice erau mai puțin prielnice în celelalte țări, în cari această prefacere a fost mai târzie și în mare parte împrumutată.

O asemănare cu cadrul politic și social al anticității clasice ne isbește dela început, când ne gândim la starea și condițiile de existență ale Italiei dela sfârșitul evului mediu. Grecia veche eră, în momentele când a început mai cu putere înflorirea sa culturală și, în deosebi, mișcarea sa filosofică, alcătuită dintr'o sumă de mici state, în cari o viață politică agitată dezvoltase spiritul de independență al individului față de autoritățile tradiționale și făcuse astfel posibilă apariția liberei cugetări. Atena bunăoară, metropola clasicismul grec, văzuse marea

sa perioadă de strălucire literară, artistică și filozofică din timpul lui Pericles, precedată de luptele constituționale din veacul al VI-lea dinaintea de Cristos și de războaiele medice de la începutul celui următor, în cari ținta comună a cetățenilor săi fusese libertatea în lăuntru și neatârarea în afară. Roma antică, de asemenea, și-a atins culmea înfloririi intelectuale către sfârșitul erei vechi și începutul celei nouă, în momentele când ieșea din cele mai grele lupte intestinale, lupte ce frământaseră adânc spiritele celor mai aleși din fiii săi.

La sfârșitul evului mediu Italia ne înfațizează o priveliște de o isbitoare asemănare. În urma lungilor lupte dintre Papi și Impărații germani și din pricina amestecului străinilor în viața sa politică, ea rămăsese divizată într'o sumă de mici state, cari se dușmăneau reciproc și, ale căror turburări lăuntrice erau uneori foarte violente. La sud se întindea regatul Neapolei, la centru se aflau statele bisericești, iar nordul era ocupat de o sumă de cetăți, dintre cari unele, ca Veneția, Florența, Genua, ajunseseră la o însemnată dezvoltare economică și stăpâneau și teritorii mai mult sau mai puțin întinse. Organizarea acestor state era diferită; în toate însă împrejurările favorisau deopotrivă dezvoltarea individualităților puternice <sup>1)</sup>. Multe din aceste formații politice se întemeiau pe usurpări relativ recente de teritorii, și nici una nu recunoștea fără rezervă sau fără gânduri ascunse pe celelalte. O nesiguranță generală plutea astfel în atmosfera timpului, și o politică externă plină de viclenie ținea încordate spiritele chiar și în timp de pace. Pe de altă parte, în fruntea

---

<sup>1)</sup> Cf. Iacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, vol. I, p. 141 ss. (9-te Aufl. von Geiger, 1904).

unora din micile state se aflau stăpânitori nelegitimi, unii foști „condottieri“, al căror drept de a guvernă se întemeia adesea numai pe violență. Cari puteau fi sentimentele populare față de acești tirani, nu e greu de închipuit. Unul din prosatorii de frunte ai timpului, Boccacio, nu se sfîșă să scrie: „Sunt eu oare dator să dau usurpatorului numele de rege sau de principe și să-i păstrez credința? — nu, căci este un vrăjmaș al binelui public; împotriva lui pot să mă slujesc de arme, de spioni, de viclenie; e un lucru sfânt și de mare nevoie; nu există jertfă mai plăcută zeilor decât sângele de tiran“ <sup>1)</sup> — Și'n adevăr, revoltele, conjurațiile, trădările, asasinatele politice, alcătuesc adesea, în bună parte, istoria launtrică a micilor state italiene.

Asemenea împrejurări sunt însă o aspră școală pentru popoare, și, mai ales, desvoltă până la exaltare puterile sufletești ale indivizilor mai bine înzestrați. Mai întâi pe ale celor ambițioși. Prin vaza pe care o dă succesul, fie pe câmpul de războiu, fie în viața politică sau economică, precum și — mai adesea — prin abilitate, viclenie sau violență, oricine putea ajunge, în statele italiene, pe treptele cele mai înalte ale ierarhiei sociale; nici o piedecă de drept nu i se mai opunea cu destulă tărie; tot ce i se cerea, eră numai *să poată*, să aibă amestecul de energie și îndrăsneală, de inteligență și lipsă de scrupule, pe care contimporanii îl caracterisau prin cuvântul „virtù“. Enea Silvio exprimă de sigur sentimentul general al timpului, când scriă într'unul din comentariile sale istorice: „în Italia noastră cea iubitoare de schimbări, în care nimic nu mai e sta-tornic și nici o domnie tradițională nu mai există,

<sup>1)</sup> De casibus virorum illustrium, II, 5. Cf. Burckhardt, op. cit, I, 59.

sclavii pot ușor să ajungă regi“<sup>1)</sup>). Dar odată ajunși, le trebuia acestor stăpânitori de fapt — nu și de drept — o încordare a tuturor puterilor sufletești, pentru ca să se poată menține în mijlocul primejdiiilor de tot felul. Ei înșiși cereau, la rândul lor, o asemenea încordare dela toți cei ce-i serveau, ca funcționari administrativi, diplomați sau militari, până și dela literații, pe cari îi întrețineau la curțile lor, ca să le scrie istoria sau să le cânte strălucirea<sup>2)</sup>).

Iar supușilor, cari nu luau parte în nici un chip la viața politică a statelor guvernate de tirani, răul, pe care-l vedeau cu ochii dar nu-l puteau împiedeca, le desvoltă în mod firesc spiritul critic. Cât de puternică eră această atitudine sufletească la Italianii din timpul Renașterii, ne-o poate arăta una din formele ei cele mai vizibile. Neputându-se manifesta totdeauna liber, spiritul critic îmbracă adesea haina ironiei. Satira mușcătoare, gluma perfidă, păcăleala răutăcioasă, anecdota înțepătoare, înfloreau în veacul al XV-lea, nu numai în cadrele literaturii propriu zise, ci și, mai ales, în viața de toate zilele, cu o exuberanță, pe care astăzi ne e greu s'o pricepem. Vestiți în toată Europa prin rezezițiunea cu care prindeau ridiculul și fineța cu care-l exprimau, Italianii dedeau pe acele vremuri un mare contingent de oameni de spirit, ce trăiau din humorul lor ca dintr'o meserie, fie pe la curțile domnitoare, fie independenți; unii dintr'inșii au jucat chiar și un rol politic, ca vestitul Pietro Aretino. Dar însemnătatea de căpetenie a spiritului critic, ca atitudine sufle-

<sup>1)</sup> Opera, p. 251. Cf. Burckhard, op. cit., I, p. 26.

<sup>2)</sup> Caracteristică pentru modul cum erau tratați literații la curțile domnitoare, e legenda, după care Leon al X-lea, — de o dărnicie proverbială cu „poetii săi“, când eră mulțumit de ei, punea să-i bată cu biciul, când făceau versuri proaste.

tească, stă în faptul, că dezvoltă independența individului, deprinzându-l pe nesimțite să nu mai respecte nici o autoritate.

În statele republicane, de asemenea, luptele dintre partide, pe cari firea pătimașe a Italianilor le făcea adesea foarte violente, ascuțeau puterile sufletești ale tuturor. Exilul, așa de frecvent în aceste state, ca pedeapsă politică, tindea la rândul său cu putere la întărirea individualismului. Cei exilați pentru părerile lor, se simțeau cu atât mai îndemnați să stăruiască într'însele și-și oțeleau astfel caracterul. De aceea și eră privit exilul, de oamenii timpului, ca o cinste. Petrarca zicea, că exilatul e un om superior, întru cât a dovedit că nu se poate împacă nici cu suveranii usurpatori, nici cu tiranul cel cu multe capete, care se chiamă popor <sup>1)</sup>. Iar de această pedeapsă politică se uză și se abuză atât de mult, încât exilații formau adesea colonii întregi în orașele în cari se stabileau; așa erau bunăoară Florentinii în Ferrara.

Odată dezvoltate însă prin luptele politice, puterile sufletești ale cetățenilor se exercitau, firește, și în alte direcții. Nu e desigur numai o simplă coincidență, că dintre toate statele republicane ale Italiei, acela, în care partidele politice au apărut mai de timpuriu, au fost mai bine diferențiate și au luptat mai cu strășnicie, adică Florența, a jucat și rolul cel mai însemnat în mișcarea culturală a Renașterii. Veneția, cu toată organizarea ei republicană, a avut o viață politică mai liniștită, — și a contribuit mai puțin, mult mai puțin, la această mișcare. Florența a dat de timpuriu poeți și prosatori de frunte, ca Dante,

---

<sup>1)</sup> De remediis utriusque fortunae, II, dial. 67 și 124. Asupra acestei opere a lui Petrarca vom reveni în capitolul asupra stoicismului.

Petrarca, Boccaccio, Macchiaveli, pe lângă numeroși alți artiști de toate categoriile, pe când Veneția nu s'a ilustrat decât mai târziu, către sfârșitul Renașterii, prin cunoscuta sa școală de pictură.

## II.

Aceste împrejurări politice și sociale, cu toate părțile lor rele, au fost o puternică pârghie de progres. Ele au deșteptat pe individ din amorțeala sufletească, în care îl ținea cufundat apăsarea tradițiilor medievale, și, aruncându-l în valurile turburi ale unei vieți frământate, în care aceste tradiții nu mai aveau puterea cârmuitoare de altădată, l-au deprins să trăiască și să gândească prin sine însuși, să caute în propria sa conștiință îndreptarul faptelor și călauza aspirațiilor sale. Astfel a apărut, în Italia mai întâi, omul modern, liber în judecata și acțiunile sale față de autoritățile tradiționale. Această libertate sufletească este puterea, care a pus capăt veacului de mijloc. În vâlmașagul întâmplărilor politice și sociale, ne-ar fi greu să tragem linia de despărțire, dela care înainte încep timpurile nouă. În evoluția culturală însă e mai ușor. Când apare, la individualitățile de elită, libertatea sufletească față de autoritățile tradiționale, negurile trecutului încep a se risipi și zorile viitorului se arată, sfoase și tremurătoare, la orizontul culturii europene.

În veacul de mijloc, omul se cunoștea pe sine însuși numai ca *parte*: ca membru al unei familii, al unei bresle, al unei comunități politice sau religioase, — și nu gândea, nici nu lucra, decât numai ca *totul* în care eră cuprins. Niciodată poate nu s'au mai văzut, ca atunci, în istoria continentului nostru, mase așa de mari de oameni, cugetând și simțind, trăind

și lucrând în acelaș fel. În pragul Renașterii, împrejurările istorice deprind pe om, în Italia cel puțin, să se considere pe sine însuși ca *întreg*, ca individ în înțelesul etimologic al cuvântului, să descopere că are și drepturi, nu numai datorii, și să dorească mai presus de toate libertatea de a fi el însuși, de a gândi și lucra prin sine însuși.

Eră de altfel, aci, o evoluție firească, pe care împrejurările istorice n'au făcut decât s'o grăbească, dar care s'ar fi îndeplinit în orice cas. Copiii, până la adolescență, n'au o individualitate proprie; ei împrumută ideile și imită faptele părinților; când se desvoltă însă și iau conștiință de firea lor individuală, nu doresc nimic mai cu tărie decât libertatea de a fi ceea ce sunt, de a urmă nesupărați gusturile și aplecarile lor, în toate direcțiile. Tot așa, popoarele barbare, cari au năvălit în Europa la sfârșitul erei vechi și la începutul celei nouă, se aflau, din punct de vedere cultural, în faza copilăriei, și aveau nevoie de o lungă educație. Această educație le-au făcut'o cele două mari puteri ale veacului de mijloc, feudalismul și, mai ales, creștinismul. Când însă au început să se apropie de adolescența vieții lor sufletești, popoarele europene au simțit nevoia să scuture jugul vechilor puteri educatoare, spre a se putea desvoltă mai departe potrivit cu firea lor individuală. Caracteristică, pentru această evoluție, este isgonirea din ce în ce mai desăvârșită din viața culturală a limbei latine, care fusese limba comună a evului mediu, și întrebuițarea limbilor naționale.

O evoluție firească împingeă dar popoarele la sfârșitul evului mediu, către o viață nouă. Iar împrejurările istorice au voit, ca această viață să înceapă mai întâi în Italia, prin emaniciparea individualităților de elită, prin dorința lor intensă de libertate sufle-

tească. Manifestările acestei independențe ne întâmpină la fiecare pas în viața statelor și orașelor italiene din timpul Renașterii. Pe cele mai însemnate și de ordin intelectual, le vom cerceta pe larg mai departe. Aci vom releva în treacăt numai una singură, neînsemnată și de ordin material, dar totuși foarte caracteristică. Către sfârșitul veacului XIV-lea lipsește cu desăvârșire, în nordul Italiei și cu deosebire la Florentini, orice regulă comună sau „modă“ pentru îmbrăcămintea bărbătească. Spre a se deosebi cât mai mult de „ceilalți“, fiecare se îmbracă cum îi plăcea. Idealul fiecăruia era pe atunci să fie, până și în îmbrăcăminte, un „uomo singolare“ <sup>1)</sup>.

### III.

Odată cu deșteptarea individualismului, s'a trezit în mod firesc, în pragul Renașterii, și interesul pentru cadrul vieții omenești, în înțelesul cel mai larg al cuvântului. În evul mediu preocupările tuturor se îndreptau spre viața viitoare; cadrul în care se desfășură viața lor pământească le era indiferent, iar biserica făcea totuși pentru ca acest cadru să nu-i atragă și să nu-i absoarbă prea mult. Ascetismul creștin se silea să abată spiritele nu numai dela plăcerile vinovate ale trupului și dela distracțiile primejdioase ale lumii, dar și dela contemplarea curată a frumuseților naturii. Unul din scriitorii de frunte ai creștinismului, sfântul Augustin, zicea în confesiunile

---

<sup>1)</sup> Cf. Burckhard, op. cit. I, p. 142, nota 1.—Collucio de' Salutati, umanistul de care vom vorbi mai târziu în capitolul asupra stoicismului, se plângea de asemenea într'una din scrisorile sale, că compatrioții săi florentini căutau „quotidies vestium novos habitus invenire“. Epistolario di Collucio Salutati (a cura di Francesco Novati, Roma 1891—96), vol. I, p. 169.



sale, că neastâmpărul oamenilor, cari aleargă încoace și încolo, ca să admire munții înalți, pădurile pline de umbră și pâraele spumoase, sau întinderile mării, valurile oceanului și drumurile stelelor, <sup>1)</sup> e un păcat fiindcă îi face să se uite pe ei înșiși și scopul vieții lor, care este mântuirea sufletului. Și astfel iubirea naturii, așa de vie în antichitate, se stinge aproape cu totul în veacul de mijloc. Pentru poezia medievală, natura, cu nesfârșitele ei bogății de forme și colori, aproape nu există. Cu drept cuvânt s'a zis, <sup>2)</sup> că cetind versurile trubadurilor n'am putea nici de cum să ghicim, că acești cântăreți ai iubirii își petreceau viața în castelele feudale, ale căror ruine, — așa de minunat așezate, pe înălțimi ce domină de regulă priveliști întinse, cu văi și câmpii, cu râuri și lacuri — le admirăm astăzi cu nesațiu. Nimic nu amintește, în cântecele lor, peisagiile, în mijlocul cărora se desfășurau amorurile nobililor cavaleri și frumoaselor castelane, turnirurile și cavalcadele, duelurile și războaiele, serbările și paradele, — toată pompa militară și tot farmecul sentimental al vieții feudale, văzute firește prin prisma poeziei.

Cu începutul veacului al XIV-lea, apar în Italia primele semne ale deșteptării simțului pentru natură. Dante, Petrarca, Boccacio, încep să descrie aspectele ei frumoase, și, mai ales, efectul acestor aspecte asupra sufletului omenesc. Colorile de cari se slujesc ei sunt departe de a avea intensitatea acestora ale descripților contemporani; dar sentimentul lor e poate tot așa de adânc. Acest sentiment îi împinge să caute adesea, fără nici o intenție literară, peisagiile caracteristice, să facă excursii, să călăto-

1) Cf. Confessiuni, X, 8, 6.

2) Burckhardt, op. cit., II, p. 16.

rească, să se sue, uneori cu mari greutate, pe vârful muntilor înalți, spre a putea cuprinde cu ochii întinderi cât mai mari, comori cât mai bogate de forme și colori. Biografia lui Petrarca au relevat adesea rolul, pe care l-a jucat în evoluția lui sufletească, ascensiunea pe muntele Ventoux, de lângă Avignon <sup>1)</sup>. El însuși povestea într'o scrisoare impresia pe care i-au făcut-o pădurile de lângă Reggio, iar descrierea unei furtuni la Neapole e una din cele mai frumoase pagini în proză ale marelui poet.

Dar pe pământul clasic al Italiei nu sunt numai frumusețile naturii, cari atrag privirile omului redeșteptat. Nenumărate ruine îi amintesc la fiecare pas un trecut, de care nimeni nu se ocupase până atunci. Ca rămășițe ale unei vieți păgâne, aceste ruine fuseseră ocolite, în evul mediu, cu dispreț sau cu teamă. De o cercetare obiectivă, istorică, a însemnătății lor, nu putea fi nici vorbă pe acele vremuri. Pe creștinii drept credincioși trecutul nu-i interesă; mintea lor era îndreptată numai spre viitor; grija lor de căpetenie era să-și pregătească sufletul pentru viața de apoi. Rare—foarte rare—excepții se găsesc, firește, și în evul mediu <sup>2)</sup>; dar în Italia din timpul Renașterii nu mai avem aface cu excepții, ci cu un sentiment general. Ruinele și semnificarea lor preocupă, e drept, la începutul timpurilor nouă numai pe câțiva cugetători de frunte; dar încetul cu încetul cultul lor se întinde și se întărește, spre a deveni în cele din urmă obștesc.

Printre îndrumătorii spiritului public italian în această direcție se găsesc, în primul rând, marii săi

<sup>1)</sup> Cf. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums (Dritte Aufl. von Lehnerdt 1893) vol. I, p. 130.

<sup>2)</sup> William of Malmesbury, *Mirabilia Romae*.

poeți și prosatori din veacul al XIII-lea și al XIV-lea. Dante zicea, că fiecare piatră din zidurile Romei e sfântă și nu trebuie atinsă decât cu respectul, ce se cuvine unui trecut plin de mărire. Petrarca, când a pus pentru prima oară piciorul pe pământul cetății eterne, a fost cuprins de o adâncă emoție. Zile întregi rătăcea printre ruinele părăsite, evocând, cu puterea inchipuirii sale poetice, vremile lor de strălucire, și trăind ca în vis viața romană de altădată. Adesea ori se suiă, singur sau cu prietenul său Giovanni Colonna, pe bolțile termelor lui Dioclețian, de unde privirile-i înduioșate alunecau în voe peste darimăturile triste, ce acopereau, pretutindeni, vechia câmpie romană. În asemenea momente de contemplare, nostalgia trecutului mareț se amestecă în sufletul său cu dorul adânc al unui viitor mai bun, pentru mult încercatul pământ al patriei sfâșiate și umilite. O Italie liberă, unită, puternică, ca vechiul imperiu al lui August, având în frunte-i glorioasă „urbs“ de altădată, restabilită în toată strălucirea-i antică — iată visul ce ispitea adesea mintea marelui poet. Și nu numai pe a lui. Cola di Rienzo, vestitul tribun, visă și el frumosul vis, și a și încercat să-l înfaptuiască. Incercarea lui n'a isbutit, — nici împrejurările nu-i erau prielnice, nici el însuși nu era omul potrivit pentru o asemenea faptă; dar iubirea lui pentru trecut n'a pierit fără urmă; ea a produs lucrarea intitulată „*Descriptio urbis Romae*“ — care cuprindea cea dintâi enumerare și cel dintâi studiu serios al monumentelor vechi (1344—47) <sup>1)</sup>.

Cațiva ani mai târziu Fazio degli Uberti așterne în opera sa „*Dittamondo*“ impresii de călătorie, printre cari descrierea antichităților italiene, și în deo-

<sup>1)</sup> După «*Mirabilia Romae*» a lui Malmesbury.

sebi a celor romane, ocupă un loc de frunte. În fine, în prima jumătate a veacului al XV-lea, lucrările acestor începători sunt urmate de studii propriu zis arheologice. Poggio Bracciolini, Leon-Battista degli Alberti, Biondo de' Forli, pun studiul ruinelor în legătură cu autorii vechi, și nu se mărginesc numai să explice pe cele păstrate, ci caută mai ales să reconstitue pe cele dispărute.

Sub influența acestor preocupări savante, un puternic curent de curiozitate populară se formează. Mulți se duc la Roma, nu ca altă dată, ca să ia parte la procesiunile bisericesti, ci ca să vadă și să admire ruinele. Asemănarea vădită dintre limba italiană și limba vechilor inscripții de pe monumente, izbește și infierbântă inchipuirea populară. Toți încep să simtă înrudirea cu trecutul; toți încep să înțeleagă, că ruinele, pe țări unii le ocoleau cu nepăsare iar alții le batjocoreau, răpindu-le pietrele pentru construcții și arzându-le marmora spre a face din ea ciment, au o valoare neprețuită, nu numai științifică, ci și națională. Vechile cuvinte ale lui Dante: fiecare piatră din zidurile Romei trebuie să fie înconjurată cu respect și admirație, sboară din gură în gură și devin crezul noului cult. Papii încep să ia măsuri pentru conservarea ruinelor; iar sub Leon al X-lea, Rafael însuși, celebrul pictor, e însărcinat cu restaurarea Romei antice.

Sunt nenumărate formele acestei iubiri pentru trecut, care se deșteaptă în Italia, în pragul timpurilor nouă. Una din cele mai isbitoare e mania colecțiilor. Incepând cu Petrarca, mulți se apucă să adune antichități de tot felul: sculpturi, pietre cu inscripții, vase, monede, arme, etc. În veacul al XV-lea, peninsula italică nu mai ajunge celor ce caută asemenea rămășițe ale trecutului; toate țările, asupra că-

roră se întinsese altădată stăpânire romană, sunt puse la contribuție. Ciriaco de' Pizzicoli, unul din archeologii de frunte ai acestui veac, cutreeră Grecia și insulele arhipelagului, pătrunde în Turcia, trece în Asia, în Africa, și se întoarce cu o bogată colecție de inscripții, monede, și mai ales, desemnuri. — Dacă însă această formă a iubirii pentru trecut rămâne, ca manifestare savantă, mărginită mai mult sau mai puțin, în cercurile culte, sunt și altele, cari, prin chiar neseriositatea lor, ne arată, ce adânc pătrunsesse, pretutindeni, amintirea și cultul lumii vechi. Așa bunăoară, familiile nobile sau bogate puneau să li se alcătuiască genealogii, cari să le arate ca trăgându-se din vechile neamuri romane. Familia Massimi pretindea că se coboară din Q. Fabius Maximus; familia Cornaro din iluștrii Corneli, familia Barbo din Ahenobarbus, etc. Poporul de rând luă și el parte, în felul său, la însuflețirea generală. Nimic nu-i plăcea mai mult decât corțegiile festive cu subiecte istorice. Carnavalurile, cari aveau pe atunci, la Roma și la Veneția mai ales, o strălucire extraordinară, cu mari serbări populare, măști, retrageri cu torțe, corțegii costumate, etc., trebuiau să reprezinte adesea triumful vre-unui vechiu general sau împărat roman. Specialitatea corțegiilor istorice, a căror amintire s'a păstrat și în literatura timpului, o avea, în deosebi, Florența. Un asemenea corțegiu, organizat de Jacopo Nardi, sub Lorenzo de' Medici, era compus din șase care; cel dintâi reprezentă epoca lui Saturn; pe al doilea se află Numa Pompiliu, înconjurat de sacerdoți în costume antice; al treilea purtă pe T. Manlius Torquatus, însoțit de senatori călări și precedat de lictori cu fasce; pe al patrulea se ridică Iulius Caesar, înconjurat de legionari; pe al cincilea tronă August în mijlocul li-

terațiilor din timpul său; al șaselea, în sfârșit, reprezintă moartea evului mediu și nașterea timpurilor nouă: dintr'un cadavru acoperit cu o armură de fier ruginită ieșea un copil aurit, ținând în mână o ramură de laur.

Și'n adevăr, în mijlocul entuziasmului general pentru antichitatea clasică, evul mediu expiră, în toate manifestările sale de căpetenie. Nicăieri nu se vede mai bine orientarea nouă a spiritului public, ca în artă. Pretutindeni, în arhitectură, sculptură, pictură, formele medievale sunt înlocuite cu forme clasice. Arcul roman ia locul ogivei gotice, svelta coloană liberă, de origine greacă, răstoarnă greoiul pilastru germanic alcătuit din colonete împreunate, cupola vastă și maiestooasă isgonește înaltele turnuri ascuțite ale catedralelor nordice. Iar figurile de martiri creștini, pline de suferință și extas mistic, trupurile slabe, istovite de ascetism și înșepenite în costumele lor hieratice, din sculptura și pictura evului mediu, sunt înlocuite cu figuri senine zâmbitoare, ce privesc par'că viața cu ochi antici, și cu nuduri păgâne, pline, calde, mlădioase, triumfând par'că de sănătate și frumusețe plastică.

#### IV.

În acelaș timp cu iubirea pentru monumentele artistice ale antichității, se deșteaptă în Italia, la începutul timpurilor nouă, un interes adânc pentru literatura — și, în genere, pentru cugetarea — lumii vechi. Semnul cel mai vădit al acestei porniri e zelul neîntrecut, cu care se caută pretutindeni manuscrisele antice și sacrificiile bănești — uneori enorme — cari se fac pentru cumpărarea, copierea și răspândirea lor.

Petrarca a fost și în această privință un îndrumător de frunte. Iubirea sa pentru autorii latini avea un punct de plecare cu totul neobicinuit. Găsind printre cărțile tatălui său câteva din scrierile lui Cicero, Petrarca se apucase, ca copil, să le citească, cu toate că nu le putea înțelege, și urechea sa de viitor poet rămăsese fermecată de sonoritatea, ritmul și armonia limbii marelui orator. Mai târziu, când a învățat bine latinește, poeziile lui Vergilius l'au umplut de admirație și l-au făcut să vadă în limba și arta stilistică a celor vechi un ideal de o incomparabilă frumusețe. De aci a pornit pasiunea sa pentru autorii clasici, ale căror scrieri le căută pretutindeni în numeroasele sale călătorii. Prietenii și admiratorii săi erau de asemenea puși la contribuție; pe toți poetul îi ruga cu stăruință, să cerceteze prin mănăstirile de prin părțile lor, dacă nu se găsesc cumva manuscrise vechi, cu scrieri necunoscute încă, de-ale autorilor săi favoriți.

Această pasiune pentru autorii clasici era întreținută — și exaltată — la contimporanii și urmașii lui Petrarca, de teama, ca operele lor să nu se piardă, din pricina nepăsării revoltătoare, cu care erau lăsate în părăsire manuscrisele vechi, prin mănăstirile pe unde se mai aflau. Boccaccio povestează cu o nestăpânită indignare cele ce văzuse în mănăstirea Benedictinilor din Monte-Cassino, care fusese totuși, în evul mediu, un adevărat centru de viață intelectuală. Întrebând unde e biblioteca, un călugăr, mirat de dorința ciudată a străinului de a vedea vrafurile de pergamente prăfuite și mâncate de șoareci, i-a răspuns cu dispreț: «Uite colo sus, poți să te sui singur, e deschis». Și în adevăr, odaia în care erau păstrate cărțile n'avea nici măcar uși, necum încuetoari, cari să-i păzească comorile. Cercetând câteva manuscrise,

Boccaccio a fost isbit, pe deoparte de valoarea lor neprețuită, iar pe de alta de starea lor deplorabilă: bucăți întregi de pergament — tăiate sau smulse — lipseau, mutilând pe alocurea 'cu desăvârșire înțelesul textului. „Plângând de necaz“ și ne mai putându-se stăpâni, marele admirator al antichității s'a coborât în curtea mănăstirii și pe cel dintâi călugăr care i-a eșit în cale l-a apostrofat cu violență, întrebându-l de ce își bat joc cu atâta barbarie de lucruri așa de scumpe? Călugărul i-a răspuns liniștit, că „frații scriitori“ aveau nevoie de pergament ca să scrie rugăciunile pe cari le vindeau credincioșilor — mai ales femeilor și copiilor — de prin prejur<sup>1)</sup>.

Tot așa povesteă poetul Agapito Cenci amărăciunea de care a fost cuprins când s'a dus, cu mai mulți prieteni, să vadă biblioteca mănăstirii din St. Gallen, — un alt centru vestit în evul mediu prin erudiția călugărilor săi. Cărțile erau îngrămădite fără nici o regulă într'un turn întunecos al bisericii, pline de praf și de mucegai, unele pe jumătate putrezite de umezeală, altele roase de șoareci. „Am plâns și ne-am tânguit cu toții, ziceă poetul, când am văzut cum își pierdeă limba latină podoabele ei cele mai frumoase; dacă biblioteca ar fi putut vorbi, ne-ar fi strigat desigur: o voi, cari iubiți graiul străbun, nu mă lăsați să pier în această părăsire, sub disprețul barbarilor germani“<sup>2)</sup>.

De aci graba, cu care încep toți să caute manuscrisele vechi, ca să le scape de peire. Printre acești cercetători locul de frunte îl ocupă Poggio Bracciolini și Guarino da Verona, doi din umaniștii cei mai însemnați ai Renașterii. Alții, cu mai puțin

<sup>1)</sup> Voigt — Die Wiederbelebung, etc. I, 233.

<sup>2)</sup> Voigt, op. cit. I, p. 237.



talent sau mai puține cunoștințe filologice, și-au jertfit totuși timpul și averile pentru adunarea și copiarea manuscriselor vechi. Așa eră bunăoară Niccolò Nicoli, un negustor din Florența și prieten al lui Cosimo de' Medici. Poetul Antonio Beccadelli, zis și Panormita, autorul celebrei colecții de epigrame intitulate „Hermaphroditus“, și-a vândut moșia, ca să poată cumpără un manuscris cu operele lui Titus Livius. Despre cardinalul Bessarion, asupra cărui vom reveni mai jos, se spune, că cheltuisse pentru biblioteca sa un milion și jumătate de lei, o sumă enormă pentru acele vremuri. Până și papii, luați de curent, și fără să'și dea seamă de primejdia ce se ascundea pentru Biserică în această desgropare a ideilor antichității, au început să adune cărți vechi. Despre Nicolae al V-lea se poveste, că făcuse încă de pe vremea când eră un simplu călugăr datorii mari, ca să poată cumpără cărți. Această pasiune nu l'a părăsit nici pe scaunul pontifical și manifestarea ei de căpetenie a fost întemeierea bibliotecii vaticane. O altă bibliotecă însemnată pe acele vremuri eră cea din Urbino, întemeiată de către Federigo de Montefeltro, care întreține în permanență câte 30—40 scriitori, ocupați să copieze pentru el, în diferite locuri, manuscrise vechi, și cheltuiă în acest scop sume foarte mari.

Nenumărate mici amănunte ne arată, cât de adâncă și de întinsă eră această dragoste pentru autorii vechi. Astăzi, la cărțile tipărite, forma externă nu mai are nici o importanță. Pe atunci însă, în semn de respect pentru conținutul lor, manuscrisele, în cari se copiau operele antichității, trebuiau să fie frumos caligrafiate, impodobite cu miniaturi și cât mai luchos legate. În biblioteca din Urbino, bunăoară, volumele erau de regulă îmbrăcate în argint și cati-

fea roșie. Când au sosit din Germania primele cărți tipărite, pe la jumătatea veacului al XV-lea, italienii au rămas surprinși și indignați de aspectul lor barbar. Federigo, ducele din Urbino, a mers chiar până acolo încât a declarat, că i-ar fi rușine să pună în bibliotecă sa o carte tipărită. Pe de altă parte, cu toată scumpetea manuscriselor, pasiunea bibliomanilor eră așa de întinsă, încât spiritul satiric al Italienilor a găsit într'însa un nesecat izvor de inspirație. Legendar devenise bunăoară, printre glumeți, un bătrân din Brescia, care eră gata să dea tot ce aveă—„casa și curtea, nevasta și copiii, chiar și pe sine însuși“—ca să cumpere cărți. Iar despre filologi se zicea adesea, că prețuiau manuscrisele ca vinul, mai mult după vechimea, decât după conținutul lor <sup>1)</sup>.

## V.

Mai puțin, mult mai puțin studiată eră, la început, antichitatea greacă, din pricină că limba, în care se păstrau rămășițele ei, eră aproape necunoscută în Italia. Dar dorința de a o cunoaște, trezită mai ales de admirația pe care o arătau vechii scriitori latini pentru cultura greacă, eră foarte vie, încă din veacul al XIV-lea. Petrarca a mers și aci înaintea tuturor. Indemnând mai ales de însuflețirea cu care vorbea Cicero, autorul său favorit, de filosofii greci, poetul și-a propus să învețe limba vechei Hellade. Ocasia i-a oferit-o venirea la Avignon, unde se află pe atunci, a călugărului Barlaamo, ca să trateze cu papa Benedict al XII-lea, ca delegat al împăratului Andronikos, asupra unirii bisericilor de răsărit și apus.

---

<sup>1)</sup> Cf. Burckhardt, op. cit. I, 208.

Acest Barlaamo erà după naștere calabrez, dar trăise multă vreme în Byzanț; cu el a încercat Petrarca să învețe grecește, dar fără mult folos. Când, mai târziu, un alt bizantin, Nikolaos Sigeros, care fusese de asemenea ca delegat la curtea papală, i-a trimis din Constantinopole un manuscris al poemelor homerice, Petrarca, arzând de dorința de a le ceti, a pus la cale, împreună cu Boccaccio, o traducere latină a lor. Datorită lui Leonzio Pilato, un grec din Calabria, care nu pricepea destul de bine pe Homer și nu știa destul de bine latinește, această traducere a jucat, cu toate lipsurile ei, un oarecare rol în evoluția umanismului italian. Printr'ansa au luat cunoștința Petrarca și Boccaccio de cuprinsul poemelor homerice și însuflețirea lor, mai mult decât valoarea traducerii, a deschis multora gustul pentru literatura greacă. În a doua jumătate a veacului al XIV-lea, câțiva tineri italieni se duc la Constantinopole, cum se duceau altă dată tinerii romani la Atena, ca să învețe grecește. Către sfârșitul aceluiași veac, însă, orașele italiene găsesc mai potrivit să aducă la școlile lor dascăli greci din Bizanț, ca să scutească tinerimea de drumul cel lung și greu. Cel dintâiu din acești dascăli e Manuelis Chrysoloras, adus cu oarecari sacrificii, în 1396, de către școala înaltă — așa numitul „studio“ — din Florența. Asemenea dascăli mai au, la începutul veacului al XIV-lea și alte orașe; Roma, Veneția, Padua, Verona, Bologna, întrețin, unele în chip statornic, altele numai vremelnic, la școlile lor, catedre de limba și literatura greacă.

Două evenimente istorice dau însă, în cursul veacului al XV-lea, un puternic avânt studiului anti-chității eline, îndreptând mai ales spiritele către adâncirea acelora din filosofii vechi, cari nu fuseseră cunoscuți — sau prea puțin și nu în formele lor origi-

nale—în evul mediu. Aceste două evenimente sunt: conciliul pentru unirea bisericilor de răsărit și apus și căderea Constantinopolei sub domnia Turcilor. Impulsul dat de aceste evenimente, a fost așa de fecund, încât multă vreme istoricii au datat marea mișcare a Renașterii italiene dela jumătatea veacului al XV-lea și în legătură cu ele, deși începuturile ei erau cu mult mai vechi.

Ingrijați de atacurile repetate ale Turcilor, împărații bizantini s'au gândit să caute din vreme ajutoare în Apus. Spre a interesa mai de aproape pe principii apuseni, Ioan al VIII-lea Paleologul a încercat să grăbească unirea bisericii ortodoxe cu cea catolică, unire de care fusese vorba de mai multe ori și mai de mult. În acest scop s'a adunat în 1438 la Ferrara un conciliu, care a fost apoi strămutat, pentru mai multe motive, la Florența. Împăratul însuși a venit să asiste la lucrările marelui adunări teologice și politice, în mijlocul unei impunătoare suite de mitropoliți <sup>1)</sup>, episcopi și învățați laici de toate categoriile. Elita intelectuală a imperiului bizantin a fost pusă astfel în contact cu umaniștii italieni. Din acest contact au isvorit numeroase îndemnuri culturale, pe cari le-a ajutat să se infaptuiască un al doilea eveniment istoric, și anume, căderea Constantinopolei sub domnia Turcilor.

Ca o răsbunare a înfrângerilor din trecut, a victoriilor lui Alexandru cel mare, a expedițiilor romane și a cruciatelor, un popor asiatic năvăleă de astădată în Europa, nu ca hordele barbare de odinioară, ci în falange războinice disciplinate și urmărind un scop precis. În 1453 Turcii ocupă capitala imperiului bizantin și se întind cu repeziciune în pe-

<sup>1)</sup> Printre cari se află și mitropolitul Moldovei, Damian.

ninsula balcanică, spre a amenința apoi Europa centrală. Masele inconștiente se pleacă pretutindeni sub jugul lor; dar cei ce duceau o viață mai luminată, preferă să iea drumul pribegiei. Printre aceștia sunt în primul rând învățații, cari iau cu ei manuscrisele prețioase, rămășițele scumpe ale unei culturi condamnate să piară definitiv de pe pământul ei de obârșie. Cei mai mulți dintr'înșii trec în Italia, care, în urma acestei colonisări spirituale, merită pentru a doua oară în istoria universală numele de Grecia mare.

Efectele acestui contact mai intensiv al umanismului italian cu vechia cultură elină sunt multe și felurite. Cel care ne interesează aci în deosebi, e apariția unei mișcări filosofice de o vioiciune cu totul neașteptată, și care constă, în cea mai mare parte, în încercarea de a reînvia sistemele vechilor cugețatori greci.

---



## SISTEME VECHI, CURENTE NOUĂ

Printre învățații greci veniți la conciliul din Florența, cel mai însemnat eră fără indoială Georgios Gemistos Plethon. Cunoscut de compatrioții săi sub numele de „înțeleptul“ și înconjurat, ca atare, cu un adânc respect, acest teolog eră în realitate un cugetător independent, un reformator, care își propusese să întemeeze o religie nouă, cu ideile filosofice ale neoplatonismului. Născut în Byzanț,<sup>1)</sup> dar trăind în Grecia propriu zisă, la Misitra, în Laconia, Plethon adunase în jurul său un număr de admiratori și adepți, cunoscuți sub numele de „aleși“, — și representă astfel în mișcarea teologică a imperiului de răsărit un punct de vedere mai înalt, oarecum filosofic. Opera sa, intitulată *Precepte*<sup>2)</sup>, eră un amestec ciudat de idei filosofice și tendințe mistice. El însuși numără printre conducătorii săi sufletești,

<sup>1)</sup> În 1355; a murit în 1450. Amănunte asupra-i în monografia lui Fritz Schultze, Georgios Gemistos Plethon, Iena 1874. Comp. și Gass Gennadius und Pletho, Breslau, 1844.

<sup>2)</sup> Sau «Legi». Această operă a fost arsă de adversarul lui Plethon, Gennadios, patriarhul din Constantinopole, și nu ni s'a păstrat decât în fragmentele editate de C. Alexandre, sub titlul Πλήθωνος νόμων συγγραφής τὰ σωζόμενα. Aceste fragmente au fost traduse de A. Pellisier sub titlul: Pléthon, traité des lois ou recueil des fragments. Paris, 1858.

alături de Pythagoras, Parmenides, Plato, Porphyrios și Jamblichos, pe Zoroastru și magii persani, pe Brahmanii din India, pe Eumolpos, intemeietorul misteriiilor eleusinice, pe Minos din Creta, pe Lycurgos legislatorul și pe Numa Pompilius, regele roman <sup>1)</sup>. În tot acest amestec predomină însă Proklos, cel din urmă din reprezentanții de frunte ai neoplatonismului antic. Iar sistemul întreg al lui Plethon era un fel de teosofie, pe jumătate păgână, pe jumătate creștină, un fel de interpretare mistică a Universului, care se pierde într'o mare de imagini obscure.

În conciliul din Florența, influența acestui teolog independent a fost neînsemnată. Dar în afară de discuțiile teologice oficiale, în societatea cultă italiană, Plethon și-a câștigat repede, atât prin cunoștințele sale filosofice, cât și prin înfașurarea sa venerabilă, simpatii, cari au jucat un oarecare rol în mișcarea intelectuală a timpului. Pe când cei mai mulți din teologii greci, cu înfașurarea lor barbară, aspră și incultă, stârneau râsul rafinaților umaniști italieni, Plethon, care era un bătrân de optzeci și trei de ani, cu pletele olimpice, barba lungă și sprâncenele stufoase, de o albeață neprihanită, li se arată într'o lumină de apostol, de vestitor al unei alte lumi, de crainic al ideilor filosofice ale antichității. Și în adevăr, de aceste idei era vorba totdeauna, în întâlnirile lui cu fruntașii societății italiene din Florența. Când bătrânul apărea în grădinile lui Cosimo de' Medici, în cercul literaților strănși în juru-i, și începea să vorbească de filosofia lui Platon, o însuflețire tinerească îi cu-

<sup>1)</sup> Pe aceștia din urmă îi cită Plethon ca înaintași ai săi în planurile de reformă socială pe cari le propunea. Asupra acestei părți a operei lui Plethon vom reveni mai târziu, în capitolul care va trata despre mișcarea ideilor sociale și politice în timpul Renașterii.



prindea întreaga ființă; privirea lui adâncă și gesturile lui inspirate, cuvintele lui calde și imaginile lui obscure, impresionau deopotrivă pe ascultători, cari se credeau transportați în străvechile grădini ale lui Akademos, de pe pământul clasic al Atticei.

Intr'unul din aceste momente de entusiasm a luat desigur Cosimo de' Medici hotărîrea, să întemeieze o nouă Academie platonice, în nouă patrie a Muzelor — cum își numeau pe atunci Florentinii orașul. Și spre a o pregăti din vreme, cu spiritul practic, de care dădea dovadă în toate întreprinderile sale,— în cele literare, cași în cele politice sau negustorești — a ales un tânăr, pe Marsiglio Ficino, fiul medicului său de casă, și i-a dat o educație îngrijită, îndreptată anume în scopul de a face dintr'însul conducătorul Academiei pe care voia s'o întemeieze. Până atunci s'a îngrijit să adune și operele lui Platon precum și pe acelea ale lui Plotin, pentru ca Academia să le aibă la dispoziție. Iar când Marsiglio Ficino a ajuns la vârsta de 30 ani, protectorul său l-a însărcinat să traducă aceste opere, spre a le răspândi, și să țină prelegeri asupra lor, spre a le tâlmăci celor doritori de a înțelege. Așa a luat naștere în Florența, pe la jumătatea veacului al XV-lea un curent de idei, care isvorând din adâncimile doctrinelor platonice și neoplatonice, avea să joace un rol considerabil în mișcarea intelectuală a Renașterii, nu numai în partea ei filosofică, ci și în cea științifică, precum vom vedea mai jos <sup>1)</sup>.

Favoarea, cu care a fost primită filosofia lui Platon, își avea, în parte, cauzele în spiritul de independență al învățaților italieni, față de doctrinele o-

---

<sup>1)</sup> Cf. capitolele: Neoplatonismul, Teosofia și Magia, Mișcarea științifică, din volumul al II-lea.

ficiale ale autorităților timpului. Fiindcă filosofia oficială a bisericii și a universităților eră cea moștenită din evul mediu, adică cea aristotelică, italienii erau încântați, că puteau să-i opună o altă filosofie care li se înfățișă de asemenea cu nimbul vechimei, și, mai ales, cu farmecul poetic al unei adâncimi mistice, pe cari n'o aveă cea dintâi.

Ca manifestare a spiritului de independență — și de contradicție — față de evul mediu, ce caracterizează începuturile Renașterii, ideea de a opune pe Platon lui Aristoteles, apăruse deja din veacul al XIV-lea. O găsim bunăoară la Petrarca. Marele poet nu cunoștea filosofia platonică decât din ceeace citise asupra-i în scrierile lui Cicero, ale lui Seneca și ale sfântului Augustin. Fiindcă însă scolasticii ridicau în slavi pe Aristoteles și disprețuiau pe Platon, — despre care, de altfel nici nu știau bine ce scrisese, — Petrarca, mănât de spiritul de contradicție, care eră semnul cel mai evident al unui desgust adânc pentru cultura medievală, s'a apucat să batjocorească la rândul său pe Aristoteles și să recomande contemporanilor pe Platon „divinul“, — deși nu cunoștea de aproape pe nici unul din acești doi cugetători.

Dar încercarea lui Petrarca n'a putut aveă urmări; scrierile lui Platon, deși câteva se găsiseră deja de pe atunci, nu puteau fi încă cetite. Au trebuit să vină împrejurările istorice, pe cari le-am văzut, pentru ca, odată cu cunoștința limbei grecești, să poată prinde rădăcini și însuflețirea pentru filosofia platonică.

Până unde mergeă, în veacul al XV-lea; această însuflețire, ne-o poate arăta faptul, că ea luă în unele cercuri formele unui cult aproape religios. Se zice, că Marsiglio Ficino, aveă drept orice icoană, în camera sa de lucru, un portret al lui Platon, di-

naintea căruia ardea vecinic o candelă, ca într'un altar. Iar Lorenzo de 'Medici prăznuia în fiecare an la 7 Noemvrie, ziua — presupusă — a nașterii și morții filosofului. În vila sa de lângă Florența, într'un fel de retragere pioasă, se adunau în acea zi toți „frații întru Platon“ dela Academie, la un ospăț solemn, după care se citea și se comentă cu evlavie „Banchetul“ maestrului.

La Roma de asemenea apare către jumătatea veacului al XV-lea o academie platonică. Intemeetorul ei eră Pomponius Laetus. Acest învățat se născuse la Amendolara, în Calabria, și se tragea din marea familie Sanseverini. Fiindcă însă starea sa civilă eră neregulată, își luase la început numele de Pietro Calabrese, pe care l'a schimbat apoi cu cel menționat mai sus, fiindcă academia sa eră întemeiată pe principiul cultului necondiționat al antichității și membrii ei trebuiau să și iea alt nume când intrau într'însa, întocmai ca călugării când intră în mănăstire. Acest cult mergea până acolo, încât adepții lui declarau pe față, că voiau să răstoarne creștinismul, și să-l înlocuească cu filosofia lui Platon. Ca formă practică, acest cult impunea tutulor celor ce l'adoptau, să nu jure, în înprejurările în cari trebuiau să presteze un jurământ, decât numai pe numele filosofului lor. Aceste obiceiuri au deșteptat, firește, bănuiala reprezentanților bisericii, și papa Paul al II-lea a căutat să desființeze academia lui Pomponius Laetus. Valoarea ei productivă a fost, de altfel, aproape nulă. De aceea nici nu e menționată decât numai în trecut în istoria platonismului italian din timpul renașterii <sup>1)</sup>. Locul de frunte îl ocupă în această isto-

<sup>1)</sup> Cf. Sabellicus, Vita Pomponii Laeti, și Paolo Giovio, Elogia, p. 76 s. Amănunte interesante asupra academiilor italiene ne dă Ludwig Keller în Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, VII, 1893, p. 269 s.

rie academia florentină, asupra căreia vom reveni mai departe.

## II.

Nașterea acestui curent, în favoarea ideilor lui Platon, a fost însoțită de un fenomen curios: de o învioreare imediată a interesului pentru ideile lui Aristoteles, interes care scăzuse mult în urma discreditului scolastice. Causa acestui fenomen sunt felurite. Mai întâiu, învățații greci, cari veniseră la conciliul din Florența, priveau pe italieni cam de sus și îi considerau, în filosofie cel puțin, ca foarte înapoiați. Disprețul, cu care reprezentanții bisericii de răsărit vorbeau de scolastică, adică de filosofia bisericii latine, al cărei cuprins îl formau, în mare parte, ideile lui Aristoteles, nu putea să nu producă o reacțiune. Unii Italiani s'au apucat dăr, spre a răspunde la provocarea oaspeților bizantini, să susțină filosofia stagiritului. Încă de pe vremea când conciliul se ținea la Ferrara, un medic vestit pe atunci și care avea o cultură filosofică întinsă, Ugo Benzi din Siena, s'a oferit să combată într'o discuție „amicală“ tezele platonice ale învățaților greci. Discuția a avut loc, în felul antic, la un banchet, la care au luat parte pe lângă invitații bizantini, o sumă de umaniști italieni și ducele d'Este. Timp de mai multe ceasuri s'au schimbat, cu aprindere, argumente în favoarea lui Platon și în favoarea lui Aristoteles, până când teologii greci au fost reduși la tăcere <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> „S'a văzut astfel, zicea Enea Silvio, că latinii, cari au întrecut pe greci de mult în arta războiului și în gloria armelor, îi întrec de asemenea, în veacul nostru, în știință și în toate ramurile erudiției“. (Europa, cap. XLII). Cf. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums. II, 121.

Ostilitățile erau astfel deschise între adepții lui Platon și ai lui Aristoteles. Discuțiile începute la Ferrara s'au urmat la Florența, și, spre a le pune capăt, Plethon a scris, în timpul conciliului chiar cartea sa asupra „Deosebirei dintre Platon și Aristoteles“.

În loc să pună însă capăt discuțiilor, această scriere le-a deschis o nouă cale, și anume aceea a publicisticii. Plethon consideră opoziția celor doi filosofi ca ireductibilă, și, întemeiat pe această convingere, slăvește pe Platon și batjocorește pe Aristoteles. Niccolo Sagundino, translatorul oficial al conciliului, mergea și mai departe în această direcție, acuzând pe Aristoteles, că numai din invidie a căutat, în acea parte din scrierile sale în care face istoria cugetării grecești, să micșoreze meritele lui Platon și să-l înfațeze posterității într'o lumină îndoioasă.

Discuția a început de astădată între delegații bizantini, cari, întru cât erau adunați din diferite părți ale imperiului, reprezentau firește păreri și tendințe diferite. Unii dintr'inșii erau adepți convinși ai lui Aristoteles și nu puteau îngădui ca filosoful lor să fie nesocotit în acest chip. Georgios Skolarios, cunoscut mai târziu ca patriarh al Constantinopolei sub numele de Gennadios, a răspuns la atacurile lui Plethon, laudând la rândul său pe Aristoteles și batjocorind pe Platon. Replică lui Plethon a fost așa de violentă, încât cearta s'a inveninat și s'a întins și mai mult. După închiderea conciliului din Florența și răspândirea delegaților, discuțiile s'au continuat, cu aceeași vioiciune, la Roma<sup>1)</sup>. Theodoros Gaza din Salonic, un învățat grec care și-a câștigat mai

<sup>1)</sup> Cf. Gaspary, Zur Chronologie des Streites der Griechen über Plato und Aristoteles im 15-ten Jahrh. — Archiv für Geschichte der Philos., III, p. 50.

târziu un renume ca traducător și a ocupat și o catedră de filosofie la Roma subț papa Nicolae al V-lea, a relevat replică lui Plethon, susținând sistemul lui Aristoteles, ale cărui părți slabe se datoresc, ziceă el, nu erorilor filosofului, ci neînțelegerii comentatorilor <sup>1)</sup>.

În contra lui Gaza s'a ridicat cardinalul Bessarion. Acest cardinal eră un grec, născut la Trapezunt pe la începutul veacului al XV-lea; tinerețea și-o petrecuse la Constantinopole, unde își făcuse studiile teologice, și la Misitra, unde ascultase pe „Înțeleptul“, pe „al doilea Platon“, adică pe Georgios Gemistos Plethon, care-l inițiase în misterele neoplatonismului și-l admisesse în cercul „aleșilor“ săi. La conciliul din Florența Bessarion luase parte ca arhiepiscop de Nicea, și fiindcă pledase cu căldură pentru unire, recunoscând cel dintâi printre teologii greci dogmele catolice, fusese numit cardinal al bisericeii romane, cu care titlu a rămas apoi la Roma.

Tonul polemiceii lui Bessarion cu Gaza eră destul de moderat. Dar un partisan al cardinalului, Mihaelis Apostolios, a mers iarăși prea departe, atacând cu violență pe adepții lui Aristoteles. Atunci a intrat în luptă, ca adversar al lui Bessarion, un alt grec, Georgios Trapezuntios. Stabilît de mai mult timp în Italia, acest învățat fusese mai întâi profesor de grecește la Veneția, luase apoi parte ca secretar al papei la conciliul din Florența și fusese numit profesor de filosofie și retorică la universitatea din Roma. Scrierea sa, intitulată „Comparație între Platon și Aristoteles“, apărută în 1458, venea după o lungă serie de discuții și eră, ca atare, plină de înțepături la adresa lui Bessarion și a filosofului

<sup>1)</sup> Cf. L. Stein, *Der Humanist Th. Gaza als Philosoph*. Archiv für Geschichte der Philosophie, B. II, p. 426.

apărat de el. Răspunsul cardinalului a fost totuși moderat. Scrierea sa „In contra calomniatorilor lui Platon“ cuprindeă o prețuire împăciuitoare a meritelor filosofiei lui Aristoteles. La această moderație a lui Bessarion a contribuit de sigur și situația sa de principe al bisericii romane, situație care îi impunea un oarecare respect pentru filosoful oficial al catolicismului.

### III.

Prin aceste discuții se întăresc și se întind, în viața intelectuală a Renașterii italiene, două curente filosofice deosebite, — unul favorabil lui Platon, altul lui Aristoteles. Spre a înlesni răspândirea ideilor acestor filosofi, reprezentanții ambelor direcții se gândesc să le traducă operele. Pentru Platon întreprinderea eră firească, întrucât cele mai multe din dialogurile sale erau încă necunoscute. În veacul de mijloc nu se cunoștea decât Timaios. De abia în a doua jumătate a veacului XIV-lea a început Francesco Bruni, ca filolog și fără nici o intenție de propagandă filosofică, să traducă alte câteva dialoguri, de curând descoperite. Marsiglio Ficino, conducătorul Academiei din Florența, continuă această întreprindere, și mai traduce, ca completare, și operele lui Plotin. Prin aceste traduceri, precum și prin propria lui operă „Theologia platonica“ și prin prelegerile Academiei, se întind și se întăresc în Italia ideile neoplatonismului antic, ale căror efecte neașteptate vom avea să le studiem mai jos.

Pentru Aristoteles, întreprinderea adepților săi de a-i traduce operele, avea o semnificare specială. Asemenea traduceri existau deja mai de mult și în număr considerabil; unele dintr'însele datau din vea-

cul al XII-lea și al XIII-lea; altele, mai puțin numeroase, erau și mai vechi. Nouile încercări aveau dar un scop deosebit. Fiindcă adepții lui Platon relevau în polemicile lor valoarea estetică a scrierilor lui, opunând-o formelor barbare, sub cari se înfățișă peripatetismul în școalele timpului, câțiva umaniști și-au propus să dovedească, că de aceste forme respingătoare nu erau vinovați decât scolasticii medievali.

Cu această intenție traduce Theodoros Gaza scrierile de filosofie naturală ale lui Aristoteles într'o latinească limpede și elegantă, și câștigă numeroase aprobări. Un școlar al său, Rudolph Agricola, duce în Germania această direcție și se silește s'o răspândească în lumea savantă din această țară. Scrierea sa „De dialectica inventione“ încearcă să dea logicei aristotelice o formă ciceroniană. În Franța această direcție e reprezentată de Jacques Lefèvre d'Étaples, unul din umaniștii de frunte ai universității din Paris. Dar asupra acestei direcții vom reveni, pe larg, mai jos, când vom studia în deosebi evoluția logicei lui Aristoteles în timpul Renașterii.

Alături însă de aceste încercări de a „modernisa“ peripatetismul, din punct de vedere literar, mai dăinuiau încă, mai ales la Universitățile din nordul Italiei, vechile lui forme scolastice. Universitatea din Padua, bunaoara, eră cunoscută încă din veacul al XIV-lea ca centru al averoiștilor, adică al acelor peripatetici, cari interpretau pe Aristoteles în sensul comentariilor lui Averroes. Către sfârșitul veacului al XV-lea însă, apare la Padua, în legătură cu mișcarea umanistă a Renașterii, așa numitul peripatetism liberal, în frunte cu Pietro Pomponazzi. Prin veleitățile ei de independență și originalitate, această direcție și-a atras luarea aminte a contimporanilor și merită să fie cercetată în deosebi.



## IV.

Înainte însă de a intra în studiul acestei direcții și al luptelor dialectice pe cari ea le-a pricinuit, trebuie să vedem mai întâi, în câteva cuvinte, cine a fost Averroes și de ce a jucat un așa de mare rol în istoria peripatetismului.

Acest filosof al cărui nume arab era Abul Walid Mohammed Ibn-Roschd, s'a născut la Cordova, în 1126, dintr'o veche familie de magistrați. A studiat mai întâiu teologia și dreptul, apoi medicina și filosofia. A fost „kadhi“, adică judecător la Sevilla și Cordova, și, mai târziu, medic al kalifului Abu Iakub Iusuf. După dorința acestuia și după indemnul lui Ibn Tophail, un alt filosof arab, cunoscut în lumea latină medievală sub numele de Abubacer, s'a apucat Averroes să scrie o serie de comentarii asupra diferitelor părți ale filosofiei lui Aristoteles. Aceste comentarii au jucat un rol considerabil în mișcarea filosofică a veacurilor următoare. Cât erau de citite se poate vedea din faptul că numai dela jumătatea veacului al XIV-lea și până la jumătatea celui următor, comentariile lui Averroes s'au tiparit la Veneția de peste 50 de ori, — de regula împreună cu operele lui Aristoteles.

De ce lumea europeană a simțit nevoia să recurgă în studiul peripatetismului la ajutorul acestor comentarii, e o problemă istorică, a cărei deslegare trebuie s'o căutăm în faptul, că arabii treceau, prin veacul al XII-lea și al XIII-lea, drept cei mai buni cunoscători ai filosofiei aristotelice. Și în adevăr, printr'înșii ajunseser lumea creștină medievală să descopere această filosofie. Până la ei, nu se cunoștea, din Aristoteles, decât o parte din scrierile lui logice, și anume cele două cărți „de categoriis“ și „de in-

terpretatione“, cu Isagogele lui Porphyrios, cari au dat naștere celebrei lupte a Nominaliștilor și Realistilor. Tot restul, adică aproape întreaga filosofie peripatetică, n'a ajuns la cunoștința creștinilor medievali decât în veacul al XII-lea, prin mijlocirea Arabilor.

Această mijlocire e un fenomen cultural din cele mai interesante. Ea ne arată, ce cale lungă și plină de ocoluri au trebuit să ia unele resturi ale civilizației vechi, spre a ajunge să-și exercite influența asupra vieții intelectuale a noilor popoare europene. Operele filosofilor greci se păstrasera, firește, mai bine în centrele orientale, pe de o parte fiindcă se găseau pe acolo în copii mai numeroase, iar pe de alta fiindcă acele centre fuseseră, la început, mai puțin atinse de urgia năvălirilor barbare. Dar dușmănia, cu care creștinismul primitiv privea civilizația păgână, în toate manifestările ei, a făcut ca cu păstrarea și cu studiul manuscriselor vechi, să se îndeltnicească mai mult hereticii. Așa bunăoară, studiul operelor lui Aristoteles se concentrase, prin veacul al V-lea, în vestita școală a nestorienilor din Edessa.

Această predilecție a unei secte creștine pentru filosofia peripatetică, este iarăși o problemă istorică, asupra căreia trebuie să ne oprim un moment.

La început creștinismul era o religie strict monoteistă. Cei dintâi creștini, apostolii bunăoară și adepții lor direcți, care văzuseră pe Christos în carne și oase, îl considerau mai mult ca un profet, ca un Messia, după tradiția mozaică, dar nu ca fiind Dumnezeu însuși, sau o parte a lui, și nu se puteau gândi la dogma de mai târziu a Sfintei Treimi. Tot așa, apostolii, cari văzuseră pe mama lui Christos și pe tatăl lui, îi considerau familia ca întemeiată pe le-

gile obicinuite ale naturei și nu se puteau gândi la dogma de mai târziu a neprihănitei zămisliri.

Aceste dogme au luat naștere încetul cu încetul, și au ajuns la forma lor definitivă de-abia prin veacul al IV-lea și al V-lea, sub influența unor cauze, pe cari nu e locul să le cercetăm aci. E de ajuns să relevăm faptul, că păgânismul antic, care trăia încă viu în masele populare ale imperiului roman, a modificat încetul cu încetul credințele primitive ale creștinilor, și că, atât clerul, cât și împărații, dela Constantin înainte, au favorizat această contopire a credințelor nouă cu cele vechi, fiindcă micșoră conflictele religioase, cari erau la început foarte violente, și permitea în același timp creștinismului să se întindă mai repede.

Această păgânizare a creștinismului, odată începută, a introdus în sânul său diversitatea credințelor și a dat naștere sectelor. Căci fiecare din popoarele vastului imperiu roman căută să dea noiei religiuni forma vechiului său cult,—și fiindcă aceste culturi erau diferite, creștinismul a început, firește, să ia forme mai mult sau mai puțin diferite. Așa bunăoară, dogma Sfintei Treimi a luat naștere în Egipt, sub influența vechei trinitați egiptene, Osiris, Isis și Horus. Tot în Egipt a apărut și cultul Mariei, ca o reînviere a cultului zeiței Isis. Caracteristic e, din acest punct de vedere, modul cum e reprezentată Sfânta Fecioară într'unele din icoanele creștinilor, stând în picioare pe un colț al lunii nouă și ținând în brațe pe Christos. Tocmai așa își reprezentau Egiptenii pe Isis, într'unele din desemnurile hieratice de mai târziu, din primele veacuri ale erei noastre.

Stabilirea acestor dogme nu s'a făcut însă fără luptă. În contra dogmei Sfintei Treimi s'a ridicat,

în Egipt chiar, Arius, și controversa asupra atributelor „fiului“ („coeternitatea“ cu „tatal“... etc.) a devenit așa de violentă, încât împăratul Constantin, ca să readucă pacea în biserică, a convocat un conciliu la Nicea. Acest conciliu a aprobat dogma cea nouă, introducând-o definitiv în corpul credințele oficiale ale creștinismului. În contra cultului Sfintei Fecioare s'a ridicat, tot în Egipt, episcopul Nestorius. Acest teolog avea o cultură filosofică foarte întinsă; autorul lui favorit era Aristoteles, — și această predicție avea să joace un rol însemnat în evoluția istorică a peripatetismului, precum vom vedea imediat. Nestorius concepea divinitatea ca un principiu metafisic, imaterial, etern, infinit, indivisibil. Un asemenea principiu, zicea el, nu poate fi compus din trei părți (tatal, fiul și sfântul duh); nu trebuie reprezentat deci sub formele materiale ale Sfintei Treimi, și, mai ales, nu poate fi considerat ca născut, într'una din părțile sale (fiul), dintr'o femeie. Transcendența principului divin odată admisă, cultul sfintei fecioare i se părea lui Nestorius inadmisibil, i se părea o idolatrie josnică.

În timpul acestei controverse teologice, Nestorius a fost mutat la Constantinopole. În Egipt a rămas Kiril, patriarhul din Alexandria, care favorisă noul cult. Cearta s'a întins totuși din ce în ce mai mult și a devenit din ce în ce mai violentă, până când împăratul Teodosiu, ca să împace lucrurile, a convocat un conciliu la Efes. Kiril, însoțit de o mare mulțime de călugări și de oameni din popor, s'a dus la conciliu înainte sosirii lui Nestorius, a luat conducerea, a proclamat cultul sfintei fecioare ca admis, și a condamnat ca heretici pe toți cei ce nu-l împărțeau. În urma acestei condamnări, Nestorius a fost exilat într'o oasă din pustia egipteană.

Partisanii săi însă s'au retras indignați dela conciliu și au luat drumul pribegiei, așezându-se pe malurile Eufratului, unde au întemeiat o biserică independentă, biserică așa numită Chaldeană. Pentru propagarea doctrinei lor, Nestorienii au întemeiat și o școală înaltă, — celebra școală din Edessa, în care pe lângă teologie, se mai învăță și filosofie — după operele lui Aristoteles, autorul favorit al lui Nestorius, — și medicină, după operele lui Hippocrat. Când însă aceasta școală a fost desființată, în 489, de către împăratul Zenon, mulți din cei strănși în jurul ei au fugit în Persia, unde și-au continuat activitatea sub protecția Sassanizilor. Așa au luat naștere școalele din Nisibe și Gandisapur. În cea dintâi se studiă mai ales partea filosofică, în cea de a doua mai ales partea științifică, a operelor lui Aristoteles, împreună cu alte tractate științifice ale antichității, printre cari acelea ale lui Hippocrat se bucurau de un cult deosebit. Învățații eșiți din această școală, în mare parte medici, au răspândit apoi știința și filosofia greacă printre Arabi.

Acest contact al Arabilor cu cultura veche a început de timpuriu. Cu mult înainte de ivirea lui Mohammed, se găseau printre ei, ca medici, Nestorienii din Siria. Profetul însuși, se zice, ca ar fi stat în legătură cu unii călugări nestorienii, cari i-au propovăduit monoteismul lor, — ceea ce a făcut pe unii istorici să creadă, că islamismul a isvorit din evoluția firească a unora din sectele mai înaintate ale creștinismului. Mai intensiv a devenit însă acest contact al Arabilor cu vechia cultură greacă, după întinderea domniei lor asupra Siriei și Persiei. De abia sub marele kalif Al Mamun, și din ordinul lui, s'a făcut cea dintâi traducere, în limba arabă, a operelor lui Aristoteles. Acest filosof s'a bucurat în deosebi de

favoarea învățaților arabi, fiindcă se împacă mai bine ca toți ceilalți cugetători ai antichității cu monoteismul lor sever.

Alte traduceri, ale altor filosofi, au urmat totuși, în veacul al 9-lea și al 10-lea, și, în centrele vieții intelectuale din orientul musulman, Bagdad, Bassora, Ateppo, Damask, Ispahan, a început o mișcare filosofică, ai cărei principali reprezentanți au fost Alkendi, Alfarabi și Avicenna. Caracteristic e, că această mișcare filosofică s'a stins cu scepticismul lui Algazel, după care o nouă înflorire a urmat, în părțile occidentale ale islamismului, și mai ales în Spania. Cordova, Sevilla, Grenada, devin în veacul al XII-lea centrele cugetării filosofice arabe, cu Avempace, Abubacer și Averroes. Cu isgonirea Maurilor din Spania însă, această nouă mișcare filosofică se stinge de asemenea, și cugetarea arabă cade sub domnia exclusivă a Căranului, spre a adormi pentru multă vreme, dacă nu pentru totdeauna, în obscurantismul teologic.

— Rolul filosofiei arabe, în evoluția generală a culturii omenești, a fost mai mult de a-i asigura continuitatea. Idei esențial nouă nu ne-au rămas de pe urmă acestei filosofii. În schimb, arabii au adus la cunoștința occidentului creștin câteva din monumentele cugetării antice și au dat prin aceasta mișcării filosofice europene, care lungezea pe la sfârșitul veacului al XII-lea, o nouă impulsie<sup>1)</sup>. Acest rol l'a îndeplinit în

---

<sup>1)</sup> „L'introduction des textes arabes dans les études occidentales divise l'histoire scientifique et philosophique du moyen âge en deux époques parfaitement distinctes. Dans la première, l'esprit humain n'a, pour satisfaire sa curiosité, que les maigres débris de l'enseignement des écoles romaines, entassés dans les compilations de Martien Capella, de Bède, d'Isidore, et dans quelques traités techniques, que leur caractère usuel sauva de l'oubli. Dans la seconde, c'est encore

deosebi Averroes. Pentru el, Aristoteles eră ultima expresie a adevărului, eră, cu propriile lui cuvinte, „minte pe care Dumnezeu a trimis-o oamenilor, ca să-i învețe tot ce se poate ști“. Cu respect și cu admirație comentează deci cugetătorul arab mai toate operele filosofului grec. Prin aceste comentarii, cari au trecut ușor din Spania în Franța și în Italia, au luat scolasticii o cunoștință mai largă de doctrinele fundamentale ale peripatetismului. Trebuie să relevăm aci și rolul, pe care l-au jucat Evreii din Spania, în răspândirea comentariilor lui Averroes. Câtă vreme au trăit în peninsula iberică, Evreii adoptaseră ca limbă usuală pe cea arabă. Când au fost isgoniți însă și au emigrat, unii în Franța, alții în Italia, au început să uite această limbă și au simțit nevoia să traducă în limba hebraică, a rabinilor, scrierile de știință și filosofie ale arabilor, pe cari le citeau altă dată în original. Din această limbă s'au făcut apoi traduceri în latinește. Așa bunaoară la curtea lui Frederic II-lea, la Neapole, se află un evreu, Iacob ben Abba Mari Antoli, care primea o pensiupe pentruca să traducă pe Averroes <sup>1)</sup>.

la science antique qui revient à l'occident, mais plus complète cette fois, dans les commentaires arabes ou les ouvrages originaux de la science grecque, auxquels les Romains avaient préféré des abrégés. La médecine, d'abord réduite à Coelius Aurelianus, à la compilation de Gariopontus, retrouve Hippocrate et Galien. L'astronomie, bornée à quelques traités d'Hygin ou de Bède, à quelques vers de Priscien, revient par Alfergan, Thabett ben Corrah, Albumasar, à la précision de la science antique. L'arithmétique, limitée durant tant de siècles aux simples procédés de l'abaque ou de l'indigation, s'enrichit de procédés nouveaux. La philosophie, au lieu de quelques lambeaux de l'Organon, des Catégories apocryphes de Saint Augustin, reçoit le corps complet de l'aristotélisme, c'est à dire l'encyclopédie des sciences antiques“. Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 200.

<sup>1)</sup> Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 188.

Pe de altă parte, scolasticii înșiși au întreprins traducerea operelor lui Aristoteles din limba arabă. Cea dintâi traducere cunoscută pare a fi fost aceea a lui Michael Scotus, care odată cu operele filosofului grec a tălmăcit și comentariile lui Averroes. Alte traduceri au urmat <sup>1)</sup>, și încetul cu încetul influența peripatetismului s'a întins și s'a întărit în toată Europa. În veacul al XIV-lea, Aristoteles și Averroes devin autoritățile filosofice supreme. Când Ludovic al XI-lea regulează, în 1473, învățământul filosofic din Franța, doctrina pe care o recomandă este aceea a lui Aristoteles și a comentatorului său Averroes, doctrină „recunoscută de mult ca sănătoasă și sigură“ <sup>2)</sup>. Iar această măsură oficială nu putea fi decât expresia sentimentului general al timpului, de vreme ce regele frances nu se ocupă el însuși de filosofie și nu putea avea preferințe în această materie. Încercările de reformă ale umanștilor din timpul renașterii s'au lovit dar de o influență veche și bine stabilită. Luptele, ce au luat naștere din cauza acestui conflict, s'au desfășurat mai ales la Universitatea din Padua.

---

<sup>1)</sup> Cf. Jourdain, *Recherches sur les traductions latines d'Aristote.*

<sup>2)</sup> Du Boulay, *Hist. Univ. Paris*, t. V, p. 708.



## ȘCOALA DIN PADUA

## AVERROISMUL ȘI PERIPATETISMUL LIBERAL

Intemeiată în primele decenii ale veacului al XIII-lea, după unii de către episcopul Gerardo Pomelli da Marussica, după alții de către Frederic al II-lea, universitatea din Padua era la început vestită în toată Europa prin marea dezvoltare, pe care o da studiului medicinei și al astrologiei. Această din urmă știință, prin care se înțelegea pe atunci un amestec ciudat de observări astronomice pozitive și de speculații fantastice, privitoare la influența astrelor asupra vieții omenești, se bucură în deosebi de o mare faoare. Un articol din statutele primitive, cari se pot vedea și astăzi în arhivele universității, declară categoric, că „magistrul astrolog“ era mai necesar învățământului decât toți ceilalți profesori. În opoziție dar cu alte universități, cari erau mai mult centre de cultură abstractă, teologico-scolastică, universitatea din Padua se ocupa în deosebi cu studiul concret al naturii, — așa precum era, firește, cu puțință pe acele vremuri <sup>1)</sup>.

În legătură cu această direcție a studiilor, a apă-

---

<sup>1)</sup> Cf. Guerzoni, *Il primo Rinascimento italiano*, Padova, 1878, și Fiorentino, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*, Napoli, 1885.

rut la Padua, pe la sfârșitul veacului al XIII-lea și începutul celui următor, un fel de filosofie naturalistă, în care se simțea, destul de limpede, influența speculațiilor arabe. Cel dintâi reprezentant al acestei filosofii a fost Pietro d'Abano, un om foarte învățat, dar un spirit bizar, îndrăzneț și neastâmpărat, a cărui viață a dat naștere la o sumă de legende. Medic iscusit și astrolog vestit, el a trăit și a profesat mai întâiu la Constantinopole, apoi la Paris, și în sfârșit la Padua. Aci a stat în legătură cu Dante, care se află pe atunci în exil, și cu Giotto, și unii istorici italieni cred, că influenței lui i se datorește, în parte, elementul fantastic din operele acestor artiști.

Lucrarea de căpetenie a lui Pietro d'Abano, intitulată „Conciliator differentiarum inter philosophos et medicos“, eră scrisă în spiritul lui Averroes, și printr'însa a pătruns comentatorul arab al lui Aristoteles în învățământul filosofic al universității din Padua, unde influența lui avea să rămână predominantă peste două veacuri. De ce fel eră filosofia naturalistă a lui Pietro d'Abano, ne-o poate arăta una din ideile lui de căpetenie, cea mai surprinzătoare de sigur pentru timpul când a apărut, ideea „horoscopului religiunilor“. După el, religiunile sunt fenomene ale naturii, ca toate celelalte fenomene, și stau ca atare sub influența astrelor, așa încât li se poate prezice, după formulele astrologiei, nașterea, evoluția și moartea. Mai pe larg și în legătură cu cosmologia lui Averroes, vom dezvoltă această idee mai jos, când vom cercetă filosofia lui Pomponazzi; aci o relevăm numai în treacăt.

Că o asemenea concepție le-a părut oamenilor timpului „nelegiuită“, nu e greu de înțeles. Inchiziția a intervenit, dar Pietro d'Abano a murit în timpul pro-

cesului și sfântul oficiu a trebuit să se mulțumească cu o condamnare postumă, ordonând să se desgroape și să se ardă pe rug, cu toate formalitățile cerute, cadavrul filosofului.

Catre jumătatea veacului al XIV-lea, averroismul trecuse peste marginile învățământului universitar și se întindea liber, în cercuri din ce în ce mai largi. Nu numai la Padua, dar și la Veneția, la Bologna, și în alte orașe din nordul Italiei, averroïștii formau numeroase societăți închise sau secrete, după ideea scumpă maestrului lor, că știința și filosofia trebuie să rămână rezervate înțelepților și să fie ferite de ochii mulțimii. În acele societăți, cari s'ar putea compara cu lojile masonice de astăzi, intrau totuși, pe lângă învățații propriu ziși — mai ales medici și astrologi — și „oameni de lume“, cari nu se ocupau în deosebi cu știința și filosofia. Într'o asemenea societate a fost introdus odată Petrarca, la Veneția. În fruntea ei se află Guido de Bagnolo, un medic vestit pe acele vremuri; printre membri se găseau numeroși nobili venețieni, ca Leonardo Dandolo, fiul dogelui cu acelaș nume, Zaccaria Contarini, și alții.

Spiritul ce domnea în acest cerc i-a produs lui Petrarca un adevărat desgust. Eră un sectarism strâmt, o admirație fanatică a lui Aristoteles și a „marelui său comentator“ arab, — și un dispreț nemărginit pentru toți cei ce nu împărtășeau părerile lor. Aceste păreri, cari nu mai puteau, firește, să aibă puritatea și precisiunea lor primitivă, se reduceau la un fel de naturalism materialist, destul de grosolan. Tăgăduind existența oricărei puteri supranaturale, acești averroïști „de lume“ priveau cu un respect plin de ironie cultul bisericesc, iar în intimitate își băteau joc de toate dogmele religioase, — în deosebi de aceea a nemuririi sufletului.

În contra acestor păreri s'a ridicat Petrarca în scrierea polemică „Despre ignoranța sa proprie și a multor altora“. Ceeace îl jignise pe marele poet nu eră atât ireligiositatea averroîștilor. El însuși eră destul de liber, și uneori foarte aspru, față de Biserică. Bunăoară, în versurile celebre:

Dell'empia Babilonia, ond'è fuggita  
 Ogni vergogna, ond'ogni bene è fuori  
 Albergo di dolor, madre d'errori,  
 Son' fuggit'io, per allungar'la vita.

Babilonia nelegiuită, din care a pierit orice rușine..., lăcaș de durere și isvor de erori, eră biserica romană. Petrarca nu se speriasă dar de independența cugetării averroîștilor. Ceeace nu putea suferi însă spiritul său fin, format la școala cumpătării antice, eră suficiența dogmatică, increzătoare până la insol<sup>1</sup>ență, a partizanilor lui Averroes. De unde și titlul sceptic al scrierii sale polemice.

Originea acestui curent popular în favoarea averroismului eră, poate, mai veche decât influența lui Pietro d'Abano, deși această influență a contribuit mult la înfăptuirea lui. Ea trebuie căutată, după toate probabilitățile, la curtea lui Frederic al II-lea, învățatul stăpânitor al regatului de Neapole, dela începutul veacului al XIII-lea. După o legendă cunoscută cei doi fii ai lui Averroes ar fi trăit câtva timp în palatul și sub protecțiunea acestui ciudat suveran. Cercetări istorice mai amănunțite au dovedit, că această legendă e lipsită de temeii; dar faptul, că ea a putut lua naștere, ne dovedește strânsele legături ce existau între Frederic al II-lea și lumea învățaților arabi. Se știe bunăoară, că împăratul trimitea adesea chestionare învățaților din diferite țări mu-

sulmane, rugându-i să-și dea părerea asupra problemelor de știință sau de filosofie, care îl interesau. Către 1240, de pildă, a trimis prin Kaliful almohad Raschid, un chestionar lui Ibn-Sabîn din Murcia, cel mai însemnat filosof al Magrebului, de pe acele vremuri. Textul arab al întrebărilor lui Frederic și al răspunsurilor lui Ibn-Sabîn s'a păstrat într'un manuscris ce se află la Oxford <sup>1)</sup>. Originea lumei, natura sufletului, valoarea filosofiei și a teologiei. numărul și însemnătatea categoriilor, iată punctele de căpetenie asupra cărora împăratul cerea lămuriri filosofului musulman.

Asemenea legături, întinse și susținute, cu cultura arabă, nu puteau să rămână fără influență asupra mișcării intelectuale din restul Italiei. E dar posibil și probabil, să fi existat o tradiție averroistă la Padua, înainte de apariția lui Pietro d'Abano. Pare totuși neîndoios, că el a introdus averroismul, ca doctrină, în învățământul universitar.

## II.

În acest învățământ, averroismul a păstrat un ton mai moderat, mult mai moderat decât în cercurile oamenilor de lume. Numai așa ne putem explica faptul, că se găseau printre reprezentanții săi de frunte și câțiva călugări. Printre acești reprezentanți trebuie să menționăm în primul rând pe Jean de Jandun, un francez, care aparținuse universității din Paris înainte de a lua loc printre profesorii celei din Padua, Fra Urbano da Bologna, un călugăr din ordinul serviților, Paolo Veneziano, un călugăr din ordinul augustinilor, Gaetano da Tiene, un profesor celebru

---

<sup>1)</sup> Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 289

care dase averroismului atâta strălucire și autoritate încât contimporanii l'au considerat, fără temeiu, ca introducător al acestei doctrine la universitatea din Padua, și în sfârșit Nicoletto Vernias, predecesorul și poate adversarul lui Pietro Pomponazzi, de care vom vorbi mai jos.

Și astfel, universitatea din Padua, care erà vestită la început mai mult prin studiul medicinei și al astrologiei, a ajuns să aibă, cu vremea, un învățământ filosofic din ce în ce mai dezvoltat. Sub stăpânirea venețiană mai ales, din 1405 înainte, a luat acest învățământ o mare întindere, grație jertfelor materiale pe cari republica dogilor le făcea, spre a asigura „progresul literelor și al științelor“ pe tot teritoriul ei,—cum se zicea în actele oficiale ale Senatului. În adevăr, către sfârșitul veacului al XV-lea găsim la Universitatea din Padua, după programele ce se pot vedea și astăzi în arhivele ei,—cinci catedre de filosofie, plus trei de logică, două de „sofistică“ și una de morală,—de pe cari se talmăceau operele lui Aristoteles cu ajutorul comentariilor lui Averroes.

Aceste opere nu erau totuși singurele cunoscute, din filosofia greacă. Sub influența curentului umanist, de care am vorbit mai sus, se înființase la universitatea din Padua, încă din 1463, o catedră de limba și literatura elină. Primul profesor, Demetrios Chalcondylas, s'a mărginit să predea gramatica și ceva literatură. Succesorii săi însă au intrat și în domeniul filosofiei. Leonicus Thomaeus, bunăoară, explică pe larg și cu multă însuflețire operele lui Platon și ale lui Proclus. Cu toate acestea, direcția dominantă a învățământului filosofic, la Padua, a rămas peripatetismul, cu nuanța lui arabă, averroistă.

Sub influența umanismului însă, se întemeiase la

Veneția așa numita academie aldina. Această academie eră mai mult un institut de editură. Scopul ei eră, publicarea textelor originale ale scriitorilor vechi. In casa dela Sant' Agostino, a lui Aldo Manucci, vestitul tipograf, se întruneau, sub conducerea lui Marcus Musurus, o sumă de învățați, cunoscători ai limbei grecești și iubitori ai culturii antice, ca Andrea Navagero, bibliotecarul și istoriograful republicii, Daniele Renieri, procuratorul dela San' Marco, Marino Sanuto, cronicarul, — și câțiva străini, printre care trebuie să menționăm în primul rând pe Erasm din Rotterdam. Acești umaniști citeau și discutau împreună operele antichității eline, cătau să restabilească în toată puritatea lor textele originale, și le incredințau apoi spre tiparire lui Aldo Manucci. Așa au fost puse la dispoziția tuturor, între altele, și scrierile lui Aristoteles, în formele lor primitive.

Atunci au început să se convingă unii din filosoffi școalei din Padua, că tradițiile medievale le înfațșau peripatetismul, nu numai într'o formă barbară, cu totul deosebită de cea originală, dar și cu un înțeles, ce se abateă într'unele privințe dela cel adevărat <sup>1)</sup>). Sarcina de a dovedi acest lucru, cel puțin într'un punct special, dar foarte important, și de a da în acelaș timp o viață nouă și mai multă libertate peripatetismului, și-a luat-o Pietro Pomponazzi.

---

<sup>1)</sup> Causele acestor alterări ale textelor primitive au fost multe și felurite. Am arătat mai sus, ce cale lungă și plină de ocoluri au trebuit să ia cele mai multe din operele lui Aristoteles, prin Siria, Arabia, Africa de Nord și Spania, ca să ajungă la cunoștința occidentului creștin. Vorbind de comentariile lui Averroes asupra filosofului grec, Renan resumă toate aceste vicisitudini într'o singură frașă zicând: „edițiile imprimate ale operelor lui Averroes, nu sunt decât o traducere latină a unei traduceri hebraice a unui comentariu, făcut asupra unei traduceri arabe a unei traduceri siriace a unui text grec. (Averroès... p. 52).

## III.

Născut la 16 Septemvrie 1462, la Mantua, dintr'o familie veche și distinsă, Pietro Pomponazzi, zis și Peretto, fiindcă eră scund, a studiat medicina și filosofia la universitatea din Padua, la care a fost numit mai târziu, în 1488, profesor „auxiliar“<sup>1)</sup>. Eră pe atunci obiceiul la universitățile italiene, și în deosebi la Padua, să se încredințeze catedrele de aceeași specialitate unor profesori cunoscuți ca având păreri deosebite, pentru ca opoziția lor să le învieze prelegerile și să sporească interesul ascultătorilor. Acest obicei există, propriu vorbind, mai de mult. Eră poate manifestarea cea mai vădită a concepției medievale a științei. Căutarea tăcută pe câmpul nemărginit al experienței, pe care descoperirea necontenită de fapte nouă e de ajuns ca să țină pururea vie dragostea de muncă a învățaților, eră aproape necunoscută în evul mediu. Științele se reduceau pe atunci la construcții subiective de idei abstracte, pentru a căror desăvârșire—sau prefacere—eră neapărată nevoie de fermentul contrazicerii. Acest ferment singur putea să înlătore lăngezeala, de care trebuiau să fie cuprinși dela o vreme învățații înșiși, în fața sterilității sistemelor lor, și să dea viață centrelor de activitate intelectuală. De aci discuțiile nesfârșite, de cari răsunau mai toate universitățile medievale, cu provocările, atacurile și apărările publice, în timpul cărora nu se schimbau numai idei, ci și —destul de adesea— argumente cu mult mai concrete. Pomponazzi eră destinat să servească de adversar, după unii lui Nicoletto Vernias, după alții

<sup>1)</sup> Cf. Francesco Fiorentino, Pietro Pomponazzi, Firenze 1868; L. Ferri, La psicologia di P. Pomponazzi, Roma 1877; Ad. Franck, Moralistes et philosophes, Paris 1872.



lui Alessandro Achillini. Din punct de vedere cronologic, amândouă aceste ipoteze sunt admisibile; dar mai probabilă e cea din urmă. Vernias eră bătrân și se apropia de sfârșitul carierei sale profesore, când și-a început activitatea Pomponazzi; Achillini eră, dimpotrivă, în plină putere, și, de fapt, el a dus lupta — o luptă care a rămas celebră în analele școlii din Padua — în contra «îndrăznețului inovator». Avea de altfel și mai multe mijloace sufletești decât Vernias. Pe vremea când a început lupta cu Pomponazzi, Achillini profesă filosofia la Padua cu un succes extraordinar. I se dăduse supranumele de «Aristot al II-lea», iar cei ce-l ascultau erau, se zice, așa de impresionați, încât nu lipseau să repete cuvintele, devenite proverbiale: «omul acesta e sau diavolul sau marele Achillini».

Inzestrat cu o mare subtilitate de gândire, acest învățat eră în fond, ca și în formă, un scolastic întârziat. Prelegerile sale se întemeiau totdeauna, după normele medievale, pe un text luat din operele „marelui comentator“ — cum i se zicea pe atunci lui Averroes — și erau alcătuite din nenumărate „distincțiuni“, urmate de silogisme și concluzii, după formele pedante ale scolasticeii. Dimpotrivă, Pomponazzi se întemeia totdeauna pe textele originale ale lui Aristoteles, și le interpretă liber, într'o limbă ceva mai concretă și relativ elegantă. Inzestrat cu o mare ușurință de vorbă, cu o rară prezență de spirit și cu arta de a-și colora argumentările abstracte cu ironii la adresa adversarilor, noul profesor a obținut în scurtă vreme un succes neînchipuit. Consiliul universității, compus din așa numiții „reformatori“, a consfințit acest succes, numind pe Pomponazzi profesor ordinar și mărindu-i retribuția. În această situație a rămas filosoful aproape 15 ani,

comentând pe Aristoteles în toată libertatea, și meditănd în voe, dar nepublicând nimic.

În 1509 însă, în urma înfrângerii Venețienilor la Giarradda și a închiderii vremelnice a universității, Pomponazzi a părăsit Padua, a petrecut un an la Ferrara și a fost apoi numit profesor la universitatea din Bologna, unde a început, în sfârșit, seria publicațiilor sale. Cea mai însemnată dintr'însele a fost tractatul „de immortalitate animae“ apărut în 1516 <sup>1)</sup>, și care a avut un foarte mare răsunet.

Problema care preocupă în deosebi pe filosofi timpului, eră aceea a nemuririi sufletului. Propriu vorbind, această problemă ieșise pe planul întâi al discuțiilor filosofice încă din veacul al XIII-lea, odată cu răspândirea averroismului. Tot evul mediu crezuse în nemurirea sufletului, care, fiind una din dogmele fundamentale ale creștinismului, eră admisă de toți filosofi scolastici. Averroes însă, pentru motivele, pe cari le vom vedea imediat, nu admitea nemurirea sufletului individual, al fiecărui om în parte, deși admitea nemurirea sufletului „colectiv“ al omenirii. Eră celebra teorie a monopsihismului sau a unității intelectului, care formă centrul doctrinelor averroiste, și care stârnise opoziția violentă a celor din urmă filosofi ai bisericii, în frunte cu sf. Thomas d'Aquino. Discuțiile asupra acestei teorii s'au continuat, cu intreruperi mai mari sau mai mici, în tot veacul al XIV-lea și în cel următor. Către sfârșitul veacului al XV-lea, problema de care vorbim pasionă atât de mult lumea cultă din jurul

---

<sup>1)</sup> Mai înainte publicase: *Dubitationes XXI in Aristotelem*, Bononiae 1514; *De intuitione et remissione formarum*, ibid. 1514; *De re-  
actione*, Bon. 1515; *De modo agendi primarum qualitatum*, Bon. 1515.  
În toate aceste mici tratate, autorul comentează unele părți din Fi-  
sica lui Aristoteles.

universităților, încât nu arare ori studenții, când li se înfățișeă un profesor nou de filosofie, îi cereau dela început, să le spună, ce crede asupra nemuririi sufletului. Culmea au atins'o însă discuțiile de acest fel cu Pomponazzi și cu adversarii săi, și trebuie prin urmare să ne oprim un moment asupra cuprinsului lor.

#### IV.

Ca să putem ști, care e menirea sufletului nostru după moarte, trebuie — ziceă Pomponazzi în cartea sa asupra nemuririi — să vedem mai întâi ce este această, așa numită, substanță. Orice lucru se definește prin atributele — sau prin funcțiunile sale. Noi zicem, de regulă, că sunt insuflăte fiițele, cari simt, gândesc și voesc. Ar urmă de aci să considerăm sufletul, ca fiind „ceea ce simte, gândește și voește“. Aceasta și este părerea oamenilor de rând. Nu tot așa cred însă filosofii. Averroes bunăoară, interpretând în felul său câteva cuvinte ale lui Aristoteles, reduce sufletul la inteligență, și-l consideră ca o entitate impersonală, deosebită și independentă de indivizi. Sensibilitatea, precum și dorința și voința, ce decurg dintr'însa și diferă atât de mult dela un om la altul, sunt funcțiuni inferioare, legate de organele materiale ale corpului fiecărui individ. și pier odată cu el. Sufletul propriu zis este inteligența, prin care ne ridicăm la cunoștința ideilor generale. Aceste idei se găesc însă la toți oamenii deopotrivă. Așa bunăoară, ideile de Dumnezeu, adevăr, bine, frumos... etc. le au toți oamenii fără deosebire, fie învățați, fie ignorați; trebuie dar să presupunem că inteligența, sub forma ei cea mai înaltă, este aceeași la toți. Cum ar puteă să fie însă aceeași,

inteligența, dacă ar fi legată de sensibilitate, care, precum am văzut, diferă atât de mult dela un om la altul, fiindcă atârnă de organele materiale ale corpului lor individual? Fiind comună tuturor oamenilor și invariabilă în universalitatea ei abstractă, inteligența trebuie să fie deosebită și independentă de ceea ce constituie individualitatea fiecăruia, cu particularitățile ei concrete și variabile.

Inteligența e dar unică și impersonală. Numai sensibilitatea, cu funcțiunile ei derivate, poate fi multiplă și personală. Sunt, în adevăr, atâtea sensibilități, și de atâtea feluri, câți oameni există pe lume. Nu sunt însă mai multe inteligențe, și de mai multe feluri, ci numai una singură și neschimbătoare, pentru toți oamenii deopotrivă.

Fiind însă unică și impersonală, inteligența e «separată» de indivizii ce o posedă. Ea nu există într'înșii și printr'înșii, ci în afară de ei și prin ea însăși. Inteligența este cu alte cuvinte o entitate cosmică de sine statătoare <sup>1)</sup>. Această entitate, eternă ca toate entitățile cosmice, luminează vremelnice mințile oamenilor, și această «iluminare» constituie cucerirea lor abstractă, — toate impresiile lor concrete, cași toate acțiunile zilnice determinate de ele, aparținând sensibilității și funcțiunilor ei derivate.

Iată, redusă la cea mai simplă expresie și desbrăcată de formele ei scolastice, teoria averroistă a unității intelectului. Dintr'însa rezultă în mod firesc concepția «monopsihismului». Dacă inteligența e una și aceeași pentru toți oamenii, și dacă sufle-

---

<sup>1)</sup> Prin „inteligență“ înțelegem în toată această discuție „intelectul activ“ al averroistilor și al lui Aristoteles. N'am întrebuințat acest termen, spre a nu complica expunerea cu analiza distincțiunilor scolastice dintre intelectul activ și cel pasiv, dintre materie și formă, dintre actualitate și potențialitate ... etc.

tul se reduce la inteligența,—atunci nu există decât un singur suflet pentru întreaga omenire, suflet, care e deosebit și independent de indivizi, deși îi insuflă pe toți cu razele sale. Iar concluzia firească a acestei concepții este că sufletul e, ce e drept, nemuritor, de vreme ce este o entitate cosmică eternă, dar această nemurire nu e individuală. Indivizii mor în întregime. Conștiința lor individuală nu poate supraviețui descompunerii organelor materiale ale corpului, de care este indisolubil legată. Numai partea impersonală a cugetării lor, adică «intelectul comun» sau «sufletul colectiv» trăește vecinic, ca entitate cosmică.

În contra acestei doctrine s'a ridicat, la sfârșitul evului mediu marele filosof scolastic, Thomas d'Aquino. Dacă inteligența e una și aceeași pentru toți oamenii, atunci ar trebui să nu existe între ei nici o deosebire din punct de vedere intelectual. N'ar trebui să mai existe proști și oameni de geniu, ignoranți și învățați. Școalele ar fi de prisos, fiindcă elevii ar ști de mai 'nainte tot ce știu profesorii. Merit și demerit n'ar mai exista, fiindcă toți oamenii ar fi la fel, și cultul oamenilor mari, bunăoară cultul sfinților, cari sunt oamenii mari ai credinței, după cum savanții celebri sunt oamenii mari ai științei, n'ar mai avea nici un înțeles. Toate aceste urmări ale doctrinei unității intelectului sunt însă absurde. Nu mai încapă îndoială, că oamenii se deosebesc foarte mult unii de alții. Și nu numai în mod obiectiv, pentru cel ce i-ar compara unii cu alții, ci și în mod subiectiv, pentru conștiința fiecăruia dintr'înșii. Fiecare om are conștiința, că e o personalitate deosebită și de sine statatoare. Fiecare om, când zice: *eu* gândesc sau *eu* cred, înțelege prin aceasta că cugetarea sa și credința sa îi aparțin sie însuși, ca

o manifestare ireductibilă a personalității sale intelectuale.

Inteligența nu e dar „separată“, cum susține Averroes, ci există în fiecare om și constituie partea cea mai înaltă a individualității sale sufletești. Nu există prin urmare un singur suflet pentru întreaga omenire, ci atâtea suflete câți indivizi. De unde rezultă, că există o immortalitate individuală. Având sufletul lor propriu, indivizii nu pot muri în întregime. Iată cum salvează celebrul „doctor angelicus“ dogma creștină a nemuririi sufletului, silindu-se în acelaș timp să dovedească, că aceasta e și părerea lui Aristoteles, pe care Averroes nu l'a înțeles.

Resumând aceste discuții la începutul cărții sale, Pomponazzi recunoaște, că argumentele aduse de Thomas d'Aquino în contra unității intelectului și a monopsihismului sunt întemeiate. El neagă însă, că din aceste argumente ar rezultă nemurirea sufletului individual și, mai ales, că aceasta ar fi părerea lui Aristoteles. Inteligența aparține, e drept, sufletului individual; dar de aci nu rezultă că este nemuritoare; căci ea nu este independentă de sensibilitate și de organele materiale ale corpului. Că aceasta este părerea adevărată a lui Aristoteles, se poate dovedi foarte ușor. Filosoful grec definește<sup>1)</sup> cugetarea abstractă, ca funcțiune supremă a inteligenței, „o reprezentare sensibilă mai subtilă“. Înțelesul acestei definiții e foarte simplu. Cugetarea abstractă operează cu idei generale, cari nu pot lua naștere, și nici n'au sens, fără imaginile obiectelor particulare, pe cari ni le dau simțurile. Așa bunăoară, noțiunea generală de pasăre n'ar putea lua naștere în mintea unui om, care n'ar fi văzut nici

<sup>1)</sup> *Despre suflet*, Cartea I, cap I.

odată o pasăre individuală, și dacă am încercă totuși să-i lămurim înțelesul acestei noțiuni, am fi siliți să-l ajutăm să-și reprezinte câteva cel puțin din caracterele esențiale ale unei pasări, așa cum le-ar percepe cu simțurile, dacă ar avea dinainte-i o ființă de acest fel.

Cugetarea abstractă nu poate dar intra în activitate fără ajutorul sensibilității, și este prin mijlocirea ei legată de organele materiale ale corpului. Dacă, deci, funcțiunea proprie a sufletului este cugetarea, atunci sufletul nu poate exista fără organele materiale, de cari atârna și prin cari se exercită sensibilitatea. De unde rezultă, zice Pomponazzi, că, după Aristoteles însuși, sufletul individual este muritor, în întregimea lui. Ce ar putea fi, în adevăr, un suflet care ar supraviețui corpului, după moarte? De vreme ce, în lipsa organelor materiale ale simțurilor, n'ar mai putea percepe nici un obiect, un asemenea suflet separat de corp n'ar mai putea cugeta nicidecum, nu și-ar mai putea adică îndeplini funcțiunea lui esențială, și ar duce o existență, pe care n'o putem concepe cu nici un chip, o existență care ar fi tot una cu neexistența.

De altfel, zice Pomponazzi, sfântul Thomas d'Aquino însuși ne dă un argument foarte puternic în contra nemuririi sufletului. Spre a stabili principiul „individuației“ marele filosof scolastic se întrebă, precum am văzut mai sus: dacă inteligența ar exista în afară de indivizi și ar fi una și aceeași pentru toți, atunci de unde ar veni deosebirea ce există între cugetările oamenilor? Această deosebire, răspunde el, vine de acolo, că inteligența aparține sufletului individual, iar acesta difera, la diferiții oameni, după organele simțurilor, de cari se slujește în activitatea sa. Dacă însă, zice la rândul său Pomponazzi,

ceea ce dă sufletului caracteristica lui individuală, ceea ce-l face adică să fie ceea ce este, e corpul cu organele materiale ale simțurilor, — atunci e vădit că odată cu desorganizarea corpului, trebuie să dispară și sufletul.

În fine, un alt argument al sfântului Thomas d' Aquino dă lui Pomponazzi ocazia să-și arate îndoielile cu privire la natura sufletului, îndoeli cari îl opresc un moment pe povârnișul materialist pe care apucase. Activitatea inteligenței, zicea filosoful medieval, este, e drept, condiționată de perceperea obiectelor individuale; dar în aceste obiecte individuale, inteligența descoperă ideile generale. Această putere proprie a ei, de a concepe ideile generale, ce nu se găsesc, ca atari, cuprinse în obiectele individuale, o face să fie independentă de organele simțurilor și de lumea concretă, materială, pe care o percepe cu ajutorul lor. Inteligența e deci imaterială și prin urmare sufletul e nemuritor. Pomponazzi respinge mai întâiu acest argument. E adevărat, zice el, că inteligența descoperă în obiectele particulare ideile generale. Dar aceasta nu ne dă dreptul s'o asimilăm cu „inteligențele pure“ ale ființelor divine și să o credem nemuritoare. Căci ea nu poate concepe ideile generale în mod direct, adică independent de obiectele individuale, ci le „apercepe“ numai într'însele. Ea e prin urmare legată de organele materiale ale simțurilor și nu poate exista fără ele.

Cu toate acestea, de vreme ce poate concepe ideile generale sau cu alte cuvinte, ceea ce este universal, etern și infinit, inteligența omenească trebuie să fie într'o oarecare măsură deosebită de corp și independentă de el. Deși nu este nemuritoare, ea „respiră totuși un oarecare parfum de nemurire“— *aliquid immortalitatis odorat*. Și dacă facem cu mintea



un pas mai departe, trebuie să admitem, că există deasupra noastră inteligențe pure, absolut incorporeale, cari concep «universalul» în mod direct, în el însuși, fără ajutorul obiectelor individuale și al organelor materiale ale simțurilor. Așa sunt, așa trebuie să fie inteligențele supranaturale sau divine. Căci existența unor asemenea inteligențe pure e o condiție a posibilității noastre de a înțelege existența și atributele propriei noastre inteligențe. Dacă n'ar putea exista asemenea inteligențe „independente de materie“, — atunci, nici inteligența noastră n'ar putea fi „într'o oarecare măsură“ independentă de materie, — și prin urmare n'ar mai putea concepe decât numai ceea ce este material, ceea ce este individual și concret; conceperea ideilor generale și abstracte, a universalului, eternului și infinitului, i-ar fi pentru totdeauna interzisă.

Cum se vede, Pomponazzi nu concepe sufletul ca fiind absolut material și nu exclude existența unor «spirite pure», absolut independente de materie. Eră aci o neconsecvență, pe care au relevat-o numeroșii săi adversari, în violentele polemici ce au urmat după apariția cărții sale. Dacă, spre a ne explica inteligența omenească, cu puterea ei de a concepe „universalul“, trebuie să admitem existența unor inteligențe pure, absolut imateriale, atunci, de ce să părăsim sistemul lui Averroes, care admite tocmai o asemenea inteligență pură — „intelectul activ“, unic și comun — din care emană toate inteligențele omenești? Iar dacă inteligența noastră este „într'o oarecare măsură“ deosebită și independentă de materia corpului nostru, de ce să nu admitem imortalitatea sufletului individual, ca Sf. Thomas d' Aquino?

Spre a răspunde la aceste critici, Pomponazzi de-

clară în cele două scrieri polemice „Apologia“ și „Defensorium“, asupra cărora vom reveni mai jos, că inteligența ar putea foarte bine să fie de aceeași natură cu corpul în care rezidă, ar putea foarte bine să fie „întinsă și divisibilă“—cu un cuvânt *materială*<sup>1)</sup>. Iar într’o altă lucrare a sa „de nutritione et augmentatione“ merge și mai departe în această direcție. „Carnea zice el, este întinsă, și dă totuși viață sufletului; e greu prin urmare să ne inchipuim că sufletul nu este întins“. Și reproducând teoria aristotelică a celor trei suflete, nutritiv, sensitiv și intelectual, Pomponazzi adaugă: „sufletul nutritiv e cuprins în cel sensitiv și acesta în cel intelectual; dacă cel dintâi e întins, divisibil, material, de ce n’ar fi și cel din urmă întins, divisibil, material?“<sup>2)</sup>.

Dar afirmațiile de acest fel, ori cât ar părea de categorice, rămân izolate. Pomponazzi nu se poate hotărî să îmbrățișeze fără rezervă materialismul. Și tocmai în această nehotărîre stă valoarea atitudinii sale filosofice. El crede, ca unii din filosofii moderni și contemporani, că problema naturii sufletului este insolubilă, este, cum zice el însuși „o problemă neutră“, ce nu poate fi deslegată „nici într’un fel, nici într’altul“, adică nici în sens spiritualist nici în sens materialist. Tot ce vrea să arate el este, că nici rațiunea, nici experiența nu ne îndreptățesc să afirmăm posibilitatea existenței sufletului independent de corp. A afirmă prin urmare, că sufletul e nemuritor e a trece «cu voință» și în mod arbitrar dincolo de ceea ce ne e permis să afirmăm<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> *Apologia*, lib. I, cap. III.

<sup>2)</sup> *De nutritione et augmentatione*, lib. I, cap. II.

<sup>3)</sup> „Modusque ille essendi separatus, nulla ratione vel experimento probatus, sed sola voluntate positus...“ (de immortalitate, cap. IX)

Așa fac reprezentanții bisericii, și au tot dreptul s'o facă. Căci credința poate să afirme, ceea ce știința nu poate să dovedească. Știința și credința sunt nu numai deosebite, ci și opuse. Știința se întemeiază pe inteligență, și inteligența are legi inflexibile, pe cari nimic nu le poate infrânge; nimic o poate sili, să admită ca adevărate propoziții, ce i se par îndoioase sau false. Dimpotrivă, credința se întemeiază pe voință, și voința se poate hotări, pentru motive de ordin afectiv, să admită ceea ce inteligența nu poate conținepe <sup>1)</sup>).

Prin această separare, limpede și categorică, a domeniilor respective ale inteligenței și credinței, Pomponazzi stabilește independența științei și filosofiei de religie, și merita să fie considerat ca cel dintâiu cugetător al Renașterii. El nu se mărginește însă la această sustragere a vieții teoretice a omului de sub stăpânirea bisericii, — ci tinde a dovedi, că nici în viața practică dogmele religioase — ca aceea a nemuririi sufletului, care e una din cele mai însemnate — nu sunt indispensabile. El recunoaște mai întâiu, că întemeetorii religiunilor au avut dreptate să admită printre dogmele lor de căpetenie nemurirea sufletului. Căci scopul lor n'a fost adevărul, ci binele; ei nu și-au propus să instruiască pe oameni, ci să-i guverneze; ei n'au căutat să reguleze ideile, ci moravurile popoarelor. Și văzând, ce ușor alunecă oamenii pe căile cele rele, fie din pricina ignoranței, fie din pricina pasiunilor, au încercat să-i oprească de pe acest povârniș primejdios, arătându-le pedepsele ce-i așteaptă în viața viitoare, precum și recompensele de cari se vor bucura, dacă se vor înfrână și vor căuta cu stăruință căile cele

<sup>1)</sup> Defensorium, cap. XXIX.



bune. Intemeetorii religiunilor au vorbit astfel o limbă potrivită cu slăbiciunea sufletească a oamenilor de rând, intocmai precum vorbesc părinții cu copiii lor nevârștnici,—și au făcut firește foarte bine.

Dar cu toate acestea, dogma nemuririi sufletului nu e indispensabilă spre a face pe oameni virtuoși. Mai de grabă dimpotrivă. Cu mai multă dreptate se poate adică susțineă, că această dogmă tinde să demoralizeze pe oameni fiindcă îi face egoiști și interesăți, deprinzându-i să facă binele numai în vederea recompenselor din viața viitoare. Este evident că un om, care face binele fără să crează în nemurirea sufletului și fără să aștepte nimic dela viața viitoare, e cu mult superior, din punct de vedere moral, credincioșilor de rând, oricât ar fi ei de virtuoși. Conștiința acestei superiorități, conștiința datoriei implinite în mod desinteresat, este cea mai bună răsplată a virtuții.

Pomponazzi reinviază astfel vechea formulă stoică, după care virtutea este ea însăși propria ei recompensă, prin mulțumirea curată de care umple viața omului virtuos, iar viciul este el însuși propria lui pedeapsă, fie prin suferințele fizice pe cari le pricinuește, fie prin conștiința degradării morale, pe care o trezește în sufletul omului vicios.

Cea mai puternică dovadă de inutilitatea dogmei religioase a nemuririi sufletului, din punct de vedere etic, o găsește Pomponazzi în faptul existenței universale a unui simț moral înăscut. E așa numitul „intellect practic“, care în deosebire de cel teoretic luminează pe toți oamenii deopotrivă, și le arată la toți ce e bine și ce e rău. Căci omul are trei inteligențe deosebite: o inteligență speculativă, care îi dă putința să cunoască adevărul; o inteligență practică, care îi dă putința, să cunoască binele,

și o inteligență „operativă“, care îi dă puțința să execute diferite lucrări artistice și... industriale <sup>1)</sup>. Din aceste trei feluri de inteligență, cea dintâi și cea din urmă, nu există deopotrivă la toți oamenii. Din punct de vedere speculativ, unii oameni sunt mai bine înzestrați, alții mai rău, unii sunt în stare să cultive științele, alții nu. Tot așa, din punct de vedere „operativ“, nu toți oamenii au aceleași inclinări și talente; unii pot să priceapă și să cultive artele, ca pictura, sculptura, etc, alții nu. Inteligența practică însă există la toți oamenii deopotrivă; toți știu deopotrivă ce e bine și ce e rău. Existența criminalilor nu dovedește nicidecum contrariul. Căci orice criminal, când comite o crimă, știe că o comite. Pe când din punct de vedere speculativ, omul care comite o eroare de argumentare, nu știe că o comite, nu știe că nesocotește legile logice, din punct de vedere etic, omul care face o faptă rea, știe că o face, știe că nesocotește legile morale. Nu se ascund oare toți criminalii când își comit crimele,—și după aceea? Și nu dovedește oare acest fapt, cunoscut de toată lumea, că ei au conștiința, foarte limpede, a călcării legilor morale?

## V.

Cu asemenea idei, cartea lui Pomponazzi nu putea să nu ridice în contră-i protestările reprezentanților bisericeii. Atacând ideia nemuririi sufletului, filosoful atacă una din dogmele fundamentale ale creștinismului, dogma pe care se întemeiază, în deosebi, stăpânirea lui asupra spiritelor. Furtuna a is-

---

<sup>1)</sup> Fără acest adaos, am putea vedea în cele trei inteligențe ale lui Pomponazzi prototipul celor trei puteri sufletești ale lui Kant: rațiunea pură, rațiunea practică și judecata.

bucnit mai întâi la Venezia. Tractatul „de immortalitate“ eră dedicat cardinalului venețian Contarini, un elev al lui Pomponazzi, și după obiceiurile timpului primul exemplar eșit de sub tipar îi fusese trimis lui. Cum a luat cunoștința, prin acest cardinal, de „cartea cea nouă“, patriarhul din Veneția a înaintat-o dogelui, care, împreună cu consiliul republicei, a condamnat-o să fie arsă de călău pe piața publică. Nemulțumiți însă cu atât, călugării venețieni, și în deosebi frații minori ai observației, au intervenit la Roma, pentru ca papa să excomunică pe Pomponazzi și să-i ia dreptul de a mai fi profesor. Leon al X-lea însă eră un spirit liberal, un mare admirator al antichității, un iubitor al artelor și al filosofiei, și nu eră dispus să intervină. Pe lângă aceasta, secretarul său, cardinalul Bembo, eră un școlar al lui Pomponazzi și s'a opus din toate puterile cererii fanaticilor venețieni.

Spre a da totuși o satisfacție spiritului public revoltat, sau poate spre ași degaja responsabilitatea, cardinalul Contarini a scris o întâmpinare, în care, cu tot respectul datorit de un elev profesorului său, încercă să dovedească netemeinicia argumentelor lui Pomponazzi în contra nemuririi sufletului. Acesta i-a răspuns pe acelaș ton moderat în prima sa scriere polemică, intitulată „Apologia“. Această lucrare însă, departe de a fi acceptată de reprezentanții bisericii ca o justificare valabilă, i-a întărit și mai mult. Fra Ambrogio Fiandino, episcopul din Lessa, din regatul de Neapole, a publicat un pamflet intitulat „Disputationes contra assertorem mortalitatis animae“ în care argumentele propriu zise dispăreau sub mulțimea și violența invectivelor. „Cel mai ticălos dintre oameni, limba ciumată și vrednică de a fi smulsă din rădăcina, plagă, pată rușinoasă, venin al nea-

mului omenesc, bătrân caraghios, profanator al naturii, nelegiuit, născut pentru ură, crescut pentru perfidie, instruit pentru dispută“,—iată epitetele ce se aruncau filosofului. Un alt călugăr, un benedictin din Pisa, Fra Bartolomeo di Spina, a publicat deasemenea două întâmpinări în cari discută ideile lui Pomponazzi cu argumente foarte slabe, dar cerea cu atât mai multă tarie intervenirea imediată a in-chisitorilor. Iar în afară de aceste polemici scrise, amvoanele bisericilor răsunau de atacurile, nu mai puțin violente, ale călugărilor predicatori.

Spre a scăpa de urmările acestor furioase atacuri, urmări ce puteau fi, pe acele vremuri, foarte grave, Pomponazzi s'a pus la adăpostul teoriei adevărului dublu. Această teorie nu era nouă. Ea apăruse încă de pe la sfârșitul evului mediu. În 1247, un profesor al universității din Paris, Jean de Brescain, acuzat de heresie, a încercat să se desvinovățească zicând, că ideile pe cari le-a profesat, le-a prezentat ca adevărate numai din punct de vedere filosofic, nu și din punct de vedere teologic. Această idee, că poate să fie ceva adevărat din punct de vedere filosofic, și fals din punct de vedere teologic, ne pare astăzi mai mult un subterfugiu al liberei cugetări, care era silită la început, să se apere cum putea în contra tiraniei bisericii. E probabil însă, că deși a jucat fără îndoială și acest rol, teoria adevărului dublu avea o semnificare mai adâncă. Ea era poate expresia îndoelii nedesăvârșite, a sfâșierii lăuntrice a oamenilor în care libera cugetare se trezise deja, dar nu era încă destul de puternică pentru ca să-i silească să renunțe definitiv la credințele lor religioase.

Pomponazzi a declarat dar, că ideile sale sunt adevărate numai din punct de vedere filosofic, nu și din punct de vedere teologic. Ca creștin, zicea el

cred în nemurirea sufletului; ca filosof însă, nu găsesc destule argumente spre a o dovedi, pe calea rațiunii naturale. Unul din adversarii săi cei mai înverșunați, Boccacini, a zis atunci: „foarte bine, să-l ertăm pe Pomponazzi ca creștin, și să-l ardem numai ca filosof“.

Un asemenea scandal, care nu se mai sfârșia, nu putea să nu îngrijească, în cele din urmă cercurile conducătoare ale bisericii. Se povestește, că Leon al X-lea, vorbind de cartea lui Pomponazzi, ar fi zis: autorul are dreptate, dar ideile lui fac prea mult sgomot. Și fiindcă primejdia cea mare era, ca aceste idei să nu prindă cumva rădăcini în cercurile culte, papa s'a gândit, că cel mai bun lucru ar fi, să-i opună lui Pomponazzi un adversar vrednic de el, un adversar care să-l reducă la tăcere. Acest adversar a crezut Leon al X-lea că l'a găsit, prin mijlocirea episcopului din Lessa, în persoana lui Agostino Nifo.

---



ȘCOALA DIN PADUA  
POMPONAZZI ȘI NIFO

Vremurile renașterii au fost, în Italia cel puțin, vremuri de entusiasm tânăr și de admirație ușoară. Dragostea adâncă pentru cultura clasică, de abia desgropată din uitarea milenară a veacului de mijloc, răspândea o atmosferă de simpatie caldă în jurul tuturilor manifestărilor nouă, literare, artistice și filosofice, altoite pe ea. Iar temperamentul viu, pasionat, expansiv, al poporului italian, dădea acestei simpatii forme și proporții din cele mai surprinzătoare. Nu arare ori, admirația pentru scriitorii de frunte — câteodată chiar și pentru cei mai puțin însemnați — se prefăcea într'un cult aproape religios. Cu mirare cetim bunăoară astăzi, că Albertino Muscato, care primise coroana de lauri a poeziei la Padua, eră sărbătorit în fie-care an, la Crăciun, printr'un cortegiu festiv, ce seamănă grozav cu o procesiune bisericască. Profesorii, doctorii și studenții universității veneau, împreună cu o mare mulțime de cetățeni, în șiruri lungi, cu trâmbițe și cu lumânări „de ceară“ aprinse, ca să-l salute, să-l felicite și să-i aducă daruri <sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, I. p. 155.

Casurile de acest fel sunt nenumărate, la începutul renașterii mai ales. Cel mai mișcător din toate e desigur acela al dascălului orb din Pontremoli, care, ca să poată auzi glasul „divinului“ Petrarca, a făcut pe jos, sprijinit de fiul său și de un școlar devotat, drumul până la Neapole. Fiindcă însă poetul plecase de acolo, când a sosit el, bietul dascăl s'a întors îndărat și, fără să se descurajeze, s'a dus, cu mari greutate, până la Parma, unde l-a găsit în sfârșit. Cu adâncă evlavie și plângând de fericire, i-a sărutat de mai multe ori capul „care concepuse gânduri așa de frumoase“ și mâna „care le scrisese“, — și a plecat apoi împăcat, ca un pelerin medieval, care s'ar fi fost învrednicit să vadă locurile sfinte<sup>1)</sup>.

Cu drept cuvânt s'a zis dar, că Italia a fost, la începutul timpurilor moderne, leaganul cultului oamenilor mari. Deșteptarea individualismului, pe care am studiat-o mai sus, trebuie să aibă și această urmare. Pe când în celelalte țări, orașele se mândreau încă, după obiceiurile medievale, cu cele mai renumite bresle de meseriași, de negustori, etc., orașele italiene încep să se laude cu individualitățile de elită, ce se distingeau pe terenul literar sau artistic. Cultul celebrităților locale e una din caracteristicile cele mai curioase — și uneori cele mai comice — ale vieții municipale italiene, din veacul al XV-lea și al XVI-lea. Iar pe deasupra se ridică cultul celebrităților naționale și universale, manifestându-se prin nenumărate biografii și apologii, un gen literar în care s'au ilustrat scriitori ca Filippo Villani, Vespasiano Fiorentino, Bartolomeo Facio, Paolo Cortese, Paolo Giovio și alții.

Inchipuirea bogată, însă, și firea pornită a italie-

---

<sup>1)</sup> Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums*, I, p. 147.

nilor măreau adesea cu mult valorile reale ale culturii timpului, și fumul de tămăie al admirației publice înconjură uneori personalități, pe cari judecata mai rece a posterității le-a dat aproape cu totul uitării. Un asemenea om mare „pentru contemporani“ a fost Agostino Nifo, adversarul lui Pomponazzi.

## II.

Se născuse în 1473 la Jopoli, în Calabria. Asupra studiilor, pe cari le făcuse în tinerețe, n'avem date sigure. Pare totuși neîndoios. că avea o cultură foarte întinsă; matematica și astronomia, medicina și teologia îi erau deopotrivă de familiare. Mai presus de toate însă îl atrăgea filosofia, pe care a profesat-o multă vreme, deși cu întreruperi, la Padua, la Roma, la Pisa, la Neapole și la Salerno, deșteptând pretutindeni un mare entusiasm. Și nu numai tinerimea neexperimentată, dar și cercurile culte din afară de universități, și până și curtea papală, căzuseră sub farmecul elocvenței sale. Nifo petrecuse câțiva ani la Roma, fusese admis în cenaclul de artiști și învațati dela Vatican, și Leon al X-lea îl prețuia atât de mult, încât îl făcuse comite palatin și îi dase dreptul să confere, singur, toate gradele academice, afară de acelea ale facultății de medicină. Când îi citim, astăzi, cărțile, scrise după tipicul încă scolastic, și în latinească, încă barbară, dela începutul renașterii, ne e greu să pricepem acest entusiasm. Nifo avea, probabil, calități, ce nu se revelau decât în raporturile directe, personale, cu oamenii din timpul sau. Și în adevăr, filosoful pare a fi fost un om de lume foarte prețuit, judecând după faptul, că un suveran sever, cum era Carol Quintul, îi acordase prietenia sa, și după

faptul, nu mai puțin caracteristic, că aveă onoarea să placă principeselor de pe la curțile italiene. De altfel, aceste succese lumești au avut și o parte rea : au stârnit invidia unora din contemporani, cari au exploatat, cu destulă cruzime, laturea lor ridiculă.

Ceeace i se impută mai ales filosofului, eră o vanitate, ce trecea uneori, cu mult, peste marginile permise. Se povesteă anume, că odată Carol Quintul, dorind să-l vadă, s'a dus la el acasă. Nifo l'a primit în odaia de lucru, în care nu se găseă decât un singur scaun. Salutând pe „ împăratul soldaților “ cu toată maiestatea cuvenită unui „ împărat al literelor “, învățatul s'a așezat el însuși pe scaun, întocmai ca un suveran, care ar acordă o audiență stând pe tron. Iar când Carol Quintul l'a întrebat, cum ar puteă un principe să-și guverneze mai bine statele, Nifo i-a răspuns : „ servindu-se numai de oameni ca mine “. Dar această anecdotă e, probabil, inventată. E greu de închipuit, că ar fi putut cinevă să trateze astfel pe un împărat, mai ales pe acele vremuri. E drept totuși, că dedicațiile lui Nifo, către Carol Quintul se distingeau printr'o notă sobră, demnă, mândră, cu totul neobicinuită în mijlocul platitudinii și lingușirilor lipsite de orice măsură ale literaților italieni față de protectorii lor. Așă eră bunăoară dedicația operei „ de regnandi peritia “, asupra căreia vom reveni mai târziu spre a o compară cu „ Principele “ lui Machiavelli.

Scrierile lui Nifo sunt, în cea mai mare parte, comentarii asupra operelor lui Aristoteles și se disting în adevăr printr'o mare subtilitate de cugtare. Unele dintr'insele, ca „ De substantia orbis “, „ De animae beatitudine “ și „ Destructio destructionis “, au fost tipărite adesea, în edițiile textelor aristotelice, alături de comentariile lui Averroes. Iar unii

contemporani credeau cu tot dinadinsul, că singurul om care a înțeles pe Aristoteles a fost Averroes, și singurul care i-a înțeles pe amândoi a fost Nifo. De unde versurile ce se tipăreau uneori în fruntea edițiilor sale :

Solus Aristotelis nodosa volumina novit  
Corduba <sup>1)</sup>, et obscuris exprimit illa nodis.  
Gloria Parthenopes, Niphus bene novit utrumque,  
Et nitidum media plus facit esse die.

Pe lângă aceste comentarii, Nifo a mai scris și câteva tractate, cu subiecte de astronomie și astrologie, de estetică, morală și politică. Printre cele dintâi trebuie să menționăm în deosebi tractatul „de falsa diluvii prognosticatione“, apărut în 1519, la Neapole. Un matematic german, Iohann Stoeffler, care publică pe atunci „efemeride“ astronomice, împănate cu preziceri astrologice, anunțase, că în 1524 întâlnirea planetelor superioare în constelația peștilor avea să dea naștere la mari perturbari atmosferice, urmate de un nou potop, și mai întins decât cel biblic. Această profeție fusese luată în serios, în Germania mai ales, și rezultatul practic fusese, că corăbiile se scumpiseră grozav. În tractatul amintit, dedicat lui Carol Quintul, Nifo încercă să dovedească, că o asemenea prezicere nu putea avea nici o valoare științifică <sup>2)</sup>.

Printre tractatele de estetică trebuie să relevăm în deosebi unul asupra frumosului. Sub forme aride, didactice, și cu un aparat de erudiție, care ne pare astăzi greoi și pedant, acest tractat „de pulchro“,

<sup>1)</sup> Numele locului de naștere al lui Averroes, în locul numelui său propriu ; o figură obicinuită pe acele vremuri.

<sup>2)</sup> Incercarea lui Nifo a fost destul de serioasă, ca să poată fi menționată de Montucla, în *Histoire des mathématiques*, t. IV, p. 376.

eră în realitate un „madrigal“, scris în onoarea Ioanei de Aragon, soția lui Ascanio Colonna, principe de Tagliacozzo. Autorul își propunea să dovedească printr'insul, că această principesă nu eră numai cea mai frumoasă dintre femei, dar și tipul etern, măsura, ce nu se va schimbă nici odată, a oricărei frumuseți. Spre întemeierea acestei afirmări, savantul profesor și gravul filosof susținea, că corpul Ioanei de Aragon presentă în toate privințele „proportia sesquilaterală“ — care ar fi idealul esteticei feminine,—și îi descria „farmecele“ cu o bogăție de amănunte, pe care, astăzi, nu putem să n'o găsim necuviincioasă, dar care, pe atunci, nu surprindea pe nimeni.

În filosofie, Nifo fusese elevul lui Nicoletto Vernias, și, cași profesorul său, începuse prin a fi un averroist convins. Prima sa lucrare „de intellectu et daemonibus“, susținând fără rezervă teoria unității intelectului și criticând cu asprime argumentele sfântului Thomas d'Aquino în contra averroismului, a stârnit protestări violente din partea „tomiștilor“ — cum se numeau călugării și în genere teologii, cari împărțeau ideile marelui filosof al Bisericii. Se pare chiar, că sub influența lor începuseră unele manifestații de stradă la Padua, și a trebuit ca episcopul de pe atunci, Pietro Barozzi, să intervină prietenește pe lângă Nifo, rugându-l să modifice unele părți din lucrarea sa și să pună astfel capăt scandalului. Nifo i-a ascultat sfatul și a suprimat pasagiile prea violente. Această întâmplare, și primejdia prin care trecuse, l-au făcut să fie mai prudent și să caute să stea totdeauna în bune raporturi cu Biserica.

La această schimbare a părerilor sale au mai contribuit și alte cauze. Sub influența filosofiei lui Pla-

ton, pe care umaniștii o propovăduiau cu atâta căldură, Nifo ajunsese să creadă, că nemurirea sufletului individual e mai conformă cu adevărul decât nemurirea sufletului comun sau colectiv, pe care o susțineă Averroes. Având deci aceste idei, eră firesc ca Nifo să fie opus lui Pomponazzi, și sarcina de a-l îndemna la luptă și-a luat-o Fra Ambrogio Fiandino, episcopul din Lessa.

Intâmpinarea lui Nifo a apărut în 1518 sub acelaș titlu cași luerarea pe care o combateă — „de immortalitate animae“. Pomponazzi i-a răspuns în 1519, printr'o replică intitulată „Defensorium“. Polemica lor se poate resumă în câteva cuvinte.

### III.

Sufletul, zice Nifo, se definește prin funcțiunile sale, cari sunt inteligența și voința. Sensibilitatea aparține corpului, de vreme ce se exercită prin organele materiale ale simțurilor. Inteligența și voința însă, sunt independente de corp. Căci inteligența concepe infinitul și voința îl dorește. Concepând însă infinitul, inteligența trebuie să fie de altă natură decât sensibilitatea, care nu poate percepe decât finitul. Și, fiind deosebită de sensibilitate, inteligența e deosebită de corpul material căruia îi aparține această funcțiune inferioară, e adică imaterială — și deci nemuritoare. Tot așa, voința, de vreme ce dorește infinitul, nu poate muri odată cu corpul. O voință, care ar urmări un scop, ce nu se poate realiza în această viață, precum e binele infinit sau perfecțiunea infinită, ar fi o voință absurdă. Armonia, ce domnește pretutindeni în natură, ar lipsi astfel omului, a cărui structură sufletească ar fi contradictorie. O asemenea contradicție însă

e inadmisibilă, în principiu, și, de fapt n'avem nici un motiv, care să ne silească să-i recunoaștem existența. Prin urmare sufletul, cu cele două funcțiuni ale sale, inteligența și voința, este nemuritor.

La acest prim argument, Pomponazzi răspunde, că inteligența omenească concepe în adevăr infinitul, dar îl concepe numai cu ajutorul simțurilor. Fără datele lor, precum am văzut mai sus și precum susține și Aristoteles, inteligența nu poate intra în activitate, nu poate concepe nimic,—nu poate concepe, prin urmare, nici ideea, de care e vorba. Numai dacă inteligența ar putea concepe infinitul fără ajutorul simțurilor, s'ar putea zice, că este independentă de sensibilitate și prin urmare de organele materiale ale corpului. Și apoi, nu trebuie să credem, că inteligența noastră posedă toate atributele, pe cari le concepe. Noi concepem pe Dumnezeu, fără să avem atributele lui. Tot așa, dacă concepem infinitul, aceasta nu însemnează, că inteligența noastră este infinită, în puterea și durata ei.

În sfârșit, e adevărat, că voința dorește infinitul, adică binele infinit sau perfecțiunea infinită, — cel puțin la oamenii aleși. Dar din aceasta nu rezultă, că ea trebuie să aibă și puterea de a-și realiza dorința. Aspirațiile noastre nu implică totdeauna puteri corespunzătoare. Un țaran, bunăoară, dorește să fie rege; aceasta nu însemnează, că are și puțința să se ridice până la înălțimea unui tron. Și când țaranul, care dorește să fie rege, rămâne țaran, nimeni nu striga, că armonia naturii e turburată și că structura sufletului omenească e contradictorie. Dimpotrivă, aceasta tendința către mai bine, care face pe fiecare om să aspire a fi mai mult decât este, e o binefacere a naturii, fiindcă împinge pe fiecare să și perfecționeze corpul și sufletul, pe



cât este cu putință, în marginile scurtei noastre vieți. Din faptul dar, că voința „dorește infinitul”, nu rezultă ca ea este nemuritoare.

O altă dovadă, că sufletul e deosebit de corp, o găsește Nifo în existența liberului arbitru. Corpul material e supus în mod fatal legilor fizice ale naturii înconjurătoare; sufletul însă e liber, de vreme ce poate alege între mai multe acțiuni, fără să se supună nici unei constrângeri din afară. La acest argument, Pomponazzi răspunde, că voința, deși e liberă, nu e totuși independentă de corp. Căci hotărârile voinței nu se pot manifesta decât numai prin organe materiale. O voință, care ar fi lipsită de asemenea organe, n'ar putea trece niciodată dela hotărâre la acțiune, ar fi adică lipsită tocmai de ceea ce constituie caracterul esențial al voinței. Un om care se mărginește să ia hotărâri, dar nu le execută nici odată, este, zicem noi, lipsit de voință. Inzestrat cu adevărată voință e numai omul, care trece imediat, sau la timpul potrivit, dela hotărâre la acțiune. Această trecere însă nu se poate face decât numai cu ajutorul organelor materiale ale corpului. Prin urmare, voința nu e independentă de corp, și, nefiind materială, nu e nemuritoare.

În fine, ultimul argument în favoarea imaterialității sufletului, îl trage Nifo din existența sentimentului religios. Nu se poate ca sufletul omului, care e vecinic stăpânit de nostalgia cerului, să fie tot una cu pământul. Altfel, de ce n'ar exista sentimentul religios și la animale?

Nimic nu ne asigură, răspunde Pomponazzi, că animalele n'au și ele un fel de religie. Dimpotrivă, ar fi de mirare să n'aibă. Căci religiile sunt produse ale naturii, și ar fi, prin urmare, firesc, să le găsim la toate ființele din natură, la animale ca și la oa-

meni, deși, se înțelege, în grade diferite. Dar această idee a lui Pomponazzi, așa de surprinzătoare pentru timpul când a apărut, nu e decât indicată în „Defensorium“. Mai pe larg 'e studiată într'o altă lucrare a sa, intitulată „de incantationibus“, apărută la Bologna, în 1520.

#### IV.

Un medic din Mantua avusese ocazia, să vadă câteva lecuri, ce se pretindeau miraculoase, și fiindcă erà prieten cu Pomponazzi, i-a scris, rugându-l să-i spue, dacă crede că există fenomene supranaturale, și agenți suprasensibili — îngeri, demoni... etc., — cari să le producă. Ca răspuns la această întrebare, a apărut tractatul „de naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus“.

Intr'ansul, Pomponazzi reamintește mai întâiu deosebirea, stabilită în tractatul asupra nemuririi sufletului, între credință și știință. Din punctul de vedere al credinței, există, firește, fenomene supranaturale, adică minuni, și agenți suprasensibili, adică îngeri, demoni.... etc. Din punctul de vedere al științei însă, nu există decât natura și legile ei neschimbătoare. Din nefericire, suntem încă foarte departe de a cunoaște aceste legi. Și de aceea, întâmplările, pe cari nîu le putem atribui unor cauze naturale, ni le explicăm zicând, că sunt de ordin supranatural, și atribuindu-le unor agenți invisibili. Și după cum nu cunoaștem toate forțele din natură, tot așa nu cunoaștem toate puterile ce zac ascunse în corpul și sufletul omenesc. Iacă de ce unii oameni, precum sunt vrăjitorii, magii, taumaturgii.... etc., ne uimesc uneori prin fapte, pe cari le credem miraculoase, și le atribuim unor influențe supranaturale sau de-

monice. În fond, acele fapte nu sunt decât efectele unor puteri încă necunoscute. Dacă le-am cunoaște, explicarea lor n'ar putea fi decât naturală.

De altfel, filosofia nu se dă înapoi, să admită în rândul cauzelor naturale influențele, pe cari oamenii de rând le cred supranaturale. Așa e bunăoară influența astrelor asupra tuturor întâmplărilor ce se petrec pe suprafața pământului, influența care e—după Pomponazzi—foarte reală. Această credință a sa se întemeiază pe sistemul cosmologic al lui Aristoteles. După filosoful grec, Universul e compus din mai multe sfere, cari se influențează una pe alta, din afara înăuntru, cea dintâi, care e și cea mai vastă, lucrând asupra celei de a doua, care e cuprinsă într'însa, aceasta asupra celei de a treia, și așa mai departe. Cea din urmă sferă e pământul, care, fiind învaluit de toate celelalte, suferă în mod fatal influența lor, adică influența astrelor fixate pe ele. Astrologia e prin urmare o știință naturală; influențele, pe cari ea le studiază, sunt influențe naturale, și numai șarlatanii și naivii pot vedea într'însa o artă misterioasă, cari ar fi lucrând cu puteri oculte, demonice.

Nu există prin urmare minuni. Ceeace numesc oamenii de rând minuni, nu sunt fapte contra naturii și în afara de ordinea corpurilor cerești, ci numai fapte, cari se produc foarte rar și în mod cu totul neașteptat <sup>1)</sup>.

Printre aceste fapte rare, neobicinuite, dar totuși conforme legilor naturii și produse de revoluțiile corpurilor cerești, socotește Pomponazzi nașterea, dezvoltarea și

---

<sup>1)</sup> „Non sunt miracula, qui sint totaliter contra naturam et praeter ordinem corporum coelestium, sed pro tanto dicuntur miracula, quia insolito modo et rarissime acta, et non secundum comunem naturae cursum, sed in longissimis periodis. De incant. c. XII.

moartea religiunilor. Ca toate lucrurile din această lume, castatele și instituțiile, ca răsboaiele și epidemiile, religiunile stau sub influența astrelor și sunt supuse legii naturale a nașterii, dezvoltării și morții. Ele apar atunci, când le dau ființă revoluțiile corpurilor cerești, cari chiamă la viață în acelaș timp și oamenii meniți să le propovăduiască. Născuți sub această influență extraordinară a cerului, oamenii de acest fel merita cu drept cuvânt numele de „fii“ sau de „trimiși“ ai lui Dumnezeu, și trebuie să le recunoaștem puterea de a face minuni, de a îndeplini adică fapte rare, ce par a se abate dela cursul obicinuit al naturii. Căci toți întemeietorii de religiuni, Moise și Mahomed, ca și Cristos, au făcut minuni, după părerea credincioșilor lor.

Și tot revoluțiile corpurilor cerești pricinuesc și decadența religiunilor. Ele au pricinuit decadența păgânismului antic, cu nenumăratele lui forme, cari s'au stins încetul cu încetul și au dispărut fără urmă. Tot ele vor pricinui și peirea religiunilor, cari sunt acum în floare. Căci nu trebuie să ne ascundem, că dela o vreme încoace apar în sânul creștinismului semne, cari ne silesc să credem, că sfârșitul lui se apropie. Arzătoarea credință, de pe vremea apostolilor și a mucenicilor, s'a răcit, iar minunile, dinaintea cărora ingenuchiau altădată noroadele uimite, au încetat. Unii pretind că se mai fac și astăzi minuni, dar acelea sunt sau un produs al închipuirii lor lesne crezătoare, sau un rezultat al înșelăciunii șarlatanilor.

Această concepție naturalistă a religiunilor, pe care am găsit-o deja în germen la Pietro d'Abano, e foarte interesantă. Fără îndoială. ideea de a atribui influenței astrelor nașterea, dezvoltarea și moartea religiunilor, este inadmisibilă. Surprinzătoare e însă

incercarea, de a considera aceste fenomene sociale și morale, ca având cauze naturale, — influența astrelor făcând parte, pentru Pomponazzi, din merul normal al naturii.

În sfârșit, s'ar părea, că cu o asemenea concepție a religiunilor, Pomponazzi trebuie să fie ateu. El combate însă ateismul. Îl combate, mai întâiu, fiindcă Aristoteles admite existența unui Dumnezeu, și Pomponazzi nu îndrăznește să se depărteze prea mult de marele cugetător al antichității. A contrazice pe Aristoteles, în punctele esențiale ale sistemului său, e tot așa de puțin potrivit, zice el, pentru noi pigmeii de astăzi, precum ar fi de puțin potrivit pentru un „purice“ să lupte în contra unui elefant. Dar nu numai autoritatea filosofului grec, ci și propria sa convingere, îl îndeamnă pe Pomponazzi să combată ateismul. Dacă fiecare din lucrurile ce ne înconjoară, zice el, are o cauză, cu atât mai mult trebuie să aibă o cauză totalitatea lor, adică Universul. Și această cauză nu poate fi decât potrivită cu imensitatea și infinita complexitate a efectului pe care l-a produs, nu poate fi adică decât imensă, infinită, atot puternică și atot știutoare. O asemenea cauză este însă ceea ce ne-am deprins cu toții să numim un Dumnezeu, oricare ar fi formele sub care ni-l închipuim.

Dumnezeu este dar rațiunea supremă a tuturor lucrurilor. Universul este opera cugetării sale. Iar această cugetare a fost, este și va fi unică. Căci Dumnezeu, fiind o inteligență pură, e o substanță simplă ce represintă unitatea supremă. Ca atare, toate ideile sale se reduc la una singură, la ideea universului. Dumnezeu a cugetat dar vecinic acest univers, care e opera sa, și-l va cugeta vecinic. De unde urmează, că Universul e un reflex al perfecțiunii divine; tot ce e posibil, se găsește realizat în-

tr'insul, dela cel mai neînsemnat atom de materie, până la inteligențele superioare ce guvernează mersul astrelor <sup>1)</sup>).

Ajuns aci, Pomponazzi se oprește dinaintea unei probleme, care îl pune din nou în cónflict cu biserica. Dacă Dumnezeu a cugetat și va cugeta lumea vecinic, nu rezultă oare din aceasta, că lumea este eternă, că n'a avut început și nu va avea sfârșit? Căci cugetarea lui Dumnezeu este identică cu voința lui. Numai la noi oamenii, inteligența are nevoie de voință ca de ceva deosebit, spre a pune în mișcare organele materiale, de cari e legată Dumnezeu e însă o substanță imaterială; la el, deosebirea dintre inteligență și voință nu există; el, când cugetă, voește și execută în acelaș timp; cugetările lui sunt acte. Dacă dar Dumnezeu a cugetat și va cugeta lumea vecinic, ea nu poate avea început nici sfârșit, ea trebuie să fie eternă. Ce însemnează atunci afirmarea cărților sfinte, că lumea a fost creată de Dumnezeu, din nimic, acum câteva mii de ani?

Această afirmație, zice Pomponazzi, cu o serioșitate plină de ironie, este adevărată. Lumea nu este eternă. Ea a fost creată la un moment dat și va pieri la un moment dat, fiindcă... așa zice biserica, și... biserica nu poate greși. Iar pentru ca ironia să fie și mai transparentă, Pomponazzi caută să justifice această părere, întemeind-o pe o argumentare așa de slabă, încât nu poate înșelă pe nimeni. E drept, zice el, că Dumnezeu a cugetat lumea vecinic, a voit-o adică totdeauna, dar n'a creat-o de-

---

<sup>1)</sup> Această concepție a unor inteligențe superioare, intermediare între om și divinitate, și cari guvernează mersul astrelor, e un punct din cosmologia lui Aristot, pe care însă nu-l putem dezvoltă aci. Spre a evita repetițiile, vom vorbi de cosmologia peripatetică ceva mai departe, cu prilejul lui Cremonini.

cât numai atunci când i-a „convenit“. Cași cum voința lui Dumnezeu ar putea fi împiedicată de ceva să se realizeze ori când, și ca și cum ar exista la Dumnezeu o deosebire între voința și acțiune. O asemenea deosebire nu poate exista decât la ființele, la cari voința are nevoie spre a se manifesta în afară de organe materiale; la oameni bunăoară, acțiunea este în adevăr deosebită de voința întrucât, cel pu'in, nu-i urmează totdeauna imediat; o hotărîre luată la un moment dat poate să nu fie executată decât mai târziu. Dumnezeu însă e, prin definiție, o ființă imaterială, și neavând organe, voința sa e de-a dreptul acțiune.

Cu toate acestea, zice Pomponazzi, după ce expune el însuși aceste obiecții, voința divină ar putea să fie asemenea cu cea omenească, ar putea să fie adică contingentă și variabilă. Bunăoară, Dumnezeu ar fi putut să creeze lumea după un alt plan, ar fi putut s'o facă mai mare sau mai mică, mai bună sau mai rea, mai frumoasă sau mai urită, decât este în realitate. Dacă n'a făcut-o cauza nu poate fi decât, că n'a voit. Această afirmare însă, contrazice fațiș toate caracterizarile de mai sus ale cugetării și voinței divine. Ca expresie „unică“ a inteligenței divine, este evident, că universul n'ar fi putut să fie altfel decât este. Pomponazzi vede foarte limpede această contrazicere, și, spre a o pune și mai bine în relief, adaugă: „Pentru urechile filosofilor lucrurile pe cari le spun eu acum sunt curate aiurări — dar trebuie să ne conformăm cu autoritatea sfintei scripturi“ <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> *De fato*, lib. V, cap. IX.

## V

Această atitudine ironică e mai ales evidentă în tractatul postum „de fato, libero arbitrio, praedestinatione et providentia dei“, apărut după moartea lui Pomponazzi, în 1525. O analiză mai amănunțită a acestui tractat, din care am utilizat deja, mai sus, câteva idei, ar fi anevoioasă, din pricina discuțiilor prea subtile și de un caracter teologic prea pronunțat, pe cari le cuprinde. Contradicția de căpetenie, pe cari o relevă Pomponazzi în doctrina oficială a bisericii, este, cea care există între liberul arbitru atribuit omului și providența divină. Dacă Dumnezeu „vede“ mai dinainte faptele oamenilor, atunci, aceste fapte sunt determinate mai dinainte și nu pot să nu se întâmple. Dar atunci oamenii nu pot să nu le facă, și prin urmare liberul arbitru nu există. Spre a ocoli această contradicție, teologii susțin, că Dumnezeu „cunoaște“ mai dinainte faptele omenești, dar nu le „voește“—așa încât oamenii rămân liberi să le facă sau nu. Aceasta însemnează însă, zice Pomponazzi, că Dumnezeu este și nu este, în acelaș timp, cauza faptelor omenești. Este cauza lor, întrucât le cunoaște mai dinainte, cunoștința lui Dumnezeu fiind creatoare, cugetările lui fiind acte de voință și acestea fiind deadreptul acțiunii. Și nu este cauza lor, întrucât nu le „voește“,—ceea ce însemnează că voința omenească e o cauză independentă de voința divină, că adică se petrec în univers fapte, a căroră cauză nu e Dumnezeu. Prin urmare, conchide Pomponazzi ironic, vom zice, spre a ne conforma învățăturilor sfintei scripturi, că Dum-



nezeu este cauza faptelor omenești și totuși „într'un oarecare înțeles“ nu este cauza lor<sup>1)</sup>.

Privită dintr'un alt punct de vedere, dogma providenței divine atrage după sine, în mod fatal, dogma predestinației. Dacă Dumnezeu vede mai dinainte faptele fiecărui om, atunci, aceste fapte, fiind hotărâte mai dinainte, nu pot să nu se întâmple, și prin urmare, viața fiecăruia, cu toate părțile ei bune și cu toate părțile ei rele, e predeterminată. În fața acestei dogme, toate eforturile oamenilor de a-și schimba viața, când nu sunt mulțumiți de ea, sunt zadarnice. Dorința sinceră a celui rău de a se face bun, a celui vițios de a cultivă virtutea, a celui nedrept de a se întoarce la dreptate, e o iluzie deșartă. Fiecare e condamnat, de dogma predestinării, să rămână veșnic, ceea ce a fost menit să fie dela început.

O asemenea dogmă însă e o monstruositate, capabilă să ducă pe oameni la disperare. Dacă suntem condamnați mai dinainte la rău,—căci cine poate avea îndrăsneala să creadă că a fost „ales“ de Dumnezeu și destinat la bine? — și dacă nimic nu ne poate scăpa de această condamnare, atunci, la ce mai slujește înfrânarea morală, cu toate chinurile ei? Să ne bucurăm cel puțin de viața această pământescă, să ne lăsăm în voia pornirilor firești ale corpului, să dăm drumul tuturor patimilor ce clocotesc într'insul. Cu alte cuvinte, dogma predestinării, dacă ar fi luată în serios ar împinge pe oameni, prin disperare, pe calea vițiului și a crimei<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> „Ideo, salva veritate et me subjiciendo in hoc et in caeteris Romanæ Ecclesiae, dicam quod Deus et talium actuum est causa et talium actuum quoquomodo non est causa“. (*De fato*, lib. III, cap. XII).

<sup>2)</sup> „Certe istud est ponere homines in extremam disperationem et provocare omnes homines ad vitia et flagitia“ (*De fato*, lib. V, cap. VI).

Din fericire, nimeni n' o crede cu adevărat și nici biserica n' o pune tocmai în evidență. Căci altfel, n' ar mai putea propovădui păcătoșilor îndreptarea, pocăința și faptele bune.

Pentru noi filosofi, zice Pomponazzi cu obicinuita lui ironie, care judecăm lucrurile după legile și cu luminile slabei noastre rațiuni naturale, dogma predestinării nu poate avea decât un înțeles natural. Este vădit, că, nu orice om poate deveni orice, că vieța fiecăruia este, într' o oarecare măsură, predestinată. E predeterminată însă, nu de vre-o putere supranaturală, ci de calitățile și defectele, trupești și sufletești, cu cari se naște orice om. Căci aceste calități și defecte hotărăsc într' o mare măsură, deși nu în mod absolut, desfășurarea vieții fiecăruia. Iar îndreptarea, care este posibilă, nu poate să stea decât în modificarea acestor calități și defecte, prin voința părinților față de copii, la început, și prin voința fiecăruia față de sine însuși, mai târziu.

Că această idee, pe care Pomponazzi o dă cu o modestie prefăcută, ca o simplă „părere“ a „slabei“ rațiuni naturale, este, pentru el, superioară dogmei bisericesti a predestinării, ne-o arată destul de limpede comparația, pe care o face el însuși; în altă parte, între întemeietorii religiunilor și filosofi. Cei dintâi pot fi numiți „fii“ sau „țrimiși“ ai lui Dumnezeu, cei din urmă sunt zei adevărați, sunt „singurii zei pământești“, și diferă tot atât de mult de ceilalți oameni, cât diferă oamenii adevărați de cei zugrăviți <sup>1)</sup>. Căci filosofii nu trăesc după normele obici-

<sup>1)</sup> „Quae omnia, quemquam a profano vulgo non percipiuntur, ab istis tamen philosophis, qui soli sunt dii terrestres et tantum distant a caeteris, cujuscumque ordinis sicut conditionis sint, sicut homines veri ab hominibus pictis, sunt concessa ac demonstrata“. (De incantationibus, cap. IV).

nuite ale vieții. „Filosoful este un Prometeu, care, căutând să descopere secretele naturii, e frământat de griji și de gânduri ce nu-i dau răgaz niciodată; el nu cunoaște foamea, nici setea, nici somnul; obiect de batjocură pentru toți, el trece drept un nebun și un nelegiuit, persecutat de inchizitori și luat în răs de mulțime“ <sup>1)</sup>. Filosoful împartășește astfel soarta zeului necunoscut, care, când se coboară pe pământ, e isgonit cu pietre de proprii săi credincioși, și, în nemărginita sa bunătate se întoarce în regiunile senine din care a purces, zicând: printre ai mei m'am pogorit și ai mei nu m'au cunoscut.

Dar dovada cea mai incisivă de independență de cugetare ne-o dă Pomponazzi într'un pasaj din tratatul său „de immortalitate“, în care vorbește de religiuni cu o libertate cu totul neașteptată. Unul din argumentele scolastice în favoarea nemuririi sufletului eră, că de vreme ce toate religiunile au deopotrivă această dogmă, lumea întreagă ar fi înșelată, dacă sufletul n'ar fi nemuritor. Pomponazzi răspunde, că religiunile trebuie neapărat să înșele pe oameni. Căci sunt trei religiuni diferite, a lui Moise, a lui Cristos, și a lui Mahomet, cari își au toate credincioșii lor convinși. Ele nu pot fi însă toate adevărate, de vreme ce se contrazic în punctele lor esențiale. Așa în cât, sau sunt toate false, și atunci toată lumea e înșelată, sau sunt false două cel puțin dintr'insele, și atunci e înșelată majoritatea oamenilor. Iar acordul religiunilor cu privire la nemurirea sufletului se explică prin faptul, pe care l-am relevat mai sus, că scopul acestei dogme e mai mult politic. Căci întemeietorii religiunilor, sau, cum zice Pomponazzi, legislatorii, au fost un fel de medici ai

<sup>1)</sup> *De fato*, lib III, cap. VII.

sufletelor, și observând, că unii oameni nu pot fi abătuți de pe calea răului de pedepsele pământești, cărora li se pot sustrage, și de recompensele pământești, cari sunt nesigure, au inventat, ca scut suprem al binelui, dogma nemuririi sufletului. Grație acestei dogme, li s'a inculcat oamenilor credința, că vor avea să dea seamă de faptele lor în viața viitoare, dinaintea unui judecător, pe care nimeni nu-l poate înșela și a cărui strașnicie nimic n'o poate îmblânzi.

## VI.

Am zis, că libertatea, cu care vorbește Pomponazzi în aceste rânduri de religii, e cu totul neașteptată. Trebuie să adăugăm, că e neașteptată numai întru cât afirmările relevate sunt scrise și înscălite de un om cu o înaltă situație oficială. Altfel părerile de această natură nu erau tocmai streine timpului său. Unii din adversarii lui Pomponazzi au văzut în afirmările, de cari e vorba, influența celebrei cărți, atribuite lui Averroes despre cei „trei impostori“. În această carte, filosoful arab ar fi zis, că sunt pe lume trei religii: creștinismul, iudaismul și islamismul, dintre cari cea dintâiu e imposibilă, cea de-a doua e copilărească, iar cea de-a treia e... o porcărie. Ca atari, aceste trei religii au fost întemeiate de trei impostori: Cristos, Moise și Mahomet, cari au înșelat lumea întreagă cu ideile lor. Cum n'ar fi bunăoară, înșelător creștinismul, când ne gândim, că una din dogmele lui fundamentale este aceea a Eucharistiei, după care credincioșii, în timpul sfinteii cuminecături, mănâncă trupul și beau sângele lui Cristos? Se povestește, că Averroes ar fi intrat odată într'o biserică creștină, din Spania, ar fi asistat la sfânta cu-

minecătura, și, când i s'a explicat înțelesul acestei ceremonii, s'a grăbit să iasă, zicând: nu există sectă mai sininită decât aceea a creștinilor, cari își mănâncă dumnezeul.

Cu toate acestea, cartea „de tribus baratoribus“, care a făcut atâta sgomot în timp de aproape trei veacuri și despre care scriitorii creștini vorbeau uneori cu atâtea amănunte, n'a existat niciodată<sup>1)</sup> Ea a fost o legendă, în care s'a condensat incredulitatea, ce începuse să se întindă, după expedițiile cruciaților, ca un efect al comparării creștinismului cu islamismul, și mai târziu, cu mosaismul. În primele veacuri ale evului mediu, credința în adevărul creștinismului era absolută. Singura religie ce se mai cunoștea pe atunci, în afară de păgânismul antic, ce nu mai trăia decât ca o amintire foarte ștearsă în mintea oamenilor culți, era iudaismul. Această confesiune însă, nu era considerată nici măcar ca o heresie care să merite să fie discutată și respinsă, ci ca o rătăcire perversă, necurată, desgustătoare, pe care nici un creștin nu trebuia s'o atingă, ne cum s'o studieze mai de aproape. Creștinismul stăpânea astfel singur conștiința credincioșilor și nici o îndoială nu venea să-i micșoreze puterea. Mai târziu însă, în timpul cruciatelor, creștinii au făcut cunoștință cu lumea musulmană și au constatat cu mirare, că, din punct de vedere intelectual și moral, această lume, de și streină de credința cea adevărată, nu era nici de cum mai pe jos, ba chiar uneori era cu mult mai presus, de lumea creștină. Așa bunăoară, cronicarul creștin, care continuă pe Guillaume de

---

<sup>1)</sup> Aceasta e, cel puțin, părerea lui Renan, care, ca filolog, își făcuse o specialitate din studiul textelor originale ale filosofiei arabe. Ediția cunoscută a lui Weller, din Heilbronn, e reproducerea unui text apocrif, a cărui origine a dat naștere la mari controverse filologice.

Tyr în povestirea cruciatelor, nu-și poate ascunde admirația pentru Saladin, șeful necredincioșilor, pentru înțelepciunea, bunătatea, cinstea și cavalerismul lui, și-i dă mai totdeauna dreptate, împotriva căpeteniilor creștine ale cetelor de aventurieri, cari porniseră să cucerească locurile sfinte. O religie, care dădea rezultate morale așa de frumoase, nu le mai părea, acum, creștinilor o rătăcire perversă și nevrednică de a fi luată în seamă. Islamismul începe dar să fie studiat, și Pierre le Vénérable, Robert de Rétines, Ricoldo de Monte Croce, publică cercetări asupra Coranului, cari prețuesc cu cumpătare monoteismul sever al profetului.

Odată intrat pe această cale, spiritul cercetător al occidentului creștin merge și mai departe și începe să se ocupe și de mosaism. Raymond Martini publică un studiu intitulat „Capistrum judaeorum“, iar Ricoldo de Monte Croce, călătorul florentin pomenit mai sus, publică o scriere intitulată „de variis religionibus“. Ce e drept aceste lucrări combăteau mosaismul, dar îl puneau alături cu celelalte religii: vechiul dispreț pentru această confesiune dispăruse și dogmele ei erau discutate, cu destulă serioșitate și cu o relativă bună credință.

Orizontul sufletesc al lumii creștine se lărgește astfel pe nesimțite. Fanaticii de altădată încep să înțeleagă, că „cele trei religii“ au, ca confesiuni monoteiste, un fond comun ce nu se poate tăgădui, și deci, dacă e adevărată una dintr'însele, adică creștinismul, atunci trebuie să fie adevărate, în parte cel puțin, și celelalte două, adică islamismul și mosaismul. Iar conclusia firească ce rezultă de aci eră, că de vreme ce între aceste confesiuni există totuși deosebiri mari, cu tot fondul lor comun, ele nu pot să

fie toate absolut adevărate, ci trebuie să fie, toate, relativ false.

Această idee, a falsității relative a religiunilor, și-a făcut drumul încetul cu încetul, și a dus pe unii oameni mai culți la un scepticism ceva mai adânc, în materie de credință, scepticism ce se găsește deopotrivă, din veacul al XIII-lea înainte, la musulmani și la creștini, deși e exprimat cu mai multă libertate la cei din dintâi. Abulola, unul din cugetătorii arabi, zicea: „creștinii rătăcesc încoace și încolo pe calea lor, iar musulmanii și-au pierdut cu totul calea; evreii nu mai sunt decât niște mumii, iar magii persani niște visători“. Și în altă parte adaugă: „Cristos a venit și a înlăturat legea lui Moise; Mahomet a venit la rândul său și a introdus cele cinci rugăciuni pe zi; spune-mi însă, cetitorule, de când trăești într'una sau într'alta din aceste legi, te bucuri oare mai mult sau mai puțin de soare și de lună?“<sup>1)</sup> Misticii arabi, așa numiții «sufi», profesau aceiași indiferență pentru cultul extern, care deosebește confesiunile unele de altele. Când am isbitit, ziceau ei, să ne ridicăm deasupra deosebirii dintre subiect și obiect, ca să contemplăm, în toată puritatea ei, esența principiului creator al lumii, când nu mai există *eu* și *tu*, ce mai importă Kaaba musulmanului, sau sinagoga evreului, sau mănăstirea creștinului?<sup>2)</sup>

Aceste idei, care, în urma contactului prelungit cu arabii, în Spania, în sudul Italiei și în sudul Franței, circulau printre creștini, din veacul al XIII-lea înainte, erau atribuite de ei, din cauza originii lor musulmane, lui Averroes, care le eră mai cunoscut decât

<sup>1)</sup> D'Herbelot, *Bibl. Orient.*, art. *Aboulola*. Cf. *Renan*, op. cit. p. 293.

<sup>2)</sup> *Renan*, op. cit. p. 293.

toți ceilalți cugetători arabi. Acest filosof a ajuns astfel să fie considerat ca un reprezentat al indiferenței religioase, al incredulității, și toate ideile „neglegiuite“ ce ieșeau la iveală, în lumea creștină, trebuiau să poarte numele lui. Așa a fost și legenda celor trei impostori, legendă, ce pare a fi luat naștere la curtea lui Frederic al II-lea din Neapole, și a cărei influență au văzut-o unii istorici în cuvintele lui Pomponazzi, că „religiunile trebuie neapărat să înșele pe oameni“.

În resumat, Pomponazzi este, în toate privințele un cugetător independent. Independent, nu atât prin ideile pe cari le formulează, cât prin spiritul critic de care e însuflețit. Cultura timpului său și, poate, mijloacele sale intelectuale nu i-au permis să se folosească mai bine de acest spirit critic și să ajungă la concepții de o originalitate mai intensivă. Dar independența cugetării sale îi asigură un loc deosebit în mișcarea filosofică dela începutul Renașterii, ca întemeietor al peripatetismului liberal, adică al direcției care, adoptând în linii generale sistemul lui Aristoteles, nu se crede obligată să se țină orbește de litera cărților lui.

## VII.

Asupra acestei denumiri, însă, trebuie să ne oprim un moment, spre a o lămurii și îndreptați. Unii din contemporanii lui Pomponazzi, și, după ei, unii istorici ai filosofiei, l'au considerat ca introducător al „alexandristului“ la universitatea din Padua, iar discuțiile lui cu Achillini și ceilalți, sunt cunoscute, de regulă, sub numele de „luptele dintre averroști și alexandriști“. Aceste denumiri, deși nu sunt absolut greșite, sunt totuși prea puțin precise, și ar putea



rătăci pe cei ce le-ar lua „ad litteram“. Prin alexandristism se înțelegea, pe la sfârșitul evului mediu, atitudinea filosofică a acelor, cari interpretau pe Aristoteles cu ajutorul comentariilor lui Alexandros din Aphrodisias, — precum prin averroism se înțelegea inclinarea altora de a-și tâlmăci filosofia stăgiritului, cu ajutorul comentariilor lui Averroes. Alexandros din Aphrodisias trăise pe la sfârșitul veacului al doilea, după Cristos, și începutul celui următor, la Atena, unde profesase peripatetismul cu o rigurozitate de interpretare ce făcuse să i se dea numele de Aristoteles al II-lea. Comentariile sale au rămas celebre în școlile filosofice din Atena, și au fost citite și utilizate nu numai de adepții, ci și de adversarii peripatetismului.

Influența acestor comentarii asupra lui Pomponazzi se reduce la foarte puțin lucru. Când afirmă în cartea sa „de immortalitate“ că sufletul nu poate exista independent de corp, și că aceasta e și părerea lui Aristoteles, Pomponazzi, spre a da mai multă temeinicie acestei afirmări, face apel și la comentariile lui Alexandros din Aphrodisias. Acest interpret, adaogă el, merită mai multă încredere decât Averroes, fiindcă se întemeie pe textele originale nu pe traduceri ca comentatorul arab, și fiindcă trăia în locul chiar unde profesase, și respiră atmosfera chiar pe care o respirase marele filosof antic. De o legătură susținută și sistematică, însă, între ideile lui Pomponazzi și acelea ale lui Alexandros din Aphrodisias, nu poate fi vorba.

Că, de altfel, clasificarea celor ce au luat parte la discuțiile asupra nemuririi sufletului, dela Padua și Bologna, în averroști și Alexandriști, e artificială, ne-o poate arăta faptul, că, pe deoparte, Pomponazzi era considerat de unii contemporani ca averroist,

iar pe de alta, adversarii săi nu erau totdeauna, sau nu erau propriu vorbind, averroïști. Așă bunăoară, Vanini, ca să caracterizeze pe Pomponazzi în al său „*Amphiteatrum aeternæ providentiæ*“ il numeă „philosophus accutissimus, in cujus corpus animum Averrois commigrasse Pythagoras judicasset“ <sup>1)</sup>. În schimb, Achillini, primul adversar al lui Pomponazzi, susțineă, e drept, că teoria unității intelectului și a existenței lui separate, așă cum o profesă Averroes, eră mai conformă cu vederile lui Aristoteles, decât interpretarea lui Alexandros din Aphrodisias și a lui Pomponazzi,—dar nu împărtășiă el însuși această teorie, ci o respingeă în numele bisericii. Achillini avea astfel aerul că discută mai mult o problemă de istoria filosofiei, în care părerea lui personală nu eră angajată. Iar Nifo, al doilea din adversarii de căpetenie ai lui Pomponazzi, nu mai eră averroïst când a început lupta cu el, și îl combătea cu argumentele lui Platon, ale sfântului Thoma d'Aquino și ale catolicismului ortodox.

Am admis dar, ca mai potrivită, pentru direcția inaugurată de Pomponazzi, denumirea de „peripatetism liberal“. Această denumire, cel puțin, nu poate provoca confuziuni ca acelea, la cari poate duce clasificarea discutată.

Ca continuatori ai peripatetismului liberal, trebuie să menționăm mai întâiu pe urmașii direcți ai lui Pomponazzi, Gasparo Contarini, Simon Porta și Julius Cæsar Scaliger. Printrere prezentanții mai târzii ai acestei direcții, trebuie să amintim pe Jacopo Zabarella și Andrea Cesalpini, cari încearcă o apropiere a peripatetismului de platonism. O încercare analoagă se face din partea Academiei din Florența

<sup>1)</sup> *Amphiteatrum...*, Exerc. VI.

de către Picco della Mirandola, asupra căruia vom reveni mai jos, când vom studia mișcarea științifică a timpului și legăturile ei cu neoplatonismul.

Ultimul reprezentant însemnat al direcției inaugurate de Pomponazzi la Padua, a fost Cesare Cremonini, celebrul adversar al lui Galilei. Cu el, peripatetismul liberal și-a aruncat ultimele raze asupra universității, pe care o ilustrase atât imp, spre a se stinge apoi, pentru totdeauna, în lupta aprigă cu știință născândă. Această luptă, care a rămas memorabilă nu numai în istoria filosofiei, ci și în aceea a științei, merită s'o cercetăm în deosebi.

---

## ȘCOALA DIN PADUA

## CREMONINI ȘI GALILEI

---

Marea dramă, ce se joacă atât de adesea în istoria culturii omenești, cu peripeții mai puțin sgu-  
duitoare, dar cu urmări mai adânci decât acelea ale  
conflictelor vieții practice, e lupta seculară dintre idei  
și fapte. Ideile sunt de regulă explicări pripite ale  
lucrurilor, explicări ce nu isvorăsc din experiență  
sau trec peste marginile ei, și a căror menire e să  
se lovească toate, mai curând sau mai târziu, de  
stânca aspră a realității nesocotite. Un fapt de ni-  
mic e în stare atunci, să răstoarne cele mai trufașe  
teorii. Când ciocnirile de acest fel rămân izolate,  
mărginite într-o parte numai a vieții sufletești, efec-  
tele lor nu iau proporții istorice. De regulă însă,  
ideile se leagă strâns unele cu altele, spre a se în-  
tări reciproc, și formează sisteme, ce se înrădăci-  
nează adânc în mintea și inima oamenilor. Când a-  
semenea sisteme, întinse și puternice, intră în con-  
flict cu realitatea, ciocnirea se produce pe întregul  
front al vieții sufletești, și urmările ei sunt incalu-  
labile. O asemenea ciocnire s'a produs în timpul  
renașterii, între vechea concepție, filosofico-teologică,  
a universului, și faptele nouă, descoperite de știin-

țele născânde, — în deosebi de fizică, mecanică și astronomie. Un act al acestei drame culturale, cel mai interesant poate, deși nu cel mai însemnat, s'a desfășurat la Padua și a avut ca protagoniști pe Cremonini, cel din urmă reprezentat al peripatetismului liberal, și pe Galilei, marele inovator pe terenul științelor pozitive, dela începutul timpurilor moderne.

## I.

Cesare Cremonini s'a născut în 1550, după unii în 1552, la Cento, vechiul Centi Castrum, din ducatul de Ferrara. Printre membrii mai însemnați ai familiei sale, unii biografi pomenesc de un pictor „celebru“, deși necunoscut în istoria artelor. Studiile și le-a făcut la Universitatea din Ferrara, la care a profesat apoi medicina și filosofia, timp de 17 ani. În 1590, în sfârșit, a fost chemat la Padua, spre a ocupa „a doua catedră“ de filosofie, aceea a lui Francesco Piccolomini, care fusese înaintat la „cea dintâiu“, rămasă vacantă prin moartea lui Giacompo Zabarella.

Reluând tradițiile predecesorilor săi, Cremonini a isbutit să dea în scurtă vreme peripatetismului, a cărui influență scăzuse intrucâtva în ultimele decenii, o vigoare și o strălucire, pe cari nu le avusese nici chiar în timpurile eroice ale luptelor lui Pomponazzi cu Achillini și Nifo. Cursurile sale erau ascultate cu un entusiasm nemărginit de nenumărați studenți, <sup>1)</sup> și fiindcă Universitatea din Padua eră frecventată pe atunci de foarte mulți străini, numele

---

<sup>1)</sup> În anul morții sale, după 40 de ani de profesorat, și cu toate atacurile din Galilei, cari îi micșoraseră mult prestigiul, Cremonini avea încă „patru sute“ de ascultători.

filosofului trecuse peste hotarele Italiei și eră cunoscut și cinstit în mai toate țările europene. Unii învățați străini, ca Joest Lipps, de care vom vorbi mai jos, și până și unii oameni politici, pe cari filosofia nu-i putea interesa prea mult, precum eră cardinalul de Richelieu, își procurau, cu jertfe bănești mai mult sau mai puțin însemnate, reproduceri manuscrise ale prelegerilor sale. Iar unul din biografii săi, care îi fusese și elev, susținea că unii suverani străini îi scriau pentru a-i cere sfaturi, și, drept recunoștință, îi păstrau portretul în palatele lor, așezat la locul de onoare <sup>1)</sup>).

Mândri că aveau la universitatea lor o asemenea celebritate europeană, membrii senatului din Veneția îi făcuse lui Cremonini o situație materială excepțională, <sup>2)</sup> și nu lipseau să-i aducă laude, în tonul iperbolic al timpului, cu orice prilej. „Podoaba și cinstea Universității din Padua“ — erau cuvintele ce însoțeau de regulă numele filosofului, în actele oficiale ale republicii, în care eră menționat. Mai multe orașe, Cremona, Cento și Padua, își disputau onoarea de a-i fi dat naștere, iar elogiile pe cari i le aduceau elevii și admiratorii săi, în împrejurările sărbătorești, luau proporțiile unei adevărate idolatrii.

<sup>1)</sup> Imperialis, Musaeum historicum et physicum (Ven. 1640), p. 173.

<sup>2)</sup> Retribuția lui Cremonini, ca profesor, eră de 2.000 „fiorini d'oro“, pe an. Un „fiorino d'oro“ valoră, aproximativ, în moneda noastră de astăzi, 25 de lei. Cremonini primea cu alte cuvinte vre-o 50.000 de lei pe an, o sumă foarte mare pentru acele vremuri, ceea ce îi permitea să locuiască la Padua într'un palat, să aibă un majordom și lachei în livree, cai și trăsurile . . . , etc. Retribuțiile celorlalți profesori erau foarte variabile, și se întindeau dela 200 până la 500 „fiorini d'oro“, pe an. Retribuțiile ce treceau peste această sumă erau rare. Galilei bunăoară, primea 1.000 „fiorini“, pe jumătate cât Cremonini. Nu trebuie să uităm însă, că viața eră pe atunci cu mult mai efteină, așa încât, aceste sume valorau mai mult decât ar valoră astăzi.

Cu toate acestea, Cremonini n'a fost un cugetător original, în înțelesul modern al cuvântului. Cel din urmă din biografia sa nu se sfiește să zică chiar, că a fost un om mediocru. E drept însă, că se grăbește să adauge: „Am zis că a fost un om mediocru și mă căesc. E poate tot atâta putere în activitatea măsurată și stăpână pe sine a unui spirit ce-și mărginește cu voință orizontul, ca și în salturile violente ale unei închipuiri desordonate. Luat în el însuși, sistemul căruia Cremonini i-a dat ultima formă, e superior palingenesiilor fantesiste ale contemporanilor săi. E fără îndoială ceva seducător în acele încercări de revoluție intelectuală, născute din disprețul tradiției și din tendința neînfrănată către mai bine; dar nu trebuie să ne înșelăm asupra valorii lor. E mai ușor să răstoarne cineva tot, fără să ia în seamă nimic, decât să îndrepteze cu îndemănare ceea ce este, ținând socoteală de condițiile adevărului și dreptății. Adeseaori, aceia, pe cari îi numim oameni distinși ar fi putut să devină oameni celebri, dacă n'ar fi disprețuit succesul ușor, ce e de regulă răsplata manifestărilor sgomotoase ale unei originalități fără măsură. Reserva și îndoelile își au și ele farmecul lor subtil, și e poate o probă de delicateță, să știm prețului o mediocritate aparentă, sub care se ascunde o superioritate discretă“<sup>1)</sup>).

Și în adevăr, rolul istoric al lui Cremonini a fost din cele mai ingrate. După lungul șir de discuții și polemice, cari umpluseră cu sgomotul lor tot veacul al XVI-lea și care abătuseră atenția lumii filosofice când asupra unei probleme, când asupra alteia, peripatetismul liberal simțea parcă nevoia să se con-

---

<sup>1)</sup> *Mabilleau*. Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie. Cesare Cremonini. Paris, 1881. Préface.

centreze și să se rezume, într'o formă definitivă. Această formă i-a dat-o Cremonini. Și dacă contemporanii săi nu vedeau destul de limpede înțelesul acestei ediții „ne varietur“ a doctrinei filosofice pe care o reprezintă, noi, cei de astăzi, cari cunoaștem cursul ulterior al cugetării timpului, putem zice că, cu Cremonini, peripatetismul liberal și-a scris testamentul.

Iar acest testament, odată scris, a mai trebuit să fie și apărut în contra atacurilor, la cari îl expuneau împrejurările istorice. Violenta reacțiune clericală, care începuse în Italia, ca o urmare a marilor lupte religioase din Germania, schimbase considerabil caracterul luptei seculare a religiei în contra liberei cugetări filosofice. Biserica nu se mai mărginează acum să condamne doctrinele ce nu-i conveneau și să pedepsească pe autorii lor, ci caută să împiedice răspândirea oricărei idei suspecte, luând în stăpânire învățământul public, cu ajutorul ordinului special al iesuiților. Cu acest ordin, Cremonini a fost silit să ducă o luptă grea. Pe de altă parte, mișcarea științifică, pe care o reprezintă, la Padua chiar, Galilei, contrazicea, prin descoperirile ei, unele din punctele fundamentale ale peripatetismului liberal. Atacat astfel din două părți, Cremonini a trebuit în cele din urmă, să-și plece capul dinaintea fatalității istorice. Dar luptele pe cari le-a dus sunt totuși din cele mai interesante și merită să ne oprim un moment asupra lor.

## II

În urma întinderii și întăririi protestantismului în Europa centrală, catolicismul a început să lupte cu energie, ca să-și păstreze stăpânirea asupra spiritelor. Printre mijloacele sale de luptă, unul din cele



mai însemnate a fost acapararea învățământului public. Această sarcină și-au luat-o în deosebi iesuiții, cari s'au grăbit să întemeieze școli elementare mai întâiu, apoi faimoasele lor colegii, și și-au îndreptat în sfârșit eforturile asupra universităților. Societatea lor fusese întemeiată în 1540,—și în 1549 îi găsim deja instalați la universitatea din Ingolstadt, de unde gonesc, prin neconținute intrigi, pe toți profesorii ce nu le erau favorabili. În anii următori pătrund la universitățile din Viena, Praga, Salamanca, Stockholm. În Franța le merge ceva mai greu. În două rânduri parlamentul refuză să înregistreze autorizația lui Henric al II-lea, care le da dreptul să deschidă școli în regat. În 1562 însă, încep să întemeieze, și în Franța, colegii, cu toate protestările universităților, cari refuzau să acorde titluri academice studenților ce urmaseră cursurile iesuiților.

În Italia, în statele ce se găseau sub influența politicei papale, instalarea noului ordin religios a fost, se înțelege, foarte ușoară. Mai anevoioasă a fost pe teritoriul republicii venețiene, care și-a păstrat totdeauna, cu multă grijă, independența față de sfântul scaun. Universitatea din Padua a atras de timpuriu atenția iezuiților, pe deoparte prin libertatea de cugetare de care se bucură și care putea deveni primejdioasă pentru Biserica, iar pe de alta prin vastul câmp de acțiune, pe care li-l oferea. În adevăr, pe la jumătatea veacului al XVI-lea, această universitate, vestită în toată Europa prin întinderea și adâncimea învățământului său, număra până la zece mii de studenți, de toate naționalitățile.

Nu se știe precis, când s'au stabilit iezuiții la Padua. Se pare, că întemeiaseră, o școală elementară încă din 1542. Pe nesimțite, acțiunea lor s'a întins tot mai mult, până când autoritățile universitare au

fost alarmate de faptul, că toate școlile elementare, în cari se pregăteau studenții pentru cursurile universității, rămăseseră goale, din pricina concurenței școlilor similare ale iezuiților. Ingrijirea a crescut și mai mult, când iezuiții au organizat cursuri universitare, după programele și orariile oficiale ale universității, împrumutând până și formulele publicațiilor și ceremoniilor ei. Ceeace atrăgea mai ales pe studenți la aceste cursuri, eră faptul, că șireții călugări „dictau“ prelegerile lor, așa în cât frecventarea nu eră obligatorie. Studenții bogați mai ales, trimiteau adesea pe alții să ia note, sau copii, în locul lor. Și fiindcă iezuiții obținuseră încă din 1546 dela papa Paul al III-lea autorizația, întărită și de Iuliu al III-lea în 1550, de a acorda titluri academice, nimic nu le mai stă în cale, în tendința lor de acaparare a învățământului superior. Spre a-și apăra dar universitatea, republica venețiană a luat printr'un decret al Senatului din 1571 hotărîrea, să nu recunoască pe teritoriul ei decât diplomele eliberate de profesorii statului.

Cu toate acestea, iesuiții se întindeau și se întăreau din ce în ce mai mult. Cursurile lor atrăgeau din ce în ce mai mulți studenți, mai ales dintre străinii, în mare număr la Padua, cari n'aveau să se folosească de diplomele lor decât în afară de granițele venețiene. Din această cauză, în 1591, Cesare Cremonini a convocat o adunare a tuturor profesorilor universității, spre a se sfătui asupra măsurilor de luat. Adunarea a luat hotărîrea să intervină pe lângă guvernul republicei, ca să închidă școlile iesuiților, și a delegat în acest scop pe Cremonini, împreună cu mai mulți alți profesori, să se ducă la Veneția și să facă demersurile cuvenite. În această calitate, Cremonini a ținut dinaintea „Signoriei“ ve-

nețiene <sup>1)</sup> un discurs care a avut un răsunset extraordinar și s'a răspândit în mii de copii, manuscrise și tipărite, nu numai în Italia ci și în streinătate.

Printre capetele de acuzație formulate de Cremonini în acest discurs, se găsește unul care stă în legătură cu istoria peripatetismului la Padua. Filosoful se plângea în deosebi, că iezuiții își luau materia prelegerilor din cărțile teologilor moderni, și nu din operele lui Aristoteles, precum cereau statutele universității. Se înțelege dar ușor disprețul, pe care îl semănau iezuiții, în generații întregi de studenți, pentru ideile cugetătorului antic, la Padua chiar, în cetatea cea mai veche și mai puternică a peripatetismului.

Rezultatul demersurilor lui Cremonini a fost, că guvernul republicei a închis școalele iezuiților. Câțiva ani mai târziu, li s'a îngăduit să le redeschidă, dar numai pe cele elementare. Certurile neconținute însă, pe cari le pricinuiă șederea lor la Padua, au făcut, ca senatul să-i expulzeze cu totul, în 1606, de pe teritoriul venețian. Atunci a început lupta lor în contra lui Cremonini, care le fusese totdeauna dușmanul cel mai neîmpăcat. De repetate ori inchiziția a cerut socoteală filosofului pentru ideile sale. Odată chiar, în 1611, sfântul oficiu a început un proces în regulă în contra lui Cremonini. Acest proces s'a mărginit, din fericire, la o anchetă și la o amenințare, pe de o parte fiindcă inchizitorilor le lipsea sprijinul „brațului secular“ adică al guvernului venețian, iar pe de alta fiindcă atenția lor eră mai cu putere atrasă, la Padua chiar, de un alt învățat, ale

---

<sup>1)</sup> „Signoria“ se compunea în ședință plenară, din toțimagistrații superiori ai republicei: consiliul celor zece, procuratorii, reformatorii etc. sub prezidenția dogelui.

cărui idei erau cu mult mai primejdioase pentru biserică, și care eră Galilei.

Acest învățat însă, ale cărui idei le vom studia, propriu vorbind, mai departe, când vom cerceta mișcarea științifică a renașterii, nu eră numai un adversar al catolicismului, ci și un adversar al peripatetismului, — și ca atare trebuie să-i menționăm activitatea în acest capitol, ca fiind una din cauzele de căpetenie cari au contribuit la decadența școlii din Padua.

### III

Pe vremea lui Pomponazzi, problema care pasionă lumea filosofică eră aceea a nemuririi sufletului. Pe vremea lui Cremonini iese pe planul întâiu problema structurii universului, pe care o puseseră la ordinea zilei noile teorii astrohomice, și în deosebi, în Italia, cercetările lui Galilei. Partea cea mai discutată din filosofia lui Aristoteles eră acum cea cosmologică. Asupra acestei părți Cremonini publicase o serie de tractate, dintre cari cel mai important eră intitulat „Disputatio de coelo“ și apăruse la Veneția în 1613. În urma observațiilor inchiziției, care îi cereă să-și modifice părerile exprimate în acest tractat, Cremonini a publicat un mic studiu intitulat „Apologia dictorum Aristotelis de via lactea et facie in orbe Lunae“. În sfârșit, un al treilea studiu, apărut în 1616, e intitulat „Apologia dictorum Aristotelis de quinta coeli substantia“.

Pentru peripatetici, universul nu eră un tot omogen, alcătuit din aceleași elemente materiale și supus acelorași legi fisico-mecanice, ca pentru oamenii de știință de astăzi. Ei admiteau vechea deosebire pe care o făceau toate religiunile și mai toate sis-

temele filosofice ale antichității, între lumea „de sus“ și „cea de jos“, adică între cer și pământ, cari erau considerate ca alcătuind înlăuntrul universului două lumi cu totul deosebite, atât prin natura, cât și prin legile lor. Pământul eră lumea nedesăvârșirii și nestatorniciei, a schimbării și „stricăciunii“. Cerul eră, dimpotrivă, lumea formelor perfecte și eterne, invariabile și incoruptibile. Pentru mintea simplă a omului primitiv și pentru ochiul său slab, lipsit de ajutorul instrumentelor științei moderne, această deosebire eră foarte firească. În jurul său el vedea totul schimbându-se, valurile mării și stâncile țărmlui, munții și pădurile, râurile și câmpiile, animalele și oamenii, orașele și monumentele, statele și instituțiile. Pe cer dimpotrivă, toate rămăneau pururea aceleași. Acelaș soare, aceeași lună, aceleași stele luminau vecinic, la aceleași ceasuri, și descriau pe bolta curată a firmamentului aceleași drumuri neschimbătoare. Față cu ordinea simplă și luminoasa armonie ce domneau în lumea cerească, neregula, contrastele și neprevăzutul ce stăpăneau întâmplările pământești, trebuiau să-i pară omului primitiv un haos obscur și irațional. Eră dar firesc, că cerul și pământul să i se înfățișeze ca două lumi deosebite și prin natura lor și prin legile ce le guvernează.

Această deosebire o admitea și Aristoteles în sistemul său cosmologic. „O tradiție venită din antichitate, zicea el, și transmisă posterității sub forma unei fabule, ne spune ca astrele sunt zei și că divinitatea învăluie întreaga natură. Tot restul e mitic. Dar dacă ne dăm osteneala să descoperim principiul acestei fabule, că adică „primele esențe“ sunt zei, trebuie să vedem într'insa o doctrină în adevăr divină<sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Aristoteles — *Metafisica* XII, VIII.

Această divinizare a astrelor, dacă facem abstracție de motivele ei metafisice, își are poate isvorul într-o observare de fapt, și anume în fenomenul retrogradării planetelor, care eră cunoscut de astronomii antichității, și care duceă în mod firesc la ideea independenței relative a acestor corpuri cerești. Universul e, își ziceă Aristoteles, un sistem de mișcări. Orice mișcare însă are o cauză, care este o putere motrice. Și fiindcă seria cauzelor motrice din univers nu poate să fie infinită, trebuie să admitem existența unui prim motor, care este Dumnezeu. Acest prim motor este el însuși imobil, fiindcă, prin definiție, nu mai există o altă putere motrice, superioară lui, care să-l pună în mișcare, precum și fiindcă n'are nevoie să se miște el însuși, ca să pună în mișcare lumea. Acțiunea sa asupra universului se poate asemăna cu aceea a unei opere de artă, care ne atrage și ne pune în mișcare, prin dorințele pe cari frumusețea ei le deșteaptă în sufletul nostru, pe când ea însăși rămâne nemișcată. Această acțiune însă n'o exercită primul motor în mod direct decât numai asupra părții superioare a universului, asupra „primului cer“, care este sfera stelelor fixe. Această sferă, animată de o mișcare perfectă, adică continuă și uniformă, își exercită la rândul ei acțiunea asupra restului lumii și se numește din această cauză „primul motor mobil“.

Dar această acțiune e numai relativă. Sferele planetare, pe lângă mișcarea generală „dela răsărit la apus“ datorită impulsiei primului motor mobil, mai au și o mișcare specială dela apus la răsărit. E fenomenul retrogradării, de care am pomenit adineauri. Aceste sfere au deci, fiecare, un motor special, relativ independent, care e un zeu. Acești zei planetari, prin mișcarea lor retrogradă, fac nu numai un

act de independență, ci și un act de ostilitate, față de Dumnezeu,— ceeace constituie începutul răului în univers<sup>1)</sup>, un început din fericire deabiă simțit, de vreme ce mișcările anarhice de cari vorbim sunt foarte reduse, și, în linii generale, rotațiile planetelor se conformă cu acelea ale celorlalte corpuri cerești. În fine, principiul „ierarhiei formelor“, care jucă un așa de mare rol în filosofia lui Aristoteles, sileă pe cugetătorul grec să admită, că după cum între primul motor imobil și motoarele secundare ale planetelor se interpune primul motor mobil, tot așa între Dumnezeu și zeii planetari se interpun zeii astrali, zeii stelelor fixe.

Odata stabilită natura divină a corpurilor cerești, eră firesc să se caute și o deosebire materială între ele și pământ. Căci corpurile cerești, deși sunt „forme superioare“ nu sunt totuși, după Aristoteles, forme pure, ci au și un substrat material. Formă pură, absolut imaterială, e numai Dumnezeu. Și această materie a corpurilor cerești e o „esență“ deosebită, un „element“ deosebit de cele ce alcătuiesc lumea pământescă. Empedocle redusese aceste elemente la patru: focul, aerul, apa și pământul. Astele sunt compuse din „eter“. Prin acest eter, Aristoteles nu înțelegeă tocmai un al cincilea element, ci un fel de materie primitivă, ce ar servi de substrat comun celorlalte elemente, în felul aceleia pe care Anaximandru o numeă *ἀπειρον*. Căci Aristoteles, confundând noțiunea fizică de „stare“ cu noțiunea chimică de „element“, credea, că cele patru „stihii“ ale lui Empedocle se pot transformă unele într’altele, de vreme ce corpurile solide, al căror tip este pământul, se pot preface în corpuri lichide, al căror

<sup>1)</sup> De unde, credința astrologilor, că oamenii ce se nășteau în timpul retrogradărilor planetare, erau meniți la rău.

tip este apa, iar acestea se pot preface în corpuri gazoase, al căror tip este aerul sau, sub o formă mai subtilă, focul. Ceeace însemnează, zicea filosoful grec, că cele patru elemente trebuie să aibă un substrat comun mai subtil decât ele, substrat care ar putea să fie eterul.

Comentatorii arabi însă au considerat eterul ca un al cincilea element, ca o „quintesență“. Cremonini admitea și el această interpretare, de unde și titlul uneia din lucrările sale: „de quinta coeli substantia“. Argumentul de căpetenie, pe care îl aducea Cremonini în sprijinul părerii sale, era deosebirea, pe care o indicase și Aristoteles, dar fără să-i dea o așa de mare dezvoltare, dintre mișcările corpurilor cerești și ale celor pământești. Cele dintâiu au o mișcare circulară, perfectă și continuă, cele din urmă o mișcare rectilinie, imperfectă și întreruptă. Această mișcare rectilinie este de două feluri: de jos în sus și de sus în jos. Una e mișcarea corpurilor ușoare, ca aerul și focul, alta e mișcarea corpurilor grele, ca apa și pământul. Corpurilor ușoare tind către sferele superioare, cele grele tind către centrul universului. Și fiindcă elementul cel mai greu cunoscut e pământul, trebuie să admitem, că pământul stă în centrul universului, nemișcat sau în repaus, pe când toate celelalte elemente se mișcă în jurul lui, împreună cu sferile cerești, cari se rotesc vecinic după legile lor proprii.

După cum dar focul, care se ridică în sus, nu poate fi de aceeași natură cu apa, care curge la vale, după cum, pentru aceleași motive, aerul nu poate fi de aceeași natură cu pământul, tot așa corpurile cerești, cari au o mișcare circulară și continuă, nu pot fi de aceeași natură cu cele terestre, cari au o mișcare rectilinie și întreruptă. Cerul e prin



urmare alcătuit dintr'o materie specială, dintr'un al cincilea element, dintr'o „quintesență“.

Impotriva acestei concepții a lui Cremonini s'a ridicat Galilei, în mod indirect la început, atacând deosebirea peripatetică a corpurilor grele și ușoare. Toate corpurile sunt grele, zicea Galilei. Și probă că e așa, e faptul că toate cad cu aceeași iuțeală. Dacă, în practică, unele cad mai repede și altele mai încet, cauza e numai rezistența aerului. Corpurile, cari sunt destul de grele ca să învingă această rezistență, cad cu aceeași iuțeală, oricare ar fi forma și mărimea lor. Iar dacă această rezistență ar lipsi cu totul, dacă spațiul ar fi adică vid, toate corpurile, dar absolut toate, cele mai grele ca și cele mai ușoare, ar cădea cu aceeași iuțeală. Ideea nu era nouă. Epicur o susținuse încă din antichitate și Lucrețiu o reproduse în versurile:

Omnia quapropter debent per inane quietum,  
Atque ponderibus non aequis, concita ferri <sup>1)</sup>.

Galilei a dovedit-o însă pentru prima oară în mod experimental, lăsând să cadă din vârful turnului înclinat din Pisa mai multe obiecte, de mărimi și greutatea diferite, și arătând privitorilor, printre cari se găseau studenții și unii din profesorii universității <sup>2)</sup>, că toate ajungeau la pământ în același timp. Mai târziu, când trecuse deja la Padua, marele învățat a propus o nouă demonstrație experimentală, arătând, că două pendule de aceeași lungime oscilează cu aceeași iuțeală, chiar când greutatea ce le formează sunt diferite. Ce este însă oscilația unui pendul? Nu e decât o formă a căderii corpurilor. Prin urmare,

<sup>1)</sup> *De rerum natura*, II, 225.

<sup>2)</sup> Galilei era pe atunci (1589—1592) profesor la universitatea din Pisa.

corpurile cad cu aceeași iuțeală, chiar când au greutateți diferite.

Deosebirea dintre mișcarea corpurilor grele, cari tind să cadă în jos, și a celor ușoare, cari tind să se ridice în sus, e dar aparentă. În condiții potrivite, adică în vid, toate ar cădea deopotrivă în jos. Gravitatea e inherentă tuturor corpurilor <sup>1)</sup>. Tot așa e aparentă deosebirea dintre mișcarea rectilinie atribuită corpurilor terestre și cea circulară atribuită corpurilor cerești. Toate obiectele de pe suprafața pământului au o mișcare circulară permanentă de vreme ce pământul se rotește în jurul axei sale și în jurul soarelui.

Dar această idee, a mișcărilor pământului, ca planetă, eră la început o concepție mai mult teoretică, ca și întregul sistem astronomic al lui Copernic, a cărui natură abstractă și strict matematică îl făcea puțin accesibil învățaților nespecialiști. Ceeace impresionă mai mult în această polemică, erau dovezile experimentale. Și luneta astronomică, pe care o construisese el însuși, i-a dat lui Galilei putința, să pună la dispoziția adversarilor săi câteva asemenea dovezi.

Cel dintăiu corp ceresc studiat cu ajutorul acestui instrument nou, a fost luna. După ideile peripatetice, pe cari le susțineă Cremonini, această „planetă“ trebuia să fie un glob luminos prin el însuși, perfect circular, și alcătuit din acea substanță eterică, cu totul deosebită de substanțele corpurilor pământești, căreia i se dăduse numele de „quintesență“. Luneta astronomică arată însă, că luna e un corp solid,

<sup>1)</sup> Cuvântul gravitate nu putea avea, firește, pe atunci, înțelesul pe care l-a luat dela Newton încoace. El însemnă pur și simplu greutate, *gravitas* venind dela *gravis*, greu. Opoziția aristotelică a corpurilor grele și ușoare se exprimă prin termenii latini *gravis-levis*.

opac, cu o suprafață tot așa de neregulată, dacă nu și mai neregulată, ca a pământului, cu munți înalți, cu văi adânci, și cu numeroase cratere vulcanice. Pe de altă parte, fazele lunii dovedeau, că acest corp n'are lumina sa proprie, ci o primește dela soare. Și dacă demonstrația geometrică a acestui adevăr nu erà accesibilă tuturor, luneta îi da lui Galilei putința să procure adversarilor săi o demonstrație „ad oculos“. In timpul fazelor, partea cufundată în întuneric, privită cu luneta, prezintă o sumă de puncte luminoase, care nu sunt altceva decât vârfulurile munților mai înalți, ce ies din conul de umbră și resfrâng astfel razele soarelui. Un fenomen analog, și foarte cunoscut, se produce pe suprafața pământului. Când răsare soarele, vârfulurile munților se luminează mai întâi, in timp ce văile și câmpiile dela picioarele lor rămân cufundate în întuneric. Așa de mare i se părea lui Galilei asemănarea lunii cu pământul, încât a dat unei părți din suprafața ei numele de „regiune asemenea cu Boemia“ (regio consimilis Bohemiae), și a presupus că-i locuită, spre marele scandal al drept credincioșilor și al peripateticilor.

Soarele erà mai anevoe de studiat decât luna. Dar și pe el a descoperit Galilei pete, cari nu se împăcau cu ideea perfecțiunii absolute, pe care metafisica astrală a peripatetismului o atribuià acestui fruntaș al cerului. Așa încât, nu erà exclusă posibilitatea, ca și soarele să fie un corp material asemenea cu pământul, numai într'o altă stare fizică. Cu un cuvânt, deosebirea dintre pământ și celelalte corpuri cerești, i se părea lui Galilei ca este mai mult de natură optică. Dacă am trăi pe lună, zicea el, am vedea-o de sigur așa precum vedem pământul, pe care ne aflăm. Iar când am privi, de pe lună,

cu ochii liberi, pământul, l-am vedea fără indoială așa precum vedem luna de pe pământ, sub forma unui glob luminos, eteric și perfect circular.

O altă dovadă, că ceea ce vedem cu ochii liberi nu e realitatea adevărată i-o da lui Galilei descoperirea sateliților lui Jupiter. În sistemul lui Aristoteles, această planetă era considerată, după cum se vede cu ochii liberi, ca un astru izolat. Luneta lui Galilei însă o arată înconjurată de patru alte corpuri cerești mai mici, de patru „luni“ cari se rotesc în juru-i, cum se rotește luna în jurul pământului.

În fine, în contra opoziției, pe care o stabilea peripatetismul între cer și pământ din punctul de vedere al schimbării,—sferele cerești, perfecte și incorruptibile, rămânând totdeauna aceleași, pe când lucrurile, pământești, imperfecte și coruptibile se schimbă neconținut,—aducea Galilei obiecția, că sunt stele cari apar și dispar, cari se nasc adică și mor sub ochii noștri, ca cea din 1572. Această stea, care a preocupat atât de mult lumea învățaților dela sfârșitul veacului al XVI-lea, a fost văzută pentru prima oară la 11 Noemvrie 1572, de către Tycho-Brahe. Ea apăruse brusc, fără s'o fi zărit nimeni mai înainte, în constelația Casiopeei, având o strălucire ce întrecea cu mult pe aceea a stelelor de prima mărime, ba chiar și pe aceea a planetelor celor mai strălucitoare, ca Venus și Jupiter.

După vreo două luni însă, lumina ei a început să scadă, și această scădere s'a continuat fără întrerupere până în Fevruarie 1574, când steaua „cea nouă“ nu se mai putea compara decât cu stelele de a șasea mărime. În acelaș timp s'a schimbat și culoarea ei. La început era albă; după vreo două luni a început să se îngălbenească; mai târziu a

devenit roșie; pe urmă, către sfârșit a căpătat o culoare „lividă“<sup>1)</sup>—albă, galbenă, cenușie. În sfârșit, în Martie 1574, steaua cea nouă a dispărut fără urma.

Învățații și-au adus aminte atunci, că Hipparc, marele astronom al antichității, văzuse și el, către sfârșitul veacului al II-lea înainte de Christos, o stea, ce apăruse brusc și dispăruse, în scurta vreme, fără urmă. Această amintire le-a întărit credința, că corpurile cerești sunt supuse și ele legii fatale a nașterii și morții, și i-a îndepărtat astfel și mai mult de concepțiile cosmologice ale peripatetismului.

În fine, în 1604, o altă stea nouă, foarte strălucitoare, s'a ivit, în apropiere de Marte și Jupiter, redeschizând pentru ultima dată vechile discuții. Adepții școalei peripatetice susțineau, că noul astru, cași cele ce fusese observate mai înainte, nu aparține propriu vorbind sferelor cerești, ci „sferei elementare“ și împărtașea prin urmare soarta lucrurilor din această sferă, cari, ca lucrurile pământești, au un început și un sfârșit. Galilei însă a dovedit, că acea stea, prin constanța poziției sale, trebuia să aparțină sferei stelelor fixe, adică, după cosmologia aristotelică, celei dintâi din sferile cerești.

Prin aceste și alte asemenea dovezi, pe cari le vom vedea mai pe larg, când vom cerceta mișcarea științifică a renașterii, Galilei a zdruncinat din temelii sistemul cosmologic al lui Aristoteles și a compromis definitiv peripatetismul liberal al școalei din Padua. Cremonini, cel din urmă reprezentant ilustru al acestei școale, n'a făcut nimic ca să-i salveze doctrinele. În toate operele sale, Cremonini

---

<sup>1)</sup> Tycho-Brahe, De admiranda nova stella anno 1572 exorta, in Astronomiae instauratae progymnasmata, p. 298.

a ignorat sistematic descoperirile lui Galilei, iar refuzul său îndărătnic de a privi cerul cu luneta astronomică a marelui său adversar, a rămas proverbial. Curios e totuși, că relațiile personale ale celor doi învățați au fost totdeauna amicale. O singură dată Galilei s'a plăns unui prieten comun, marele istoric Andrea Morosini, de indiferența filosofului pentru descoperirile sale. Se pare chiar, că acesta a făcut oarecari demersuri pe lângă Cremonini, dar fără succes. Filosoful a rămas închis, ca într'o cetate, în mutismul său absolut. Această atitudine eră totuși o mărturisire și aveà într'insa ceva din măreția tragică a gestului lui Cesar, care, când conjurații au năvălit asupra-i în senat, și-a acoperit fața cu pulpana togei, fără să mai încerce o rezistență ce n'ar fi putut decât să-i compromită demnitatea, în momentul suprem al morții.

---

## INCERCĂRI DE REFORMĂ ÎN LOGICĂ

Atitudinea vrăjmașească a iesuiților din Padua și atacurile lui Galilei au avut deocamdată un efect local. Au stins peripatetismul în nordul Italiei, dar l-au lăsat în picioare în restul lumii culte. Ca moștenire a scolastice medievale, filosofia lui Aristoteles stăpânește încă universitățile din Franța, din Germania, din Anglia, și alte lupte au trebuit să se dea, pentru desrobirea desăvârșită a spiritelor. Aceste lupte au început tot în Italia, dar au trecut, către sfârșitul veacului al XV-lea în Germania și în Franța, unde au ajuns, pe la jumătatea veacului următor, la o așa de mare violență, încât această din urmă țară a fost considerată de unii contemporani ca fiind punctul lor de plecare, ca fiind centrul din care valurile polemice s'au revărsat asupra țărilor învecinate. Terenul pe care s'au dat aceste nouă lupte a fost diferit de al celor studiate până acum. La Padua, discuțiile se învârtiseră în jurul psihologiei și cosmologiei lui Aristoteles. Câmpul de războiu îl formează acum logica sa.

Se știe, ce devenise această știință în veacul de mijloc. Neputându-se adăpa la marele isvor al experienței, care singur e în stare să dea omenirii cunoștințe neconținut nouă, scolastici medievali își puseseră toată nădejdea în meșteșugurile cugetării abstracte, pe cari căutau să le desvolte în direcția specială a „invențiunii“, complicându-le cu feldefel de combinații mecanice și cu

nenumerate formule barbare. Produsul cel mai desavârșit al acestor străduințe a fost celebra „ars magna“ a lui Raymond Lulle. Această artă eră o mașină de gândit, menită să descopere in chip mecanic idei nouă. Pe o sumă de cercuri erau însemnate noțiunile fundamentale ale cugetării omenesti. Prin învîrtirea cercurilor pe cari se aflau, acele noțiuni trebuiau să se combine in chipurile cele mai felurite și să dea astfel... judecări și raționamente, utilizabile in știință și in viața practică. Caracteristică eră mai ales credința lui Raymond Lulle, că, cu ajutorul artei sale, oricine putea, fără nici o învățatură și fără nici o pregătire prealabilă, să discute cu succes orice problema filosofică sau teologică.

Cu asemenea concepții, logica scolastică ajunsese o țesatură indigestă de formule incălcite și pedante, și fiindcă scheletul ei îl alcătuiă logica lui Aristoteles, tot desgustul, pe care îl producea mai târziu această caricatură medievală, se resfrângea asupra filosofului grec. Acest desgust eră mai ales viu la umaniști. Minte lor limpede și simțul lor estetic se revoltau deopotrivă in contra manualelor tradiționale, ce se păstrau încă, spre disperarea celor ce erau siliți să le invețe, prin universități. Celdântăiu umanist, care s'a ridicat împotriva logicei scolastice, a fost Lorenzo della Valle.

## I.

Acest învățat, cunoscut mai mult sub numele latinizat de Laurentius Valla, s'a născut in 1407 la Piacenza. Studiile și le-a făcut la Roma, unde tatal său, un jurisconsult însemnat, eră avocat consistorial pe lângă sfântul scaun. Umaniști de frunte, ca Lionardo Bruni, Aurispa, Rinucciși Poggio, i-au deschis înțelegerea frumuseților clasicismului și i-au îndrumat primii pași in



literatură. În 1431 a fost numit profesor de retorică la universitatea din Pavia, unde a atras atenția tuturor asupra-i printr'o violentă critică a dialecticei tradiționale. Loviturile sale nu se îndreptau atât în contra lui Aristoteles, pe care nu-l cunoștea îndeajuns, — studiul peripatetismului după isvoarele originale n'avea să înceapă decât peste două-trei decenii, — cât în contra scolasticilor, cari ridicau pe filosoful grec la rangul unei autorități „indiscutabile“, și puneau pe studenți să jure, că nu se vor depărta niciodată de ideile lui. Ca umanist, Lorenzo della Valle batjocorea mai ales terminologia complicată și barocă a logicei medievale. Această terminologie, zicea el, n'a putut să iasă decât din dorința de a încurcă lumea și de a o face să creadă, că dialectica e ceva extraordinar. Dialectica e foarte simplă și foarte ușoară, când pornim dela operațiile nemeșteșugite ale minții omenești și nu ne servim decât de cuvintele obicinuite. În adevăr, mintea omenească are logica sa naturală. Oricine dovedește ceva, fără să se gândească la principiile logicei tradiționale, aplică în mod inconștient principiile logicei naturale. Aceste principii trebuie să le descoperim, și calea, pe care trebuie să le căutăm, ne e dela sine indicată. Marii măștri în arta de a dovedi și de a convinge pe oameni, marii oratori ai antichității, ne-au lăsat modele nepéritoare, pe cari trebuie să le analizăm, spre a extrage dintr'insele principiile logicei naturale. Și astfel, în opera sa „Dialecticae disputationes contra Aristotelicos“, Lorenzo della Valle caută să deducă legile logice din retorica lui Cicero și a lui Quintilian <sup>1)</sup>.

Această reacțiune „retorică“ în contra logicei scolastice a trecut, către sfârșitul veacului al XV-lea, în

---

<sup>1)</sup> Asupra celorlalte opere ale sale, vom reveni mai jos, în capitolul asupra Epicureismului.

Germania, cu Rudolf Agricola. Acest învățat, al cărui nume adevărat era Rolof Huysmann, s'a născut în 1444 la Bafloo, lângă Groeningen. Studiile și le-a făcut în colegiul Sf. Agnes, de lângă Zwoll, sub conducerea celebrului mistic Thomas a Kempis, de care va fi vorba mai jos, și la universitatea din Löwen. Operele autorilor clasici, și în deosebi ale lui Cicero și ale lui Quintilian, au produs asupra-i o impresie adâncă, prin contrastul cugetării lor limpezi și formei lor elegante, cu obscuritatea și barbaria prelegerilor pe cari le ascultă la universitate. Ca student chiar, s'a simțit îndemnat să facă de mai multe ori profesorilor săi obiecții, cu privire la modul cum se propuneau diferitele „arte liberale“ și în deosebi logica. Deși se distinsese îndea-juns pe această cale, și ar fi putut să rămână ca profesor la Löwen, Agricola a preferat să plece în străinătate, ca să-și urmeze, liber, studiile. S'a dus mai întâiu la Paris, unde-l atrăgea, poate, pe lângă renumele universității, faima unui compatriot al său, Jean Wessel, din Groeningen. Acest învățat, care primise numele de „magister contradictionis“ din pricina marelui sale îndemănări în discuții, era unul din nominaliștii de frunte ai timpului, și propusese cu mare succes filosofia și teologia la Colonia și Löwen, înainte de a lua loc printre profesorii universității din Paris; către sfârșitul vieții însă, înclina mai mult spre misticism.

După câțiva ani de studii, Agricola a ținut la Paris câteva cursuri de filosofie, în privința cărora nu nis'au păstrat date sigure. După toate probabilitățile însă, acele cursuri au trebuit să fie însuflețite de simpatiile „umaniste“, pe cari am văzut deja, că le avea tânărul învățat, adică de disprețul pentru scolastica tradițională și de dorința de a da o formă nouă, cât mai literară, învățământului filosofic. Și e probabil, că aceste cursuri n'au rămas fără efect asupra generațiilor ur-

mătoare de studenți. O amintire, dacă nu o tradiție, a trebuit să se păstreze în sânul universității și a ușurat, poate, sarcina lui Iohann Sturm, care a susținut mai târziu, în cursurile sale de logică, ideile de reformă ale lui Agricola.

Din Paris a plecat învățatul german, în 1476, în spre Italia, unde-l atrăgeau primele raze ale clasicismului elin reînviat, ale cărui frumuseți le desfășurau, la universități, grecii veniți din Bizanț. La Ferrara, unde s'a oprit aproape doi ani, a ascultat cursurile lui Theodoros Gaza, cu care a învățat limba elină și a studiat în deosebi filosofia lui Aristoteles. Cu Guarino, umanistul de care am pomenit mai sus, a studiat mai deaproape clasicismul latin. Către sfârșitul șederii sale la Ferrara, a ținut și câteva prelegeri, la universitate, despre cari știm numai atât, că au fost admirate pentru limba pură și elegantă în care au fost rostite. Că preocupările sale de capetenie erau totuși de natură filosofică, ne-o dovedește faptul, că la Ferrara a conceput și a început să scrie lucrarea sa cea mai însemnată „de dialectica inventione”. Dedicând această operă prietenului său Dietrich von Pleningen, Agricola îi amintește, că după indemnul lui a scris-o „în grabă”, pe când se pregătea să plece din Ferrara, ca să se întoarcă la Groeningen. Mai târziu, după mai multe peregrinări, Agricola a ținut cursuri de filosofie la Worms și, mai ales, la Heidelberg, unde a și murit în 1486.

Felul cum e conceput tractatul „de dialectica inventione” ne dovedește, că Agricola a trebuit să sufere, direct sau indirect, influența lui Lorenzo Valla. Guarino, cu care stase în contact la Ferrara, nu se putea, ca reprezentant al clasicismului, să nu cunoască opera de capetenie a lui Valla „Eleganțele limbii latine”, și prin urmare, după nume cel puțin, și pe celelalte. De altfel, polemicele acestui umanist făcuseră atâta sgo-

mot, între 1440 și 1460, încât nu se putea ca numele lui să nu fie cunoscut la Ferrara, pe unde trecuse el însuși, după ce plecase din Pavia. E drept, ca opera sa „dialecticae disputationes“ n'a fost tipărită decât în 1499, la Veneția, dar circulă de sigur în copii manuscrise, precum eră obiceiul timpului, și a trebuit să ajungă și la cunoștința lui Agricola.

În adevăr, Agricola își propunea, în tocmai cași Valla, să întemeieze logica pe retorica, să deducă legile logice din operațiile naturale ale demonstrației, așa precum le găsim practicate în discursurile marilor oratori, ca Cicero, și analizate în operele marilor retori, ca Quintilian. Alunecând apoi pe acest povârniș, Agricola ajunge să considere logica mai mult ca un instrument al artei oratorice, decât ca un instrument al cercetărilor științifice și filosofice. De unde și definiția sa: dialectica est ars probabiliter de una quavis re disserendi. Divisiunea logicei în două părți de competenție: invențiunea și judecata, urmă de asemenea punctul de vedere retoric. Prin invențiune înțelegea Agricola găsirea probelor necesare argumentării. Spre a face posibilă această operație prealabilă, autorul înșiră o serie de „locuri“ — „unde“ pot fi găsite probe pentru orice demonstrație, — o serie de „locuri comune“, cum se zice astăzi în retorică. Eră, firește, aci o analogie cu Topica lui Aristoteles, care aveă însă un alt înțeles. Mai de grabă semănau „locurile“ lui Agricola cu acelea ale retoricilor latini și greci.

A doua parte a dialecticei, judecata, se mai numea și „dispoziție“. Odată probele găsite cu ajutorul mijloacelor studiate în prima parte, mai rămânea, ca celce voia să le utilizeze cu succes, să le așeze în ordinea cea mai potrivită, după legăturile de dependență logică. Aci se studiau formele de argumentare și în deosebi silogismul. Acest studiu, care eră esențial, nu cu-

prindea nici o idee nouă. Așa încât, valoarea operei lui Agricola stă mai mult în forma decât în fondul ei. Eră o încercare de a reabilita o știință decăzută, și de a o înfățișa subț o altă lumină, mai favorabilă. Și în adevăr, limba în care eră scrisă „de dialectica inventionis” contrasta puternic, prin limpezimea, vioiciunea și eleganța ei, cu limba obscură și barbară a tractatelor obicinute de logică de pe acea vreme. Iar dezvoltările abstracte erau totdeauna însoțite de exemple concrete, uneori de comparații ingenioase, cari ușurau mult studiul acestei științe aride.

Nu e dar de mirare, că cu asemenea calități logica lui Agricola s'a bucurat de o mare favoare, nu numai în Germania, dar și în Franța. La universitatea din Paris, sistemul său eră urmat de profesori ca Jean le Masson (Latomus) Johann Sturm și Jean le Voyer (Visorius), cu atât succes, încât, prin 1530, facultatea de teologie, ca mai conservatoare, impută facultății „de arte” că s'a abătut dela tradiția cea bună, părăsind pe Aristoteles pentru Agricola<sup>1)</sup>.

## II.

Alături de aceste tendințe inovatoare — așa erau cel puțin considerate pe atunci — unii cugetători, întemeindu-se pe lucrările filologice ale umaniștilor, încercau să restabilească logica aristotelică în formele ei originale, fără nici un amestec retoric. Printre acești restauratori trebuie să menționăm în primul rând pe Jacques Lefèvre d'Étaples, — pe latinește Jacobus Faber Stapulensis. Inceputurile vieții sale sunt puțin cunoscute. Se știe numai, că s'a născut către 1455, la Étaples, și-a făcut studiile la universitatea din Paris și a călătorit prin Italia, unde s'a pus în legătură cu umaniștii de frunte ai timpului. În Italia a învățat mai ales,

<sup>1)</sup> Du Boulay—Hist. Univ. Paris., t. VI, p. 227—235.

să prețuiască antichitatea greacă, al cărei studiu era în Franța deabia la început, și pe această cale a ajuns să se convingă, că formele, sub cari i se înfățișase filosofia lui Aristoteles în anii săi de școală, nu erau cele adevărate.

Intorcându-se la Paris, s'a apucat să traducă operele lui Aristoteles, după textele originale, însoțindu-le cu numeroase comentarii și parafrase. Printre aceste studii lămuritoare, cele mai însemnate erau cele ce aveau de obiect logica peripatetică, și cari au fost publicate în 1525 sub titlul comun: *Paraphrasis in libros logicos Aristotelis*. Intr'însele, Lefèvre se ridică în contra abstracțiunilor duse la extrem și subtilităților inutile ale scolasticilor, cari compromiteau o știință atât de necesară. Aceste abuzuri, zicea el, explicabile în evul mediu, nu mai au nici o scuză de când se cunosc textele adevărate ale logicei aristotelice. „Trebuie să disprețuim aceste complicații de origine străină, cari ne fac să pierdem ani întregi în discuții inutile și fără rezultat. Asemenea rătăcirii se puteau înțelege până acum, de vreme ce cărțile de logică erau pline de greșeli. Ar fi însă de neiertat să mai cădem în asemenea zădărnicii, acum, când am găsit adevăratele mijloace de a ne instrui“ <sup>1)</sup>.

Această tendință, de a restabili logica aristotelică în formele ei originale, a fost bine primită, atât în Franța, cât și, mai ales, în Germania și Anglia. Partizanii ei, cari purtau numele de „fabriști“ și erau destul de răspândiți în veacul al XVI-lea, se opuneau „inovatorilor“, cari căutau să combată barbaria scolastică dând logicei o formă retorică, precum erau Agricola și succesorii săi. Cel mai însemnat din acești succesori, așa de însemnat, încât a aruncat în umbră pe toți înaintașii săi, a fost Pierre de la Ramée.

<sup>1)</sup> *Paraphrasis in libros logicos...* I, 1.

## III.

Acest învățat, cunoscut mai mult supt numele latinizat de Petrus Ramus, s'a născut în 1515 la Cuth, în Vermandois, dintr'o familie de origine nobilă, dar scăpătată. Bunicul său, care trăise pe lângă Liège, se refugiasse în 1468, în urma arderii acestui oraș de către Carol Temerarul, în Picardia, unde mizeria îl silise să se facă cărbunar. Tatăl său era agricultor, fără să fie însă mai bogat. După ce a învățat să citească și să scrie în satul unde se născuse, Pierre de la Ramée, care era de mic deștept, vioi și îndrăzneț, a plecat singur și pe jos la Paris, în vârstă numai de opt ani, ca să urmeze la școli mai înalte. Gonit însă de mizerie, a trebuit să se întoarcă îndărăt, și deși a mai făcut o încercare anul următor, n'a putut să rămână la Paris, până când un unchiu al său nu l-a luat să-l întrețină. Dar acest unchiu, un biet tâmplar, era el însuși lipsit de mijloace, și după câțva timp a trebuit să-l părăsească.

Pierre de la Ramée s'a angajat atunci ca servitor la un tânăr bogat, care-și făcea studiile la Paris, în colegiul de Navarra. Cu invoirea stăpânului său și utilizându-i cărțile, de cari se slujea noaptea, după ce-și isprăvea treburile, viitorul filosof s'a pus pe muncă și în scurtă vreme a putut să urmeze cursurile facultății de arte. Profesor de filosofie i-a fost Jean Hennuyer, mai târziu episcop de Lisieux, un adept convins al ideilor lui Aristoteles. La cursurile lui tânărul servitor avea ca colegi doi mariseniori, pe Charles de Bourbon și Charles de Lorraine, cari aveau să joace mai târziu un rol însemnat în evenimentele politice din Franța, precum și pe viitorul poet Ronsard.

Ce impresie i-a făcut învățământul oficial al filosofiei, și în deosebi al logicei, a povestit-o el însuși mai târziu, într'una din operele sale. „După ce am consa-

crat trei ani și jumătate filosofiei, potrivit cu regulamentul academiei noastre; după ce am citit, discutat și meditat diferitele părți din *Organon* (căci din toate cărțile lui Aristoteles, cele cari tratează despre logica sunt mai ales citite și recitite în cursul acestor ani); făcând socoteala timpului pierdut, am căutat să văd la ce ași putea întrebuiți cunoștințele, pe cari le căștigasem cu atâta osteneală. În scurtă vreme m'am încredințat, din nefericire, că toată logica aceasta nu mă făcuse nici mai învățat în istorie sau mai înaintat în cunoștința antichității, nici mai meșter în arta de a vorbi, nici mai înțelept în alte privințe. Ce uimire, atunci, și ce părere de rău! Mi-am blestemat soarta și m'am tânguit singur de sterilitatea spiritului meu, care după atâta muncă nu era încă în stare să culeagă, și nici măcar să zărească, roadele înțelepciunii, ce se găseau după părerea tuturor, cu atâta imbelșugare în logica<sup>1)</sup>.

Aruncând însă o privire asupra modului cum se învăța logica în timpul său, asupra modului cum o învățase el însuși, tânărul student a înțeles fără greutate, că dacă nu profitase nimic din studiul acestei științe, vina nu era a lui. „Niciodată, în mijlocul strigătelor școlii, în care am petrecut atâta vreme, n'am auzit vorbindu-se de aplicările logicei. Credeam chiar pe atunci, că nici nu trebuie să știu ce e logica sau ce scop își propune ea, și că această știință n'avea altă menire decât să formeze obiectul discuțiilor noastre. Discutam prin urmare și eu, și strigam din toate puterile. Dacă, bunăoară, era vorba să susțin în clasă o teză asupra categoriilor, mă credeam dator să nu cedez niciodată adversarului meu, chiar dacă ar fi avut dreptate de sute de ori, ci să caut vre-o „distanție“ subtilă, care să incurce toată discuția. Dacă dimpotrivă eram însă-

<sup>1)</sup> Scholae dialecticae, epilogul cărții a IV-a.



cinat să atac o teză susținută de altul, toată grija mea era, nu să-l luminez, ci să-l încurc prin vre un argument oarecare, bun saurău. Așa fusesem învățat. Categoriile lui Aristoteles erau ca o minge, destinată să slujească la jocurile noastre copilărești, și pe care, când o pierdeam, trebuia s'o căpătăm înapoi, strigând cât mai tare. Eram astfel convins, că toată logica se reducea numai la atât: să discutăm vecinic asupra logicei, cu strigate violente și cu gesturi smintite<sup>1)</sup>.

În această stare sufletească a dat Pierre de la Ramée peste dialogurile lui Platon, cari i-au făcut o impresie adâncă. „Intr'însele, zicea el însuși, am găsit în sfârșit portul căutat. Ceeace'mi plăcea mai ales în aceste dialoguri era spiritul în care Socrate combatea părerile greșite, căutând mai întâi de toate să ridice pe ascultători deasupra simțurilor, prejudecăților și mărturiilor omenesti, spre a-i sili să se folosească numai de lumina firească a minții lor și să judece liber, prin ei înșiși. Căci lui Socrate i se părea, că e nevrednic de un filosof, să se lase să fie condus de părerile lumii, cari în cea mai mare parte sunt greșite și înșelătoare, în loc să se silească să cunoască lucrurile înșile și adevăratele lor cause. Am început dar să mă întreb: ce m'ar împiedeca să fac și eu ca Socrate, și să cercetez, în afară de autoritatea lui Aristoteles, dacă învățământul logicei, așa cum îl cunoscusem, era bun și adevărat<sup>2)</sup>).

Odată ajuns aci, Pierre de la Ramée a înțeles, că cea dintâiu datorie a sa, ca cugetător independent, și a tuturor celor ce voiau să vadă filosofia progresând, era să scuture jugul peripatetismului, care, patronat de bi serică, apăsa asupra spiritelor de veacuri întregi și

---

<sup>1)</sup> Scholae dialecticae, loc. cit.

<sup>2)</sup> Scholae dialecticae, loc. cit.

impiedecă libera lor dezvoltare. Ceadintăiu ocazie i-a oferit-o examenul său de „magister artium“, din 1536. Teza pe care și-a propus s'o susțină dinaintea facultății a fost, că toate ideile lui Aristoteles sunt false (quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse). Cu ardoarea neînfrănată a tinereții și cu îndrăzneala fără margini a unui temperament pornit, paradoxalul candidat a încercat să dovedească mai întâiu, că scrierile atribuite lui Aristoteles nu sunt autentice, și al doilea, că acele scrieri nu cuprind decât erori. Discuția a durat, se zice, o zi întreagă, fără ca neîmpăcatul adversar al filosofiei oficiale să poată fi redus la tăcere. Ocolind cu abilitate dificultățile, încercând pe examinatori în nenumărate „distingții“, unele mai subtile decât altele, și relevând cu vioiciune toate slăbiciunile argumentării lor, Pierre de la Ramée a isbutit să se impună și să fie proclamat „magister“ în aplauzele asistenței.

E poate interesant, pentru istoria culturală a acelor vremuri, să relevăm faptul, că sgomotul produs de această discuție a fost foarte mare și a trecut peste granițele Franței. Un biograf al filosofului menționează un pasaj din „cugetările“ poetului italian, din veacul al XVI-lea, Alessandro Tassoni, care, vorbind de examenul lui Pierre de la Ramée, zicea, că promptitudinea și subtilitatea, cu care și-a apărat teza, au făcut să rămână „confusă și stupidă întreaga cetate a Parisului“<sup>1)</sup>.

Odată în posesiunea titlului de magistr, Pierre de la Ramée a început să profeseze „artele liberale“ în diferite colegii ale universității din Paris, încercând în acelaș timp să reformeze cu totul învățământul lor. Mai ales urgentă i se părea reforma învățământului filosofic și în 1543 a publicat două scrieri, una intitu-

<sup>1)</sup> Ch. Waddington—Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions p. 29.

lata «Dialecticae partitiones», retipărită în acelaș an sub titlul «Dialecticae institutiones», cealaltă intitulată «Aristotelicae animadversiones». Ceadintăiu eră un tractat de logică, scris într'o limbă concisă și elegantă, cea de a doua cuprindeă o critică violentă a filosofiei lui Aristoteles și mai ales a logicei lui. Această critică a stărnit o adevărată furtună printre reprezentanții peripatetismului oficial. Și dacă teza, pe care Pierre de la Ramée o susținu-se cu 7 ani în urmă, la examenul de magistru, i se trecuse cu vederea, din pricina tinereței, de astădată atacurile lui nu mai puteau fi lăsate nepedepsite.

După indemnul lui Pierre Galand, rectorul universității din Paris, doi tineri doctori, Joachim de Périon și Antoine de Govéa, au scris întâmpinări, în cari apărarea lui Aristoteles eră adesea lăsată în umbră de atacurile personale la adresa lui Pierre de la Ramée. Fiindcă totuși studenții își arătau pe față simpatiile pentru adversarul filosofiei oficiale, rectorul următor Guillaume de Montuelle a crezut că trebuie să iea măsuri mai serioase. Cărțile „revoluționare“ au fost mai întâiu prezentate facultății de teologie, spre a fi censurate, și trimise apoi magistraților orașului, spre a fi interzise, ca fiind primejdioase pentru religie și turburătoare ale liniștei publice. Afacerea a ajuns în sfârșit înaintea parlamentului. Dar fiindcă procedura eră în asemenea cazuri prea lungă, reprezentanții universității au intervenit pe lângă rege, ca să iea o hotărâre mai repede și să pună astfel capăt certurilor, din ce în ce mai violente, pe cari acest proces le stărnise printre studenți. Francisc I a numit o comisie de arbitri, cari să cerceteze cărțile lui Pierre de la Ramée, să-i asculte apărarea și să-i raporteze. Raportul a fost defavorabil pentru filosoful «inovator», care «atacând

logica admisă de toată lumea, a procedat cu temeritate, aroganță și nerușinare»<sup>1)</sup>.

În urma acestui raport, Francisc I a condamnat cărțile lui Pierre de la Ramée, oprind vânzarea lor și în terzicând autorului de a mai ține cursuri de filosofie precum și de a mai „batjocori pe Aristoteles și pe ceilalți autori vechi, primiți și aprobați”<sup>2)</sup>. Se pare chiar că a fost vorba, ca îndrăsnețul profesor, care seamănă printre tineri „primejdioasa dragoste a noutăților”,

<sup>1)</sup> Textul raportului se găsește în Du Boulay. Hist. univ. Paris. t. VI, p. 394.

<sup>2)</sup> Reproducem aici o parte din această curioasă sentință, în limba și cu ortografia originală: „François, par la grace de Dieu Roy de France. A tous ceulx qui ces presentes lettres verront Salut... Advertiz du trouble advenu a nostre chere et aymee fille l'université de Paris, a cause de deux libures faitz par Maistre Pierre Ramus, intitulez l'ung Dialecticae institutiones et l'autre Aristotelicae animaduersiones, et des proces et differentz qui estoient pendans en nostre court de parlement audit lieu entre elle et ledit Ramus pour raison desdictz libures. Nous les eussions euoquez a nous pour sommairement et promptement y pourveoyr... (Urmează o lungă expunere a numirii și lucrărilor comisiei de arbitri, după care se pronunță pe baza avizului lor sentința). Sçavoir faisons, que veu par nous ledit aduis et eu, sur ce, aultre aduis et deliberation avec plusieurs sçauants et notables personnaiges..., auons condempne, supprime et aboly, condempnons, supprimons et abolissons lesdictz deux liures... Et auons fait et faisons inhibitions et deffences a tous imprimeurs et libraires de nostre Royaulme, Pays, terres et seigneuries, et a tous aultres nos subjectz, de quelque estat ou condition qu'ils soyent, qu'ils n'ayent plus a en imprimer aucuns, ne publier, ne vendre, ne debiter en nostre dict Royaulme, Pays et seigneuries, soubz peine de confiscation desdictz liures et de pugnition corporelle... Et semblablement audit Ramus de ne plus lire sedictz liures, ne les faire escrire ou copier, publier ne semer en aulcune maniere, ne lire en dialectique ne philosophie en quelque maniere que ce soit sans nostre expresse permission. Aussy de ne plus user d'icelles mesdisances et inuectives contre Aristotele ne aultres autheurs anciens, receuz et approuvez, ne contre nostre dicte fille l'universite et supportz d'icelle, soubz les peines que dessus. Si donnons en mandement. Etc.

să fie exilat sau condamnat la galere. Că o asemenea idee a putut să le treacă prin minte oamenilor timpului, ne-o dovedește faptul, că la începutul veacului următor, când libera cugetare făcuse totuși progrese mari, parlamentul din Paris a putut să dea, subt Ludovic al XIII-lea, faimoasa hotărâre, prin care opreă „subt pedeapsă de moarte“ critica sistemului lui Aristoteles. Și se pare, că dacă Pierre de la Ramée a scăpat de o pedeapsă mai aspră, aveă s' o mulțumească numai influenței lui Charles de Lorraine, fostul său tovarăș de școală, care eră pe atunci preceptor al delfinului, viitorul rege Henric al II-lea.

Cu moartea lui Francisc I, au început pentru filosoful persecutat timpuri mai bune. Noul rege stă cu totul subț înrăurirea lui Charles de Lorraine. După indemnul său, Henric al II-lea a desființat faimoasa sentință, redând lui Pierre de la Ramée dreptul de a se ocupă de filosofie, iar câțiva ani mai târziu, în 1551, l-a numit „lector regal“, adică profesor la „Collège de France“. Cursurile, pe cari le-a făcut ca atare, au avut un răsunset neînchipuit. De la Abélard, vestitul filosof medieval, nu se mai văzuse la școlaele din Paris o așa de mare afluență : până la două mii de persoane se îngrămădeau uneori să-l asculte și să-i admire elocvența. Iar unul din biografii săi, fostul său elev Nancel, afirmă, că mulți streini, mai ales germani, veneau anume la Paris ca să-i urmeze cursurile.<sup>1)</sup>

Publicațiile sale în această perioadă, pe lângă scrieri cu caracter literar, de cari n' avem să ne ocupăm aci, constau mai mult în completarea și reeditarea vechilor sale lucrări. „Dialecticae institutiones“ au fost tipărite de mai multe ori, cu diferite remanieri și adaose. Tot așa și „Aristotelicae animadversiones“. În 1555

<sup>1)</sup> Nancel, Vita Rami, p. 63.

a publicat un tractat de dialectică în limba franceză, cea mai însemnată, poate, din operele filosofice apărute în această limbă înaintea „Discursului asupra metodei“. În 1556 au apărut „Dialecticae libri duo“, un adaos la lucrările sale anterioare și cuprinzând ultimele sale păreri în materie de logică. Am zis: ultimele sale păreri, fiindcă filosoful și le schimbă adesea, de și nu atât de mult, cât îl acuzau adversarii săi. În contra acestor acuzați se apăra Pierre de la Ramée încă din prefața dialecticei sale franceze din 1555, zicând că aceste neconținute modificări n’aveau alt scop decât „perfectiunea operei“. În fine, sub titlul „Scholae dialecticae“ a reluat pentru ultima dată și cu mari schimbări, critica logicei lui Aristoteles, pe care, după o mai matură chibzuință și ajutat poate și de potolirea vârstei, o prețuia cu mai multă blândețe decât la început. Alte două lucrări au completat, ceva mai târziu, critica peripatetismului; una se ocupă de fizica Lyceului, și era intitulată „Scholarum physicarum libri octo in totidem acroamaticos libros Aristotelis“ (1565), cealaltă se ocupă de metafizica lui și era intitulată „Metaphysicarum scholarum libri quatordecim in totidem metaphysicos libros Aristotelis“ (1566).

#### IV.

Dar liniștea relativă de care s’a bucurat Pierre de la Ramée în timpul domniei lui Henric al II-lea, n’a ținut mult. Sfârșitul vieții sale a fost turburat de conflictele religioase ce agitau Franța în a doua jumătate a veacului al XVI-lea. Între 1550 și 1560 protestantismul se întinsese cu putere în această țară, și, lucru curios, mai ales în cercurile culte. Explicarea acestui fenomen nu e totuși prea anevoioasă. Reîntoarcerea

la creștinismul primitiv eră pentru mulți din umanității timpului — și pentru cercurile culte ce stau sub influența lor — o urmare firească a orientării generale către trecut, a reînvierii antichității în literatură și filosofie. Credința acestor umaniști eră, că omenirea a decăzut în timpul evului mediu, nu numai din punct de vedere cultural, ci și din punct de vedere religios, și că adevăratul creștinism, ca și adevărata civilizație, trebuiau căutate cu 15 veacuri înapoi.

Pe lângă acest motiv general, Pierre de la Ramée mai aveă și altele, mai personale, cari îl făceau să privească cu simpatie protestantismul. El eră un adversar neîmpăcat al lui Aristoteles, care eră filosoful oficial al catolicismului. În această privință, biserica romană comisese o greșală neertată, susținând prea mult timp și cu prea multă căldură peripatetismul, pe care cugetarea filosofică începuse să-l părăsească. Din această pricină, adversarii lui Aristoteles deveneau, fără voia lor, adversarii ai catolicismului. Pierre Galand, relevând criticele lui Ramus din „Aristotelicae animadversiones“, ziceă, că doctrina lui Aristoteles este, după părerea tuturor teologilor, indisolubil legată de creștinism, și că nu se poate ridica cinevă în contra acestui filosof, „fără să declare războiu suveranilor pontifi“<sup>1)</sup>. Și'n adevăr, Pierre de la Ramée a fost adesea atacat, de pe amvon, de către călugării predicatori.

În fine „ardoarea logică“ a filosofului — cuvântul e al lui însuși — îl împingeă de asemenea să favorizeze protestantismul. El ascultase în 1561, la faimosul „colocviu“ din Poissy, discuția contradictorie dintre calvinistul Théodore de Bèze și cardinalul Charles de Lorraine, și slăbiciunea argumentărilor acestuia din urmă deșteptase într'însul spiritul critic al profesorului

---

<sup>1)</sup> Pro schola... oratio, p. 65.

de logică. Acest spirit critic s'a întins apoi peste marginile argumentelor lui Charles de Lorraine, aplicând du-se tuturor dogmelor catolicismului. Iar rezultatul a fost îmbrățișarea noului cult.

Ca protestant, Pierre de la Ramée a trebuit să sufere toate urmările războaielor religioase. În Iulie 1562, în urma ordonanței mareșalului de Brissac, care isgonea din Paris pe toți calviniștii, a trebuit să fugă, având din fericire o scrisoare de protecțiune a reginei-mame. Pacea dela Amboise (10 Martie 1563) i-a permis să se întoarcă la Paris și să-și reia catedra dela Collège de France. Când a izbucnit al doilea războiu religios, în Septemvrie 1567, filosoful a fugit din nou, căutând protecțiune în lagărul prințului de Condé, la Saint-Denis. După pacea din Martie 1568 însă, deși se reîntorsese la Paris, a crezut mai prudent să plece pentru câțva timp din Franța. Animositățile dintre „huguenoți“ și catolici erau încă mari, și la acestea se mai adăogau și numeroasele dușmănii personale pe cari le avea filosoful, și care îi puneau viața în primejdie. Acordându-i un concediu, regele Carol al IX-lea i-a dat în acelaș timp misiunea, să viziteze principalele universități europene.

Calătoriile, pe cari le-a făcut cu acest prilej, i-au permis să constate, pe deoparte, că ideile sale erau cunoscute și prețuite în străinătate, și să contribue, pe de alta, el însuși la răspândirea lor mai departe. La Strassburg a revăzut pe Iohann Sturm, marele umanist, ale cărui cursuri le ascultase la Paris, către 1535. La Basel, unde a petrecut mai mult timp, a găsit printre profesorii universității câțiva elevi ai săi, și și-a făcut un adept entusiast din profesorul de retorică Freigius. La Heidelberg electorul palatin i-a oferit o catedră de filosofie la universitate. Dar această ofertă a întâmpinat o rezistență îndărătnică din partea celor-



lalți profesori, cari considerau ideile învățatului francez ca „contrare adevărului“. Electorul i-a dat atunci autorizația să facă un curs liber de retorică, nume sub care aveă puțința să-și expună părerile sale asupra dialecticei. Opoziția profesorilor l-a urmărit și aci, dar fără succes. Se povestește, că unii studenți, instigați de ei, au mers până acolo, în cât au luat treptele catedrei, pe care trebuia să urce „streinul“ ca să-și înceapă cursul. Unii dintre studenții „ramiști“ a găsit însă un mijloc foarte simplu de a înlocui treptele ce lipseau: s'a așezat jos, pe brânci, și, calcând pe spatele lui, Pierre de la Ramée a putut să se sue pe catedră. Cursul s'a sfârșit, după câteva luni, în mijlocul entuziasmului general, și ideile cele nouă și-au câștigat mulți adepți<sup>1)</sup>. Filosoful a plecat apoi la Francfurt, a trecut pela Nüremberg, a făcut la Augsburg cunoștință cu Tycho-Brahe, și s'a întors în Elveția. La Lausanne și la Geneva a ținut cursuri de logică, cu un succes extraordinar, și în toamna anului 1570, în urma tractatului dela Sf. Germain-en-Laye, s'a întors la Paris.

Aci însă nu și-a mai putut relua activitatea întrepruptă. Influența catolicilor eră prea puternică, și filosoful a trebuit să renunțe la catedra dela Collège de France, precum și la cursurile pe cari le făcea la Collège de Presles. În fine, doi ani mai târziu, în timpul măcelurilor din noaptea Sf. Barthélémy, sau, mai exact, după aceste măceluri, și anume a treia zi, la 26 August 1572, Pierre de la Ramée a fost ucis de o bandă de asasini. Părerea generală a biografilor săi este, că fi-

---

<sup>1)</sup> De menționat sunt și ofertele, pe cari le-a primit Ramus în timpul șederii sale la Heidelberg, din partea câtorvâ suverani străinii. Intre alții, Ion Zapolya, principele Transilvaniei (Ch. Waddington îi zice „wayvode de Transylvanie“, op. cit., p. 216), ie-a oferit rectoratul Academiei din Weissembourg, (astăzi Karlsburg = Alba Iulia) cu o retribuție de 4 ori mai mare decât cea pe care o primea la Paris.

losoful a căzut victimă, nu a credințelor sale religioase, cari n'au fost decât pretextul, ci a dușmăniilor, pe cari și le atrăsese prin ideile sale reformatoare. Mărturiile istorice par a dovedi, că asasinii, cari l-au ucis, au fost plătiți de adversarul său Jacques Charpentier, un elev al lui Pierre Galand, de care am vorbit mai sus, și un reprezentant cu totul neînsemnat al peripatetismului. Cruzimea cinică, cu care s'a comis crima, dovedește de asemenea, că eră vorba de o răsbunare personală, că asasinii nu căutau să „expedieze“ pur și simplu un „huguenot“, ci voiau să pedepsească pe filosof ca a-tare și să dea partizanilor săi o pildă vrednică de ținut minte prin strășnicia ei. Banda a pătruns în locuința lui Pierre de la Ramée ziua, pe lumină, fără să se ferească nicidecum. Unul din asasini și-a descărcat pușca asupra-i, altul l-a străpuns cu sabia, și, fiindcă mai aveau de lucru cu el, l-au aruncat pe fereastră, dela catul al cincilea. Coborându-se apbi în curte, i-au legat corpul, ce palpită încă, de picioare, l-au scos în stradă și l-au târit pe cheiurile Senei, până când, obosiți sau plictisiți, i-au tăiat capul și l-au aruncat în apă. O altă bandă însă, care urmărea, poate din întâmplare, mai probabil cu intenție, pe cea dintâi, a plătit unui luntraș ca să scoată cadavrul la mal, și l-au târit mai departe, pe la porțile câtorvâ din colegii universității. Iar Charpentier s'a grăbit să scrie, în prefața operii sale „Comparație între Platon și Aristoteles“, apărută câteva luni mai târziu (Ianuarie 1573), că Ramus și-a luat în sfârșit pedeapsa meritată, și că „toți oamenii de bine simt“ — în urma acestui eveniment — „o bucurie fără seamă“.

Filosoful a rămas astfel în amintirea posterității, ca un martir al încercărilor sale de reformă intelectuală. Două veacuri după moartea-i tragică, Voltaire zicea, cu o ironie plină de amărăciune : „Ce frumoase erau

vremurile, când școlarii universității, cari aveau toți barbă și mustăți, au ucis pe Ramus și i-au târit corpul gol și plin de sânge pe la porțile tuturor colegiilor, ca să-și ispășească ideile.... — Acest Ramus erà dar un mare ticălos? — Negreșit : scrisese în contra lui Aristot.... <sup>1)</sup>).

---

---

<sup>1)</sup> Voltaire, *Mélanges*, t. IV, p. 363. (Entretien d'Ariste et d'Acrotal).



## RAMISMUL ȘI ÎNTINDEREA LUI

Am zis mai sus, că Pierre de la Ramée, desgustat de scolastica medievală, și-a găsit la început calea sub influența dialogurilor lui Platon. Trebuie să adăogăm, că această influență nu l-a făcut nicidecum să devină un adept al platonismului. Oricât de mare erà numele cugetătorului antic, Pierre de la Ramée a crezut, în deosebire de alți filosofi ai renașterii, cari nu păraseau o autoritate decât ca să se închine alteia, că e mai bine să și păstreze independența. El însuși zicea, în cuvintele, pe cari le-am reprodus mai sus : „ceea-ce-mi plăcea mai ales în dialogurile lui Platon erà spiritul, în care Socrat combătea părerile greșite, căutând mai întâiu de toate să ridice pe ascultători deasupra simțurilor, prejudecăților și mărturiilor ome-nești, spre a-i silii să se folosească numai de lumina firească a minții lor și să judece liber, prin ei înșiși“. Ceeace reținuse dar Pierre de la Ramée din cetirea scrierilor lui Platon erà indemnul către libera cugetare. El însuși se apăra în contra celor ce-l acuzau de platonism zicând : „Cineva scria acum în urmă, că Ramus propăvăduște metoda lui Platon și condamnă pe aceea a lui Aristot. Acest autor, de altfel învățat și binevoitor, n'a citit logica lui Ramus. Ar fi văzut într'insa, că după el nu există decât o metodă, care a fost a lui Platon și a lui Aristot, cași a lui Hippocrat și Galen. Această metodă se găsește la Virgil și la

Cicerone, la Homer și la Demostene ; ea stăpânește matematica, filosofia, judecata și purtarea tuturor oamenilor, și n'a fost inventată nici de Aristot, nici de Ramus<sup>1)</sup>.

Nicăeri nu se vede mai bine acest spirit de independență, ca în formula în care se condensau par'că toate aspirațiile de emancipare ale renașterii: „nici o autoritate nu e mai presus de rațiune; dimpotrivă, rațiunea trebuie să dea autorității temelie și regulile ei“<sup>2)</sup>. Acest spirit de independență l a făcut pe Pierre de la Ramée, să caute a întemeia dialectica pe cercetări proprii, lăsând cu totul la oparte tradiția. Toate eforturile sale și le-a îndreptat într'o singură direcție : să descopere acea „metodă naturală“, care e comună tuturor oamenilor, lui Platon cași lui Aristot, poezilor cași filosofilor, oratorilor cași oamenilor de știință. Descoperirea acestei metode trebuie să fie punctul de plecare al logicei. Căci, ca orice știință, logica cuprinde trei părți: natura, arta și exercițiul. Natura, în logică, e facultatea înăscută oamenilor de a raționa ; arta e complexul regulilor, pe care trebuie să le observăm spre a ne folosi bine de această facultate ; iar exercițiul e practicarea intenționată și repetată a acestor reguli, spre a le preface în deprinderi. E însă evident, că aceste trei părți se presupun una pe alta : arta presupune natura, iar exercițiul presupune arta. Trebuie să studiem mai întâiu modul cum raționează oamenii în mod firesc, ca să descoperim regulile argumentării și trebuie să studiem apoi aceste reguli, ca să le putem practica.

Cum vom proceda însă în toate aceste privințe? — Observând „natura“. — „Să considerăm printre atâtea

<sup>1)</sup> Scholae in artes liberales. Praefatio.

<sup>2)</sup> Scholae mathematicae, l. III, p. 78.

mii de oameni, pe aceia, cari se disting prin îndemnarea și prudența lor naturală, și să presupunem, că au să-și dea părerea în discuția unei afaceri importante: cugetarea lor, ca o oglindă credincioasă, va trebui să ne dea o icoană neprefăcută a naturii. Să cercetăm dar, ce vor face acești sfătuitori, prin cari natura ne împărtășește învățăturile ei. Mai întâiu, dacă nu mă înșel, vor căută în tăcere, în mintea lor, vreun motiv, vor inventa vreun argument, care să le dea puțința să ne îndemne la întreprinderea ce se discută sau să ne abată dela ea; apoi, când vor fi găsit ceva mulțumitor, își vor exprima cugetarea, nu la întâmplare, ci cu ordine și metodă; fără să se mărginească la demonstrația elegantă și puternică a fiecărui punct, vor îmbrățișa întreaga chestiune, coborându-se dela ideea cea mai generală, la cazurile particulare pe cari le cuprinde<sup>1)</sup>.

Desfășurarea naturală a cugetării omenеști, când argumentează, se reduce dar la exercițiul a două funcțiuni deosebite: găsirea argumentelor și așezarea lor în ordinea cuvenită. Invențiunea și dispozițiunea vor fi prin urmare cele două părți de căpetenie ale dialecticei ca știință. Pierre de la Ramée ajunge astfel, pe calea cercetărilor „independente“ la aceeași diviziune a logicei, cași Agricola. De altminteri, ideile lui Agricola nu-i erau necunoscute. Ioñann Sturm le expuse în cursurile pe cari le ținuse la Paris între 1529 și 1537. Pierre de la Ramée însuși ne-o spune lămurit: „Din timpurile frumoase ale Greciei și ale Romei, Rudolf Agricola a fost cel dântăi, care a regăsit întrebuintărea adevărată a logicei și a invitat tinerimea să caute în poeți și oratori nu numai maștri de stil și elocvență, ci și modele de argumentare..... Format la școala lui

<sup>1)</sup> Dialecticae partitiones, p. 3.

Agricola, Jean Sturm a introdus cel dintâiu la Paris aceste frumoase și minunate aplicări ale dialecticei, și a deșteptat în această academie o ardoare de necrezut pentru arta, a cărei utilitate i-o arătase. În lecțiile acestui maestru am învățat mai întâiu întrebunțarea dialecticei, și de atunci am expus-o tinerimei într'un cu totul alt spirit decât sofistii<sup>1)</sup>.

Invențiunea sau găsirea probelor pentru argumentări se face, în dialectica lui Pierre de la Ramée cași în aceea a lui Agricola, cu ajutorul „locurilor“ — „unde residă categoremeele“, adică motivele de a afirma sau nega ceva. Aceste locuri sunt în număr de zece: cauza, efectul, substanța, atributul, deosebirea, asemănarea, numele, diviziunea, definițiunea, mărturia. Așa bunăoară, se poate dovedi ceva, arătându-se, că e cauza necesară a unui efect știut, sau efectul inevitabil al unei cauze cunoscute, sau substanța pe care o implică un atribut oarecare, sau atributul esențial al unei substanțe a cărei existență e incontestabilă, — și așa mai departe. Numeroase exemple, luate din autorii clasici, din oratorii și poeții antichității, ilustrează pe larg regulile întrebunțării acestor „locuri“ — sau „genuri universale“. Printr'insele, filosoful vrea să deprindă pe cei ce studiază dialectica cu practicarea legilor invențiunii, — exercițiu, fără de care nu se poate trage nici un folos din învățarea lor. Căci „locurile“ sau „genurile universale“ sunt ca un fel de oglindă, în care omul poate vedea în mic imaginile generale ale tuturor lucrurilor, dar această oglindă este la început acoperită ca de o brumă care o întunecă, și trebuie frecată și poleită prin exercițiu, pentru ca să devină lucioasă și să poată resfrange limpede lumea ideilor abstracte<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Scholae in artes liberales. Praefatio.

<sup>2)</sup> „.....quand l'homme aura devant les yeux l'art d'inventer par ces



A doua parte a dialecticei are de scop, să ne arate „căile și mijloacele de a judecă bine, prin anumite reguli de dispoziție“. Această „dispoziție“ este, după complexitatea crescândă a raporturilor de dependență, de trei feluri : enunțarea, silogismul și metoda. Prin „enunțare“ înțelege Pierre de la Ramée ceea ce numim astăzi propoziție sau judecată, iar prin „silogism“ deducțiunea mediata, care și-a păstrat numele, fără nici o schimbare, din antichitate și până astăzi. În studiul acestor părți, filosoful francez, cu toate aspirațiile sale de reformator, urmează foarte de aproape pe Aristoteles. Nouă e numai teoria silogismului compus, care a căpătat la adepții săi o însemnătate așa de mare, încât unul din reprezentanții de mai târziu ai ramismului, din Germania, Rudolf Goclenius, a dat numele său unei forme a polisilogismului.

A treia formă a „dispoziției“ am zis, că este „metoda“ — o „îndemănare și prescurtare a drumului“, potrivit cu care lucrurile sunt așezate după însemnătatea lor, „primul în locul întâi, al doilea în al doilea, al treilea în al treilea, și așa mai departe, în mod consecvent“ <sup>1)</sup>. Această metodă e de două feluri: doctrinală și oportunistă <sup>2)</sup>. Cea dintâi constă în a așeza ideile, în expunere, după gradul lor de evidență naturală, cele mai evidente trebuind să ia locul întâi. Cea de-a doua constă în a așeza ideile după evidența

---

genres universelz, comme quelque mirouër, luy représentant les images universelles et générales de toutes choses, il luy sera beaucoup plus facile par icelles reconnoistre les espèces singulières et par conséquence inventer ce qu'il cherchera. Mais il faut par plusieurs exemples, par grand exercice, par long usage forbir et pollir ce mirouër, avant qu'il puisse reluire ny rendre ces images“ *Dialectique* (1555), pag. 69.

<sup>1)</sup> *Dialectique* (1555), p. 119, 120.

<sup>2)</sup> Termenii originali sunt : méthode de doctrine et méthode de prudence.

specială, pe care o au, după împrejurări, pentru persoanele cărora se adresează expunerea sau argumentarea. Căci unele lucruri sunt mai evidente pentru unele persoane decât pentru altele, după cultura și profesiunea lor, după constituția și temperamentul lor, după moravurile țării și obiceiurile locului în care trăiesc, ... etc.

Din aceste două forme ale metodei, cea din urmă n'are decât o importanță practică. Ca procedură științifică generală, nu poate fi considerată decât cea dintâi. Ea este adevărata metodă a tuturor științelor, fiindcă în toate trebuie să începem cu ceea ce este mai evident și numai treptat să ajungem la lucrurile mai puțin evidente, cari tocmai din această cauză au nevoie să fie dovedite prin argumentare. Ce este însă „mai evident“? — Ceea ce este „mai general“. Ideile generale, fiind mai simple, sunt mai cunoscute decât obiectele particulare. Așa bunăoară, știm cu toții ce este un om în general, ca ființă abstractă, cu cele câteva caractere ce-i alcătuiesc esența. Ce este însă fiecare om în parte, cu nenumărata mulțime a caracterelor lui individuale, caractere ce diferă așa de mult dela un caz particular la altul, aceasta n'o putem ști de mainainte, cum știm ce e un om în general, și rămâne s'o cercetăm în deosebi. Intr'o argumentare așa dar, putem porni dela ideea generală a omului, care e cunoscută tuturor celor ce ne ascultă, dar nu dela ideea particulară a vreunui om în deosebi, pe care nu o cunoaște poate decât cel ce argumentează.

Și tot așa e în toate privințele. Pretutindeni trebuie să procedăm dela general la particular, căci aceasta e calea ce duce dela cunoscut la necunoscut. Cu această idee a încercat Pierre de la Ramée să reformeze, din punct de vedere metodologic, toate — sau mai toate — științele din timpul său. Cu aceasta atingem însă o altă

lature a ramismului, cea mai importantă poate pentru timpul când a început această mișcare, adică cea pedagogică.

## II.

La începutul veacului al XVI-lea, toate științele, nu numai logica, păstrau încă haina învechită și incomodă, în care le îmbrăcase scolastica medievală. În ardoarea sa neînfrănată, Pierre de la Ramée a crezut, că nu trebuie să se mărginească numai la reformarea logicei, ci să „modernizeze“ întregul ciclu al cunoștințelor omenești, spre a le ușura pe deoparte studiul și a le grăbi pe de alta progresul. Printr'o contradicție frecventă însă în timpul renașterii, filosoful a crezut că trebuie să imprumute principiile acestei reforme, cea mai importantă din câte își propunea să facă, tocmai dela acel cugetător al antichității pe care îl criticase mai cu asprime, adică dela Aristoteles.

În Analiticele sale, Aristoteles zisese, că o noțiune științifică, spre a putea fi considerată ca atare, trebuie să îndeplinească trei condiții; întâi, să fie de o evidență perfectă și universală; al doilea, să fie homogenă, să fie adică în legătură cu obiectul științei, în domeniul căreia vrea să intre; și al treilea, să fie pusă sub o formă generală. Înarmat cu aceste reguli, Pierre de la Ramée trece în revistă diferitele științe cuprinse pe atunci sub denumirea de „arte liberale“, spre a le determina mai deapraope domeniile, eliminând dintr'insele nomolul de abstracțiuni inutile, cu cari le încărcase pedantismul scolastic, și, odată curățite și simplificate, să le dea forma riguroasă a procedării dela cunoscut la necunoscut, adică dela general la particular, potrivit cu preceptele dialecticei sale.

Nu putem urmări aci toate încercările de acest fel

ale filosofului. Trebuie să menționăm totuși activitatea sa pe terenul științelor positive, al matematicii și al fizicii. Pierre de la Ramée trecea, la Paris, drept cel mai bun matematician al timpului său, și cărțile sale de aritmetică, geometrie, algebră, au avut numeroase ediții, nu numai în Franța, ci și în străinătate, în Germania și Olanda mai ales. Ceea ce se admiră în deosebi într'însele, eră ordinea riguroasă și claritatea desăvârșită a demonstrațiilor. O inovație foarte prețuită în geometria ramistă, mai eră așezarea principiilor lui Euclid în propoziții și teoreme, așezarea ce s'a păstrat până astăzi. Interesul lui Pierre de la Ramée pentru matematică s'a manifestat și sub o alta formă. În 1568, înainte de a pleca în Germania, a întemeiat la Collège de France o catedră de matematică, înzestrând-o cu un venit anual de 500 livre, sumă ce ar reprezenta astăzi vre'o 5.000 lei, spre a servi de retribuție profesorului ce ar ocupa-o. Această catedră s'a păstrat la Collège de France, sub numele de „catedra lui Ramus“, peste două veacuri, până la revoluția cea mare.

Dacă însă Pierre de la Ramée se găsea la largul său în matematică, cu metoda deductivă pe care o propovăduia, nu-l putem lauda tot atât de mult în Fizică. Intențiile sale bune se loveau aci de o contradicție fundamentală. Ceea ce critica filosoful în Fizica aristotelică, erau neconținutele ipoteze, pe cari le făcea cugetătorul antic, spre a-și putea explica fenomenele naturii. Și nu numai la cei vechi, dar și la contemporani relevă Pierre de la Ramée acelaș abus. Până și lui Copernic îi impută, că n'a căutat să construiască o astronomie lipsită de ipoteze. „In zilele noastre, Copernic, astronomul, pe care nu trebuie numai să-l comparăm cu cei vechi, ci să-l admirăm în toate privințele, a reinnoit o ipotesă minunată, care explica

totul prin mișcarea pământului și nu prin mișcarea celorlalte astre. Pentru ce oare Copernic nu s'a silit să construiască o astronomie lipsită de orice ipotesă? <sup>1)</sup>).

Filosoful ar fi voit dar o fizică și în genere o știință a naturii, întemeiată pe studiul direct al fenomenelor. El indică chiar și ordinea, în care ar trebui să se facă acest studiu, ordine pe care o vom găsi mai târziu la Bacon și, mutatis mutandis, la Auguste Comte. „A studiă mai întâi cerul, apoi meteorii, apoi mineralele, vegetalele și omul: iacă obiectele unei adevărate fizici (fizica e luată aci în înțelesul antic: știință a naturii în genere). Un asemenea studiu reclamă spirite cu totul libere; căci e așa de vast și de spornic, încât ar fi umplut viețile a zece filosofi ca Aristot, chiar dacă ar fi trăit în acelaș timp“ <sup>2)</sup>).

Ceea ce nu înțelegeă însă Pierre de la Ramée eră că studiul direct al fenomenelor naturii presupuneă o altă metodă decât cea deductivă. Procederea dela general la particular nu-și mai aveă aci aplicarea și calea ce trebuia să se iea eră tocmai cea opusă. Dar momentul nu sosise încă pentru priceperea acestui adevăr. Trebuia să mai treacă o jumătate de veac, în care oamenii de știință, practicând mai mult sau mai puțin conștient această metodă nouă, să ajungă la rezultate cari să se impună atenției tuturor și să ducă astfel la formularea teoretică a inducției, cu Francis Bacon.

### III.

Cu toate acestea ramismul a adus o imensă ușurare în studiul artelor liberale, adică al tuturor științelor ce se învățau pe atunci la universități. Această ușu-

<sup>1)</sup> Scholae mathematicae, I. II, p. 47.

<sup>2)</sup> Scholae physicae, I. VIII, sfârșitul.

rare a fost prin ea însăși un progres. Căci progresul în știință nu constă numai în descoperirea de adevăruri nouă, ci și în precizarea, sistematizarea și adâncirea adevărurilor vechi. Această muncă, deși mai puțin strălucită, e totuși indispensabilă, — și nu arare ori tot ea indică de mai nainte calea inovatorilor, arătându-le unde e nevoie de cercetări mai amănunțite. Dacă dar Pierre de la Ramée n'a adus nimic nou, sau esențial nou, în logică, nici în celelalte științe de cari s'a ocupat, activitatea sa n'a fost totuși zadarnică. Contemporanii i-au simțit adânc valoarea și încercările sale de reformă s'au întins cu repeziciune peste hotarele Franței.

Mai întâi în Elveția și în Germania, pe cari le vizitase, în parte, filosoful însuși, și în cari își făcuse prieteni personali. La Basel, Berna, Zürich, Lausanne, ramismul eră profesat de învățați ca Thomas Freigius, Theodorus Zwinger, Nunius, Aretius, și alții. La Strassburg, Iohann Sturm, fostul profesor dela Paris al lui Pierre de la Ramée, îi răspândeă ideile cu toată abnegația unui discipul. Cu aceiași stăruință propagau „metodele cele nouă“ Franz Fabricius, rectorul academiei din Düsseldorf și David Chytraeus, rectorul academiei din Rostock. Pornind din aceste câteva centre primitive, ramismul s'a întins în scurta vreme în toată Germania și s'a înrădăcinat la mai toate universitățile și colegiile protestante, ca cele din Altorf, Corbach, Danzig, Goettingen, Helmstädt, Erfurt, Leipzig, Marburg, Hanovra, Hamburg, Lübeck, etc. O diversiune s'a produs însă după câțva timp la unele din acele școli. Pierre de la Ramée, ca protestant francez, eră considerat ca partisan al calvinismului și domnia ideilor lui jignea amorul propriu — dacă nu fanatismul — luteranilor. Unii din aceș-

tia au înlocuit dar dialectica ramistă prin logica lui Philipp Melanchton.

#### IV.

Acest învățat, al cărui nume adevărat era Philipp Schwarzerde, s'a născut în 1497 la Bretten, în Pfalz. Studiile și le-a făcut la universitățile din Heidelberg și Tübingen. În 1518 a fost numit profesor de limba și literatura greacă la Wittemberg, unde a luat parte alături de Luther, nu atât la luptele ce s'au dat pentru întemeierea protestantismului, cât mai ales la organizarea lui teoretică. Față de teologia, atât de dezvoltată a catolicismului, noua confesiune nu se putea susține numai cu ideea reînțoarcerii la formele primitive ale creștinismului. Ii trebuia un corp de dogme, și o justificare teoretică a lor, adică un fundament teologic. O asemenea construcție nu era însă posibilă fără cunoștințe filosofice, și Melanchton, care era mai cult decât Luther, și-a luat sarcina să caute un punct de plecare potrivit cu protestantismul. Acest punct de plecare l'a găsit în filosofia lui Aristoteles, din care n'a luat ca fond, decât numai ceea ce era de trebuință pentru noua teologie, iar ca formă l'a tratat cu totul altfel decât scolasticii catolici, ca umanist în curent cu noile aspirații ale timpului. Nu e locul să urmărim aci geneza acestei filosofii a protestantismului. Ne vom mărgini să relevăm numai faptul, că noua confesiune punând mare preț pe propovăduirea liberă a învățăturilor creștine, prin predici, avea nevoie de științele ce pregătesc vorbirea frumoasă și convingătoare. Luther însuși recomandă partizanilor săi, să cultive logica, retorica și poetica. Sarcina de a da, și în această privință, manualele trebuincioase, și-a luat-o Melanchton, și în 1520 a publicat o primă prelucrare a lo-

giceii aristotelice, sub titlul: «Compendiaria dialectices ratio». De aci a ieșit în 1529, un tractat complet de logică, intitulat: «De dialectica libri quatuor» Ordinea materiilor eră cea din Organon. Analisele logice erau însă simplificate și expuse într'o limbă clară și elegantă.

Această direcție a lui Melanchton, care eră în fond o reacțiune, au urmat'o mulți din luteranii dela universitățile germane, luându-și numele de „anti-ramiști“ sau „philippiști“. Printre acești adversari ai ramismului trebuie să menționăm în primul rând pe Nicodem Frischlin, Jacob Schegk și Philipp Scherb. Luptele ce s'au dat între aceste două tabere dialectice au fost destul de violente și au dus uneori la măsuri oficiale. Către sfârșitul veacului al XVI-lea și începutul celui următor, profesarea ramismului a fost oprită de autorități, la universitățile din Wittemberg și Helmstädt. La universitatea din Lipsca o ceartă violentă s'a iscat între profesorul Iohann Cramer și facultatea de arte, din pricina ideilor sale ramiste. Polemica a durat mai multă vreme, și nu i s'a putut pune capăt decât prin destituirea lui Cramer, după care a urmat interzicerea formală a profesării ramismului în Saxa.

Spre a scăpa de aceste măsuri represive, ramiiștii au recurs la un compromis, combinând logica lui Pierre dela Ramée cu aceea a lui Melanchton. Partizanii acestei direcții mijlocii se numeau „mixti“ — sau philippo-ramiști. Printre reprezentanții ei mai însemnați trebuie să menționăm pe Iohann Heinrich Alstedt, Paul Frisius, Bartholomäus Keckerman și, mai ales, pe Rudolph Goclenius.

Acest din urmă învățat, al cărui nume german eră Rudolf Göckel, s'a născut în 1547 la Corbach. Studiile și le-a făcut la universitățile din Marburg și Wittemberg. În 1581 a fost numit profesor de fizică, iar în 1589 profesor de logică, etică și matematică, la fa-



cultatea de arte din Marburg. Adept convins al ramismului, pe care îl susținea la început fără rezervă, a fost silit cu vremea, să facă concesii opoziției luteranilor, și să se coboare la compromisuri. Scrierile sale logice sunt foarte numeroase. Cea mai însemnată e cea intitulată «Isagoge in Organon Aristotelis» (1598), în care formulează teoria soritului progresiv, numit după el goclenian. Către sfârșitul vieții înclină către platonism. În ultima sa scriere „Idea philosophiae platonicae” (1612) susținea cu atâta căldură principiile acestei filosofii, în cât contemporanii i-au dat numele de noul Platon din Marburg.

## V.

În țările de jos, ramismul a fost introdus de către Nicolas de Nancel, unul din elevii favoriți ai lui Pierre dela Ramée și autorul unei biografii a filosofului <sup>1)</sup>. Curentul a început la universitatea din Douai, unde Nancel era profesor, și a fost dus mai departe de către Rodolphe Snellius și de către cunoscutul teolog Jacques Arminius.

În fine, în Anglia, domnia lui Aristoteles era încă în floare în a doua jumătate a veacului al XVI-lea. Umanismul, care începuse să prindă rădăcini și în această țară, către sfârșitul veacului al XV-lea, lărgise, e drept, cercul cunoștințelor clasice ale contemporanilor. Filosofia veche începuse să fie mai bine cunoscută și mai bine înțeleasă, în celelalte direcții ale ei, dar domnia peripatetismului rămăsese totuș neștirbită. Reforma isgonise, de asemenea, din universități căr-

---

<sup>1)</sup> Petri Rami Veromandui, eloquentiae et philosophiae apud Parisios professoris regii, vita, a Nic. Nancelio, Rami discipulo et populari, descripta. Parisiis, apud Cl. Morel, MDCI.

țile scolasticilor catolici, dar maestrul lor venerat, străvechiul Aristoteles, își păstrase locul de onoare în învățământ. Statutele, pe cari regele Eduard al VI-lea în 1549 și regina Elisabeta în 1570, le-au dat universităților engleze, impuneau categoric peripatetismul ca doctrină oficială <sup>1)</sup>.

Voci timide se ridicau, e drept, din timp în timp și pe alocurea, împotriva acestei tiranii intelectuale, dar adevărata reacțiune n'a început decât numai odată cu importarea ideilor lui Pierre de la Ramée. Cel dintâiu care a adus aceste idei de pe continent, a fost George Buchanan, învățatul scoțian, care călătorise prin Franța și făcuse astfel cunoștință cu tendințele reformatoare ce agitau viața intelectuală a acestei țări. În 1563, când a fost vorba de reorganizarea universității din St. Andrews, Buchanan a propus, ca norme de învățământ, principiile ramiste. După el, școlarul său Andrew Mèlville a profesat la Glasgow logica și matematica după cărțile lui Pierre de la Ramée. Gabriel Harvey a continuat mișcarea la universitățile proprii zis engleze, iar în 1576 Robert Makilmăneus a publicat, la Londra, o ediție specială a dialecticei lui Pierre de la Ramée.

În contra acestei invasiuni a ramismului s'a ridicat însă Everard Digby, asupra căruia trebuie să ne oprim un moment, fiindcă cu el a început o polemică, ce n'a rămas fără influență asupra desfășurării ulterioare a cugetării filosofice engleze—și în deosebi asupra lui Francis Bacon. Datele, pe cari le posedăm asupra vieții lui Digby, sunt foarte sumare. S'a născut, pe cât se pare, în 1550. Studiile și le-a făcut la universitatea din Cambridge, unde s'a impus în scurtă vreme prin

---

<sup>1)</sup> Cf. J. Freudenthal, Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie, Arch. für Gesch. der Philos. IV, p. 450 ss.

calitățile sale excepționale, mai ales prin erudiția sa vastă și prin îndemânarea sa neîntrecută în discuții, așa în cât a isbit să ajungă de timpuriu profesor de logică. Ca atare, s'a distins în deosebi prin violența, cu care a atacat principiile „cele nouă“, adică principiile ramiste, și de pe catedră și în scrierile sale. Printre aceste scrieri, trebuie să menționăm în deosebi două, una intitulată „De duplici methodo“ și alta „Theoria analytica“. Cuprinsul lor, din punctul de vedere care ne preocupă, se poate resuma în câteva cuvinte.

Digby pornește dela ideea, că adevărata știință nu e posibilă decât numai cu ajutorul unei metode sigure și recunoscute de toți. Lipsa unei asemenea metode este cauza pentru care, cu tot marele număr de școli și școlari, de învățați și de cărți, știința a făcut așa de puține progrese. Unde să găsim însă o asemenea metodă?

Dacă am posedă cunoștința principiilor generale ce guvernează lumea, cu claritatea desăvârșită cu care trebuie să gândească aceste principii divinitatea, am putea atunci foarte ușor să ne coborâm dela acele principii generale la cunoștința obiectelor particulare, cu ajutorul deducției. Deducția ar fi, în acest caz, singura metodă științifică. Însă principiile generale ce guvernează natura nu stau descoperite dinaintea noastră, așa în cât să le putem vedea și pipăi, așa cum vedem și pipăim obiectele particulare ce ne înconjură. Aceste obiecte, ca mai apropiate de noi, ne sunt cu mult mai bine cunoscute și prin urmare dela ele trebuie să pornim, pentru ca să ajungem, cu ajutorul lor, la cunoștința principiilor generale ale naturei. Odată însă aceste principii găsite, ne putem foarte bine coborî, prin deducție, la cunoștința obiectelor particulare, ce ne sunt încă necunoscute.

Adevărata metodă științifică e dar dublă: ea duce

mai întâi dela particular la general, cu ajutorul inducției și apoi dela general la particular, cu ajutorul deducției. Aceasta e, propria vorbind, părerea lui Aristoteles, pe care cei ce l' critică cu 'atâta vehemență, ca Pierre de la Ramée și succesorii săi, nu l'au înțeles destul de bine, sau nu l'au înțeles de loc, — ceea ce, firește, nu i-a împedit să-l batjocorească. „Căci astăzi calcăm în picioare pe bătrânul învățator și cautăm alții noi. Speriați de înălțimea pomului, nu ne mai gândim să culegem fructele sănătoase, ce se coc pe vârful lui, ci devorăm fructele verzi sau putrede de pe ramurile căzute,—*immundi ut solent sues*“<sup>1)</sup>.

În contra acestor idei ale lui Digby, s'a ridicat, ca să apere ramismul, un elev al său, sir William Temple. Acest învățat se născuse în 1553 și își făcuse studiile la universitatea din Cambridge, unde a urmat la început direcția dominantă în învățământ, plătindu-și tributul de admirație superstițioasă către marele maestru al peripatetismului oficial. În scurtă vreme însă și-a dat seamă de slăbiciunile acestei direcții și a devenit un adversar neîmpăcat al ei. Polemica sa cu Digby a început cu scrierea, publicată în 1580, „Francisci Mildapetti Navarreni<sup>2)</sup> ad Ever. Digbeium Anglum admonitio, de unica P. Rami methodo“. Digby a răspuns la acest atac cu scrierea intitulată: „Everardi Digbei Cantabrigiensis admonitioni Francisci Mildapetti Navarreni responsio“ (Lond. 1580). În fine, replica lui William Temple e intitulată: „Pro Mildapetti, de unica methodo defensione contra Diplophilum<sup>3)</sup> commentatio Gulielmi Tempelli“ (Lond.

<sup>1)</sup> Theoria analytica. Praefatio.

<sup>2)</sup> Acesta eră pseudonimul pe care și-l alesese Temple, neîndrăsinind să atace pe față pe Digby.

<sup>3)</sup> Așa numește Temple pe Digby „cel căruia îi place metoda dublă“.

1581). Această polemică sgomotoasă, care s'a întins și pe continent, judecând după faptul că broșurile lui W. Temple au fost reeditate câțiva ani mai târziu (în 1584 și 1589) la Frankfurt, se poate resuma, din punct de vedere teoretic, în câteva cuvinte.

Temple acordă mai întâi lui Digby existența celor două metode, dar neagă valoarea științifică a celei dintâi. E adevărat, zice el, că mintea omenească s'a ridicat la început, prin inducție, dela obiectele particulare la ideile generale. Așa au și luat naștere științele<sup>1)</sup>. Dar această inducție nu e decât o operație premergătoare, operație prin care științele se constituesc. Odată constituite, științele nu mai cunosc decât deducția, prin care, coborându-se dela principiile generale stabilite, explică toate cazurile particulare ce se ivesc în experiență. Deducția e dar adevărata metodă științifică, și, ca atare, e unică<sup>2)</sup>.

Trebue să relevăm în deosebi, că având o semnificare istorică, faptul, că deosebiriile dintre Digby și Temple sunt foarte mici. Amândoi recunosc, că inducția singură ne poate duce dela obiectele particulare pe cari le percepem cu simțurile, la ideile generale ce

---

<sup>1)</sup> „Omnes enim disciplinæ, postquam naturæ per sensum observatio accessisset, ex accurata specialium inductione per subalterna ad generalissimum ascendendo effloruerunt“ (Mildap. admon., p. 75). Până și matematica o socotește Temple ca fiind de origine inductivă: „Sic dialectica non est e commentis nata scholasticæ theorix, sed ab imitatione excellentissimæ in usu differendi rationis per inductionem derivata. Sic mathesis numerorum et magnitudinis; sic splendor universæ physiologiæ velut e naturæ igniculis inductione specialium ad generale constituendum antegressa emicuit primo et illuxit“ (ibid p. 95).

<sup>2)</sup> „Nam aliud est sensus mentisque beneficio ad rem intelligendam pervenire, aliud res intellectas methodo disponere. Neque si acquirendæ cognitionis via in multiplici genere sita sit, idcirco rerum iam cognitarum dispositio in varias ac repugnantes species distinguetur“. Pro Mildap. defens., p. 83.

formează temeliile științelor. Toată discuția e, dacă această metodă face parte din știință sau e numai o operație premergătoare în constituirea ei. Ca atare discuția e de ordin secundar și atârână de aceea ce se înțelege prin știință: stabilirea principiilor generale sau aplicarea lor la cazurile particulare. Iar recunoașterea necesității de a începe, în orice cas, în studiul naturii, cu inducția, e un semn prevestitor al apariției, foarte apropiate, a lui Francis Bacon.

Spre a stabili dar precis asemănările și deosebirile dintre ideile acestui filosof, pe cari le vom studia mai târziu, și acelea ale predecesorilor săi, pe cari le studiem acum, să vedem mai de aproape ce însemnează inducția pentru Digby. Să aruncăm mai întâi o privire asupra modului cum înțelege el procesul sufletesc al cunoașterii fenomenelor. Asupra acestui punct găsim lamuriri suficiente și interesante în opera sa de căpetenie „Theoria analytica“.

Punctul de plecare al oricărei cunoștințe este senzația. Din obiectele materiale ale lumii pornesc „forme“ sau „imagini“, pe cari simțurile noastre le primesc și le transmit „fantasiei“. Această facultate păstrează „formele“ sau „imaginele“ înmagazinate, chiar și atunci când obiectele din cari au purces nu mai sunt de față. Din aceste forme sau imagini scoate apoi „rațiunea“, prin abstracție, noțiunile sau ideile generale. Impresiile produse de obiectele externe asupra simțurilor noastre sunt dar punctul de plecare al întregii noastre cunoștințe. Fără ele n'am putea ști nimic, căci, cum zice Aristoteles, sufletul nostru este la început ca o foaie nescrisă. Dacă cunoștințele ar exista în sufletul nostru dela început, sub forma ideilor înnăscute de cari vorbește Platon, atunci oamenii ar trebui să fie toți învățați din naștere.

De aci nu rezultă însă, că sufletul nostru e absolut

pasiv în actul cunoașterii și primește totul din afară. Căci nici un obiect nu ne poate da ceea ce nu are el însuși. Obiectele externe nu ne pot da ele singure cunoștințe, căci ele n'au cunoștință. Cunoștința nu residă în obiecte, precum nu residă sănătatea în medicamentele pe cari le luăm ca să ne vindecăm de o boală. Trebuie o reacțiune a corpului nostru față de medicamentele pe cari le absorbim, și din această reacțiune rezultă sănătatea. Tot așa, din reacțiunea sufletului nostru, față de acțiunea obiectelor externe, rezultă cunoștința. O forță există dar și în sufletul nostru, ca și în obiectele externe: o forță „naturală“ (fizică) într'insele, o forță „animală“ (psihică) în noi înșine.

Cum se manifestează însă această forță sufletească? Prin cele cinci trepte ale cunoașterii. Simțurile externe primesc mai întâi „formele“ obiectelor; aceasta e prima treaptă. Formele primite de simțuri sunt apoi transmise «fantasiei» care le păstrează și le reproduce; aceasta e a doua treaptă. În al treilea rând vine „opinia“, care schimbă, mai mult sau mai puțin, formele păstrate de fantasmă, după dispozițiile noastre subiective. În al patrulea rând vine cugetarea discursivă, care stabilește relațiunile „formelor“ sau noțiunilor câștigate dintr'insele, și le pune la încercare adevărul prin raționament. În sfârșit, a cincea și cea mai înaltă treaptă o formează „spiritul“ care apercepe noțiunea, definitiv lămurită, în toată puritatea și simplitatea ei(1).

Fiind dată această teorie a cunoașterii, ce este inducția pentru Digby? E un fel de deducție răsturnată,

---

(1) Aceste cinci trepte ale cunoașterii pare a le fi luat Digby din cartea lui Reuchlin „de arte cabbalistica“, despre care vom vorbi în capitolele următoare. Cele cinci „opifices cognitionum“ sunt după Reuchlin: sensus, imaginatio, opinio, discursus, mens.

în care argumentarea se ridică dela concluzie la premise. Judecățile elementare, ce ni se înfațiază în experiență, sunt considerate ca concluzii și reduse la premisele lor „raționale“, adică la premisele pe cari le presupun. Acestea sunt și ele considerate la rândul lor ca concluzii și reduse la premisele pe cari le implică,— și așa mai departe, până la un sistem de axiome, ce nu se mai pot dovedi, dar se pot descompune într'o serie de noțiuni sub și supraordinate. Suind scara acestor noțiuni, după gradul lor de generalitate, ajungem în sfârșit la noțiunea ultimă, la entitatea supremă, care e izvorul și temelia întregii noastre cunoștințe.

Iacă ce înțelege Digby prin ridicarea dela particular la general, pe calea raționamentului, alături de ridicarea dela particular la general, pe calea abstracțiunii. Cum se vede, nu e vorba aici de inducție, în înțelesul pe care aveă să-l dea acestui cuvânt Francis Bacon. Dar sentimentul, care a dus pe acest cugetător la formularea „inducției adevărate“ — cum ziceă el însuși, — sentimentul, că trebuie să pornim în studiul naturei dela perceperea fenomenelor concrete, nu dela analiza concepțiilor abstracte ale minții noastre, îl au destul de limpede predecesorii săi Digby și Temple. Și acest sentiment e, nu numai un semn prevestitor, ci și, precum vom vedeă mai departe, o cauză determinantă a marelui reforme filosofice, care avea să urmeze în curând cu „Instauratio magna“.

---



## EPICUREISMUL

Am urmărit mai sus deșteptarea individualismului, ca atitudine sufletească în fața lumii și a vieții, la începutul timpurilor moderne. În evul mediu omul trăia pierdut în masele sociale, împărtașindu-le soarta și urmându-le schimbările, fără să reflecteze și fără să opună nici o rezistență, ca picătura de apă dintr'un val de mare sau ca firul de nisip din dunele puștiilor. Cu vremea, sub influența disolvantă a împrejurărilor istorice din veacul al XIV-lea și al XV-lea, individul a început să se desprindă din blocul social în care era cufundat și să trăiască o viață proprie, deosebită de cea comună, dacă nu chiar, uneori, deadreptul opusă ei. Urmările acestei deșteptări a individualismului au fost nenumărate. Pe unele le-am văzut deja mai sus; aci vom mai cerceta câteva, din cele ce au contribuit mai cu putere la trezirea curentului filosofic, de care avem să ne ocupăm.

Începând să trăiască prin sine însuși și pentru sine însuși, omul a simțit nevoia să-și cultive personalitatea, fizică și intelectuală, cu o grijă necunoscută până atunci. Dezvoltarea normală a corpului, întărirea și mlădierea lui prin exerciții, asigurarea bunei lui stări prin curățenie, încep să devină, ca în antichitate, preocupări de căpetenie în viața cercurilor culte italiene din timpul renașterii. Și dacă „mișcarea“, ca factor fizic, nu lipsește nici la celelalte

popoare, din cauza condițiilor încă rudimentare ale traiului, cari obligau pe oameni să umble mult, să călărească mult, fiindcă nu existau alte mijloace de comunicație, precum și să se deprindă cu mâniarea armelor grele ale timpului, — curățenia, ca manifestare a unei culturi mai rafinate și a unui mai mare respect al personalității proprii, a apărut mai întâiu în Italia. Cu drept cuvânt se laudau Italienii pe atunci că erau oamenii cei mai curați din lume și batjocoreau pe streini, mai ales pe Germani, pentru nepăsarea lor desăvârșită în această privință <sup>1)</sup>.

Imbrăcămintea, care aveă în veacul de mijloc un caracter social foarte pronunțat, intru cât eră determinată pentru fiecare om de clasa din care făcea parte, a luat de asemenea în timpul renașterii forme individuale, libere și pline de fantasmie, forme menite să deosebească, să puă în evidență și să desăvârșească personalitatea celui ce o purtă. Și nu eră aci numai vanitatea obicinuită a femeilor și a bărbaților neserioși. Oameni de mare valoare, din toate punctele de vedere, considerau imbrăcămintea ca o parte integrantă a personalității lor și îi acordau o atenție deosebită. Cu drept cuvânt s'a zis, că nicaeri și niciodată nu s'a pus atâta preț pe imbrăcămintea ca în Italia din timpul renașterii <sup>2)</sup>. Au fost chiar momente, când legiuitorii au trebuit să intervină, ca să puă frâu cheltuelilor extraordinare ce se făceau din această pricină. Așa bunăoară la Veneția, o lege din 1481 oprea femeile să poarte haine de aur. Asemenea haine, mai ales când erau împodobite cu pietre scumpe, costau sume fabuloase. O haină

---

<sup>1)</sup> Cf. Burckhart—Die Kultur der Renaissance in Italien, II, p. 31—și Excurs LXXXIV.

<sup>2)</sup> Buckhardt, op. cit., II, 86.

de aur, nu prea încărcată (frugalissime ornata), prețuia până la 4000 ducați, ceea ce înseamnă în moneda noastră de astăzi vre-o 100.000 lei.

Cadrul imediat al vieții, locuința și lucrurile trebuincioase pentru trai, încearcă de asemenea, în timpul renașterii, prefaceri mari. Zidăriile masive din evul mediu, castelele semețe ale cavalerilor feudali, în cari totul era menit să mărească tăria și mai nimic să înlesnească și să înfrumusețeze viața, în cari aerul și lumina pătrundeau deabia prin ferestrele înguste de cetate, în cari mobilele erau rudimentare și rigide, nu mai pot mulțumi nevoile sufletești și trupești ale omului nou. El vrea să se bucure de viață și își clădește palate somptuoase, în cari totul e întocmit, pe dinafară și pe dinăuntru, spre desfătarea privirilor și îndestularea gusturilor celor mai rafinate. Linii arhitectonice mai blânde și mai elegante, luate din comorile artei clasice, încep să se desfășure, în orașele italiene, dealungul stradelor frumos pavate sau în mijlocul grădinilor plantate cu îngrijire, ascunzând interioruri de un lux cu atât mai izbitor, cu cât era mai neobicinuit aiurea. A trebuit să treacă aproape un veac, până când luxul născând al italienilor să pătrundă în Franța, și peste două veacuri până să ajungă în Germania și în Anglia.

Ceea ce favoriză mai ales îndreptarea individualismului în această direcție, a înfrumusețării cadrului vieții, era tradiția antică, pe care o scoteau pretutindeni la iveală umanistii. În evul mediu, subtăpăsarea de plumb a creștinismului, viața aceasta pământească era socotită ca un scurt, prea scurt, popas pe drumul vecinicii, și tot prețul ei sta în pregătirea sufletească pentru ceea ce avea să urmeze după moarte. De aci nepăsarea generală pentru tot

ce-ar fi putut să îmbunătățească, să ușureze și să infrumusețeze traiul. Firește, în afară de cercurile călugărești, și adesea nici într'însele, regulile ascetismului creștin nu erau riguros păzite. Dar acest ascetism rămânea totuși un ideal necontestat de nimeni, un ideal, către care privirile oamenilor rămăneau îndreptate chiar și în momentele, în cari se lăsau în voia pornirilor „vinovate“ ale naturii. În timpul renașterii însă, idealul creștin al renunțării se întunecă dinaintea idealului păgân al iubirii de viață, ce răsare luminos din scrierile desgropate ale antichității. Aceste scrieri le arătau italienilor uimiți, că pe pământul propriei lor țări trăiseră altă dată oameni, cari se bucurau de viață fără nici o teamă, cari îi sorbeau plăcerile fără nici o muștrare de cuget și cari formau totuși un popor puternic, de o rară energie morală și de o mare înălțime sufletească, un popor față de care ei înșiși, cu tot creștinismul lor, se simțeau mici și slabi, umilitor de mici și de slabi, pigmei nevrednici de uriașii lor străbuni.

Prin această îmbinare a individualismului născând cu idealul păgân al iubirii de viață trebuie să ne explicăm unele din caracterele cele mai isbitoare ale culturii renașterii. Așa eră bunăoară tendința către universalism, în artă și în știință. Specializarea ar fi fost de sigur mai folositoare pe acele vremuri, când toate ramurile de activitate intelectuală erau de abia la început. Ceeace urmărește însă individul cult din timpul renașterii, nu e atât să devină folositor celorlalți, cât să știe el însuși tot ce se poate ști, să guste el însuși toată plăcerea ce e împreunată cu înțelegerea lucrurilor și să simtă mândria de a stăpâni singur toate ramurile de activitate intelectuală. Tipul acestor oameni universali eră, în

veacul al XV-lea, cunoscutul umanist Leon-Battista degli Alberti, care înspăimântase pe contemporani prin cunoștințele și talentele sale multiple, ca filolog, matematic, filosof, poet, musicant, architect, pictor, jurist și politician; iar pe deasupra mai eră și un călăreț vestit, un gimnast fără pereche și un mănunchor de frunte al armelor cavaleresti. Către sfârșitul veacului al XV-lea și începutul celui următor acești oameni universali se înmulțesc. În fruntea lor stau Leonardo da Vinci, marele artist și profundul cugetător, și Giovanni Pico della Mirandola, care se declară gata să discute cu oricine „de omni re scibili“.

Tot prin această imbinare a individualismului cu concepția antică a vieții se explică și imoralitatea sau amoralitatea renașterii. Mai toate personalitățile mai însemnate din această perioadă sunt „dincolo de bine și de rău“ — iar în masele populare abaterile dela morala tradițională sunt fățișe și așa de numeroase, încât încep a fi privite cu nepăsare, dacă nu chiar cu simpatie. Individul ajunge astfel să opună dreptul său de a se bucura de viața tuturor marginirilor convenționale, civile sau religioase, și ca un adevărat „supra-om“ soarbe cu lăcomie toate plăcerile, mai ales pe cele nepermise. Respectul vieții și al drepturilor altuia nu mai e o piedică. Când așa ceva se pune deacurmezișul patimilor delănțuite ale individului pornit să cucerească toată fericirea ce se poate găsi pe lume, spada, pumnalul și otrava intră numai decât în acțiune, dacă prefăcătoria, înșelăciunea și trădarea nu ajung. Tipul cel mai desăvârșit al acestor triști eroi ai individualismului ni-l înfațișează celebrul Cesare Borgia. În mâinile lui armele pomenite fac nenumărate victime și nu cruță nici chiar pe membrii familiei sale.

Această pornire către fericire, brutală și sălbatică în unele cercuri, luă, într'alte, forme mai delicate și mai senine. Tipul, de sigur idealizat, dar cuprinzând totuși trăsuri reale, al acestor forme mai nobile, ni-l descrie Castiglione, în cartea sa „Il Cortigiano“. E poate monumentul literar cel mai delicat, din câte s'au înălțat în onoarea civilizației italiene din timpul renașterii. Baldasare Castiglione trăise multă vreme la curtea lui Guidobaldo, ducele din Urbino și și-a scris cartea în amintirea zilelor fericite petrecute în mijlocul strălucitei societăți ce se adună acolo. Mai toate curțile italiene de pe acele vremuri se distingeau prin gusturile lor rafinate și prin protecțiunea pe cari o acordau literaților și artiștilor. Cea mai rafinată din toate eră însă, pe la începutul veacului al XVI-lea, aceea a lui Guidobaldo din Urbino. Palatul său, care trecea drept cel mai frumos din Italia, adăposteă o lume de o rară înălțime sufletească. În salile vaste, îmbrăcate în stoffe de mătase și de aur și împodobite cu statui antice, se adunau, împreună cu floarea nobleței italiene, artiști și literați de frunte, ca Bernardo Accolti d'Arezzo, poetul celebru, care eră așa de admirat, încât, când își citea poeziile în public toți negustorii își închideau prăvăliile ca să se ducă să-l asculte, Pietro Bembo, prosatorul cel mai delicat al timpului, Baldasare Castiglione el însuși, și alții. Recepțiunilor pompoase, balurilor pline de culoare și de poezie, banchetelor fastuoase, le urmau convorbirile intime, în cari invitații, strânsi în jurul ducesei Elisabeta, după ce treceau în revistă evenimentele la ordinea zilei, improvisau versuri, povesteau anecdote sau discutau probleme literare, artistice și filosofice, într'un ton așa de ales încât se ridică uneori, ca formă, până la înălțimea dialogurilor

platonice,—mai ales atunci când luă cuvântul Pietro Bembo. O măreție simplă, o nobleță discretă, o eleganță plină de măsură, o curtenie desăvârșită, în vorbe cași în fapte, domneau în această societate, în care oamenii n'aveau par'că altă preocupare decât să-și facă unii altora cât mai multă plăcere. Așa cel puțin ne-o descrie Baldasare Castiglione.

Pe toate căile dar, pe cele mai delicate ca și pe cele mai josnice, oamenii din timpul renașterii cautau să se bucure cât mai mult de viață. În literatură această tendință și-a găsit expresia în colecțiile de „Novelle“, dela Boccacio până la Bandello și Firenzuola, și în nenumăratele poezii ale timpului, mai ales în acelea ale lui Lorenzo de' Medici. Celebra eră bunăoară strofa, plină de parfumul hedonismului antic, din Bacchus și Ariadne:

Quanto è bella giovinezza  
 Che si fugge tuttavia!  
 Chi vuol esser lieto, sia:  
 Di doman' non c'è certezza.

În cercurile cugetării abstracte, în sfârșit, această tendință și-a găsit expresia în redeșteptarea epicureismului antic. Și e caracteristic faptul, că cel dintâi și mai convins reprezentant al acestei direcții filosofice, în veacul al XV-lea, a fost tocmai cel mai individualist dintre umaniștii italieni, adică Lorenzo della Valle.

## II

O nevoe sălbatecă de independență eră trăsura distinctivă a acestei curioase și contestate personalități. Contimporanii îi daseră numele de „Achille al umanismului“ din pricina impetuoșității cu care

se ridică, în polemicile sale, împotriva oamenilor și ideilor ce nu îi conveneau <sup>1)</sup>. Am văzut mai sus, că acest turbulent învățat își făcuse studiile la Roma și crescuse, sufletește, în cercul umaniștilor de frunte de pe atunci, Lionardo Bruni, Giovanni Aurispa, Rinucci, Poggio Bracciolini, Loschi, Panormita și ceilalți. Cu nevoia sa de independență însă, nevoie care luă uneori forma unui adevărat spirit de contrazicere, și cu temperamentul său pornit, și-a făcut în scurtă vreme viața imposibilă în lumea acestor învățați. Intr'o scriere a sa, rămasă netipărită, intitulată „Comparație între Cicero și Quintilian“ a luat dela început poziție împotriva ideilor literare dominante ale umaniștilor contemporani. Am văzut mai sus, cu ce admirație citea Petrarca scrierile marelui orator latin. Dela el, această admirație se moștenise, neștirbită, la generațiile următoare și eră împărtășită de toți oamenii culți. Quintilian eră de asemenea prețuit, dar mai puțin. Lorenzo della Valle îl puneă însă deasupra lui Cicero, atât ca cugetător, cât și ca stilist. O asemenea părere ar fi discutată astăzi, în liniște, de cei ce n'ar admite-o, dar n'ar supăra pe nimeni. Pe atunci însă simpatiile literare erau așa de vii, în cât orice le contrazicea, rănea pe cei ce le aveau, ca un atac personal. Și astfel Lorenzo della Valle a trebuit să plece din Roma, unde, prin certurile pe cari le stărnise, își pierduse toți prietenii. E drept, că la aceste numulțumiri de ordin literar se mai adăogau și altele. În 1429 ceruse un post de „secretar apostolic“, care i se refuzase pe motivul, că nu eră destul de matur. Spre

---

<sup>1)</sup> Cf. Girolamo Mancini, *Vita di Lorenzo Valla*, Firenze 1891; Barozzi e Gabbadini, *Studi sul Panormita e sul Valla*, Firenze 1891; Ferdinando Gabotto, *L'epicureismo di Lorenzo Valla*, *Rivista di Filosofia scientifica*, an. 1889, p. 651 ss.



a se răsbună, tânărul umanist a publicat, la adresa cardinalilor ce îi staseră împotriva, o serie de epigrame, în cari batjocorea fără rezervă slăbiciunile și viciile lor. Asemenea lucruri nu se treceau însă ușor cu vederea în Roma papală, și primejdiile ce îl amenințau au fost încă una din cauzele cari au silit pe Lorenzo della Valle să iea drumul pribegiei.

După ce a petrecut câțiva timp la Piacenza unde îl atrăgeau amintiri — și poate afaceri — de familie, a trecut în 1432 la Pavia, unde a fost numit profesor la universitate. Am văzut deja, într'un capitol precedent, nemulțumirile pe cari le-au stârnit, la acea universitate, atacurile sale violente împotriva logicei tradiționale. Un scandal și mai mare a produs însă apariția dialogului său „De voluptate“, publicat la Pavia, dar scris la Roma, încă din 1429, și în care atacă cu violență morala tradițională.

Autorul presupunea, la începutul dialogului, că în vara anului 1426 s'au întâlnit odată în cancelaria papală cei patru secretari apostolici, Antonio Loschi, Cencio Romano, Poggio Bracciolini și Melchior Scrivani, cu Leonardo Bruni d'Arezzo, ambasadorul florentin de pe lângă Sfântul Scaun <sup>1)</sup>, cu Antonio Beccadelli, poetul cunoscut mai mult sub numele mai scurt de „il Panormita“, cu Antonio Arena, Niccolò Niccoli—și alții. După obicinuitul schimb de salutări

<sup>1)</sup> Leonardo Bruni d'Arezzo era unul din umaniștii de frunte din prima jumătate a veacului al XV-lea. În filosofie și-a câștigat merite însemnate, traducând după originalele grecești câteva din dialogurile lui Platon și Etica și Politica lui Aristoteles. În opera sa „Isagogicon moralis disciplinae“, compară doctrinele etice ale peripatetismului, stoicismului și epicureismului, pronunțându-se pentru cele două dintâi, din cari luă, ca parte comună, ideea, că scopul vieții este virtutea. Cf. Felice Tocco, *L'isagogicon moralis disciplinae di Leonardo Bruni Aretino*, Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. VI, p. 157.

și complimente, pe cari politeța italiană le cerea pe atunci cât mai călduroase, acești umaniști au început să discute împreună, de unele și de altele. Locul însă nu le părea potrivit pentru un schimb mai întins de idei, și, după propunerea lui Leonardo Bruni, s'au întâlnit a doua zi—când era tocmai o sârbătoare—la un portic de pe muntele Giordano, unde se duceau adesea să se plimbe, pe atunci, locuitorii Romei pontificale. Ambasadorul florentin a început să vorbească de „stricăciunea vremilor“, deplângând marea mulțime a celor ce se țin numai de rău și mirându-se că sunt din ce în ce mai puțini cei cari îmbrățișează virtutea. Cu reminiscențele clasice, cari impodobeau totdeauna discursurile umaniștilor, Leonardo Bruni a fost adus să vorbească și de Epicur, pe care l-a criticat cu asprime, fiindcă considera plăcerea ca scop suprem al vieții. E adevărat, zicea el, că omul e inclinat în mod firesc către plăceri și că numai puținora le e dat, de nașterea, temperamentul și educația lor, să cultive virtutea. Dar de aci nu rezultă, că nu trebuie să privim cultivarea virtuții ca un ideal de o supremă nobleță morală. Virtutea e de esență divină și nu e numai cel mai bun dintre lucruri, ci singurul bine ce există pe lume.

Atunci s'a ridicat Panormita și și-a cerut voe să apere cauza naturii, dovedind că omul nu poate și nu trebuie să se lipsească de plăceri. În contra tesei stoice a lui Leonardo Bruni se ridică acum un apărător al epicureismului. Apărarea lui Panormita nu cuprindea însă o expunere sistematică ideilor vechiului filosof grec <sup>2)</sup>. O asemenea expunere ar fi

---

<sup>2)</sup> Pentru o asemenea expunere i-ar fi lipsit autorului și mijloacele trebuincioase. E probabil, că Lorenzo della Valle nu știa despre Epicur decât aceea ce citise asupră-i în cărțile lui Cicero. Poema lui Lucrețiu

fost socotită din pricina pedantismului ei didactic, ca nevrednică de umaniștii între cari se desfășoară dialogul. Forma e dar liberă — prea liberă chiar — și argumentările iau adesea întorsături glumețe. Umanistul italian declară dela început, că nu îmbrățișează în totul ideile lui Epicur. Așa bunăoară, părăsind „atomismul causal“ al filosofului grec, admite providența divină, pe care o negă el, și crede, că prin aceasta etica epicureismului devine mult mai logică. Natura nu e, după Lorenzo della Valle, un vârtej orb de atomi, în care totul e întâmplător, în care nimic nu aruncă o rază de inteligență și de finalitate. Natura, după el, e divină; mai mult chiar, e Dumnezeu însuși — „sau aproape“. Cu propriile lui cuvinte: *Idem est enim natura quod deus, aut fere idem*<sup>1)</sup>. De unde conclusia, că tot ce face natura e sfânt, și tot ce e conform cu natura e vrednic de laudă. Cu propriile lui cuvinte: *Quod natura finxit atque formavit, id nisi sanctum laudabilemque esse non posse*<sup>2)</sup>.

„de rerum natura“ nu pare a-i fi fost cunoscută. Ce e drept, un manuscris cu această poemă fusese descoperit de Poggio Bracciolini încă din 1417 sau 1418 (— nu se știe anume unde). Cuprinsul acestui manuscris nu pare a fi ajuns însă prea curând la cunoștința publică. Max Lehnerdt, într'un studiu recent intitulat „Lucretius in der Renaissance“ (Königsberg, 1904), crede că poema lui Lucrețiu nu era cunoscută la început nici chiar de umaniștii din cercul lui Poggio Bracciolini, ca Filelfo, Bruni, *Lorenzo della Valle* și ceilalți. Altfel ar fi peste puțină de înțeles de ce nu-l menționează nici unul, nicăeri. Lucrul ar fi inexplicabil mai ales fiindcă umaniștilor, în genere, le plăcea să paradeze cu cunoștințele lor asupra antichității clasice. Giovanni Pontano, la Neapole, Angelo Poliziano, la Florența și Andrea Navagero, la Veneția, sunt cei dintâi cari au început să răspândească cunoștința poemei lui Lucrețiu.

<sup>1)</sup> Opera, ed. Basileae, p. 909. In această ediție dialogul „de voluptate“ ocupă paginile 896—999.

<sup>2)</sup> Opera, ed. cit., p. 906.

Dela acest panteism, trecerea la etica epicureismului eră foarte ușoară, mult mai ușoară decât dela mecanismul lui Epicur. Dacă natura e divină, dacă tot ce face și ce vrea ea e sfânt; atunci suntem datori să ne conformăm întru toate cu poruncile și îndemnurile ei. Natura însă, întrucât ne vorbește prin inclinațiile înnăscute ale corpului și sufletului nostru, ne împinge să căutăm, în tot ce facem, plăcerea. Aceasta trebuie să fie prin urmare regula supremă a purtării noastre. Dacă „bine“ e, din punct de vedere etic, să ne conformăm cu natura, atunci binele adevărat, supremul bine, e plăcerea. De unde și titlul „de voluptate ac de vero bono“, a cărui lămurire mai de aproape ni se dă încă din introducere: „Quid tu, ille inquiet, aisne voluptatem esse verum bonum? Ego vero aio atque affirmo: et ita affirmo ut nihil aliud praeter hanc bonum esse contendam“.

Stoicii zic însă, că súpreamul bine constă în ceea ce interpretul latin al doctrinei lor, adică Cicero, numeă „honestas“. Prin acest cuvânt înțelegeă filozoful roman, atât de iubit de umaniști, complexul virtuților ce-și au valoarea în ele înșile, independent de efectele lor. Cum zice Lorenzo della Vale însuși: *Honestas est, ut vos definitis, bonum cuius ratio ex virtutibus constat, non propter aliud, sed propter se ipsum expetendum... vel, ut Cicero ait, honestum intelligimus quod tale est ut, detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusque, per ipsum possit iure laudari*<sup>1)</sup>. E însă adevărat, că virtuțile își au scopul în ele înșile? Să examinăm câteva din cele propovăduite de stoici, ca cumpătarea, dreptatea, prudența... etc. Cumpătarea constă în a renunța la o plăcere presentă, fie spre a ne pu-

<sup>1)</sup> Opera, ed. cit., p. 912.

teă bucură mai târziu de o altă plăcere mai mare, fie spre a ne putea bucură mai mult timp de aceeași plăcere, intru cât, dacă am gusta-o neconținut și fără măsură, și-ar pierde prea curând farmecul. Dreptatea constă în a ne asigura respectul și simpatia oamenilor, dându-le tuturor ce li se cuvine. Prudența constă în a ocoli din vreme tot ce ar putea să ne facă rău, în vorbă sau în faptă,—și așa mai departe. Pretutindeni dar virtuțile sunt puse în serviciul plăcerii și numai ca atare sunt practicate. Aceasta ar trebui să o mărturisească toți cei ce se zic virtuțoși, dacă, în loc să-și dea aerul că sunt oameni extraordinari, înțelegi cu divinitatea sau inrudiți cu ea, ar prefera să fie simpli și sinceri. Plăcerea nu e dar printre virtuți ca o femeie stricată printre matroane cinstitute și măndre, ci din potrivă, ca o stăpână printre slugi ascultătoare și supuse. Căci plăcerea se servește de virtuți, de fiecare în parte și de toate împreună, ca de un adevărat instrument și a trebuit să vină ascetismul creștin, ca să întunece acest raport așa de simplu și de natural.

Ajuns aci, Lorenzo della Valle, simte nevoia să definească mai de aproape plăcerea. Ea e raportul dintre un „bun exterior“ și un „bun interior“ Un bun exterior e de pildă sănătatea. Cui i-ar trece prin minte să susțină că sănătatea e un rău? Inșă, sănătatea presupune, că toate părțile corpului sunt proporționate cu funcțiunile lor și le îndeplinesc fără efort. Această armonie a părților corpului și această ușurință a mișcărilor constituie frumusețea și grația. Acestea sunt dar de asemenea bunuri exterioare.

Bunuri „interioare“ sunt, dimpotrivă, senzațiile, sau trecând dela efect la cauză, simțurile, prin care ne bucurăm de bunurile din afară. Simțul văzului,

de pildă, ne permite să gustăm frumusețile naturii și ale semenilor noștri; simțul auzului ne dă putința să înțelegem armoniile naturii, muzica și poezia; și așa mai departe. Fără aceste simțuri ale noastre, natura ar putea să fie și mai frumoasă, și mai bogată decât este, și nu ne-ar putea produce nici o plăcere, fiindcă n'am avea cum să ne bucurăm de ea. Simțurile sunt dar adevărate bunuri, sunt bunuri mult mai prețioase decât cele exterioare, și, fiindcă aparțin sufletului nostru, trebuie să le numim bunuri interioare.

Plăcerea nu e deci decât raportul dintre un bun exterior și un bun interior, e cu alte cuvinte o stare sufletească ce rezultă din colaborarea unui simț al nostru cu un obiect al lumii din afară. Această stare o definește Lorenzo della Valle, o mișcare veselă a sufletului și o bucurare suavă a corpului <sup>1)</sup>.

Trecând apoi la studiul condițiilor, de cari atârnă durata și intensitatea plăcerii, Lorenzo della Valle declară, că cea mai însemnată din aceste condiții e „variația“. Când aceleași obiecte externe se oferă neconținut simțurilor noastre, puterea lor de acțiune scade, și plăcerea se micșorează. Dimpotrivă, noutatea obiectelor externe exaltează puterea lor și mărește plăcerea. Să luăm bunăoară cele trei simțuri de căpetenie, gustul, tactul și văzul, de cari atârnă cele două mari categorii de plăceri ale vieții, cele cari asigură conservarea individului și propagarea

---

<sup>1)</sup> Voluptas est bonum undecumque quaesitum, in animi et corporis oblectatione positum. Quod pene voluit Epicurus, quam Graeci ἡδονήν vocant. Nam, ut inquit Cicero, nullum verbum inveniri potest, quod magis idem declaret latine quod graece ἡδονή, quam „voluptas“. Huic verbo omnes, qui ubique sunt, qui latine sciunt, duas res subjiciunt, laetam in animo commotionem, suavem jucunditatem in corpore“ — Op. cit., p. 912.

speciei, adică plăcerile mâncării și băuturii și plăcerile amorului. Dacă ni s'ar pune în fiecare zi pe masă aceleași bucate, am pierde în cele din urmă pofta de mâncare. De aci importanța pe care a luat-o arta culinară, adică arta de a varia gustul și înfățișarea alimentelor prin fel de fel de meșteșuguri. Această artă nu e o zadărnice vrednică de disprețuit, precum zic unii și alții, precum zic printre filosofi, stoicii și cinicii. Căci mâncarea și băutura sunt condițiile de căpetenie ale vieții. Fiind însă temeliile vieții, putem adăoga că sunt în acelaș timp și temeliile oricărei plăceri. Mai mult chiar, rafinarea acestor plăceri e semnul distinctiv al rafinării sufletești. Animalele bunăoară mănăncă totdeauna aceleași lucruri și nu se desgustează nici odată, iar ca băutura nu cunosc decât apa. Am putea zice dar, că ceace deosebește pe oameni de animale, e cuvântul și vinul. Bacchus e prin urmare zeul, care garantează nobleța sufletească a omului și merită, ca atare, să-i cântăm imnuri de laudă.

Tot această nevoie de variație explică și abaterile sexuale, adulterul, incestul..., etc. Ele nu sunt abateri decât din punctul de vedere al moralei tradiționale; privite în ele înșile sunt conforme cu natura. Și aci se vede, ce mare bine ar fi fost pentru omenire comunismul în vieța sexuală. Un asemenea principiu ar fi înlăturat multe rele. Ar fi luat oare naștere războiul troian, dacă Paris ar fi putut avea pe Elena fără s'o răpească? — Spre a nu merge totuși prea departe în această direcție, Lorenzo della Valle se grăbește să adauge, că restrângerea libertății sexuale, așa cum o hotărâsc legile în vigoare, își are și ea foloasele sale, intru cât împiedicând excesele, păstrează omului mai multă vreme puțința de a se bucura de plăcerile de acest fel. De aceeaș

natură sunt prudența și cumpătarea față de plăcerile gastronomice; rolul lor e să ocolească urmările rele, pe cari le-ar putea avea abuzurile. Iar aceste observări îi permit filosofului să illustreze încă odată principiul stabilit mai sus, că virtuțile nu sunt altceva decât „roabele“ plăcerii.

Pornind dela această concluzie, și spre a sfârși discursul său cu un omagiu la adresa stoicilor pe cari îi combătuse, Panormita zice, că nu vrea să facă atâtor bărbați luminați, cari au propovăduit stoicismul, ofensa de a propune suprimarea cuvântului onestitate. Ci va zice numai, că onestitatea e „genul“, ale cărui „specii“ sunt virtuțile; iar virtuțile n'au alt scop decât utilitatea și prin urmare plăcerea. Căci plăcerea este și rămâne scopul ultim al vieții. E prin urmare onest cine lucrează așa, în cât să prefere plăcerile mai mari celor mai mici și neplăcerile mai mici celor mai mari, și neonest cine nu ține seamă de această regulă <sup>1)</sup>).

În fine, în partea a treia a lucrării sale, Lorenzo della Valle pune pe Niccolò Niccoli să critice părerile lui Leonardo Bruni și ale lui Panormita, din punctul de vedere al moralei creștine. Mai întâiu, zice el, nici una din aceste păreri nu se poate susține, fiindcă amândouă sunt excesive și unilaterale. Dacă virtutea este fără îndoială bună, ea nu formează totuși, singură, întreaga categorie a lucrurilor bune. Și plăcerea e bună, și proba e ușoară. Orice lucru bun

<sup>1)</sup> „Tribuamus autem hunc honorem summis viris, inter quos nostros stoicos reponimus, ne nomen honesti, quod praestantissimi quique auctores in coelum usque sustulerunt, exterminatum et extinctum esse videatur. Dicimus itaque honestum idem esse genere, quod virtutes specie, quae virtutes ad finem utilitatis referuntur. Igitur ii honeste agent, qui maiora commoda minoribus, minora incommoda maioribus anteponent, in quo notitia maiorum et minorum necessaria est; inhoneste vero qui haec praepostera facient“, Op. cit., p. 962.



se judecă și se proclamă ca atare prin opoziție cu un rău corelativ. Contrariul plăcerii e durerea. Durerea însă e rea; până și animalele, în cari natura vorbește neprefăcută și neintunecată de nici o idee preconcepută, fug de durere, ca de foame și de sete. Prin urmare plăcerea e bună și stoicii se înșeală, când afirmă că virtutea singură merită acest calificativ. Epicureii se înșeală însă de asemenea, când susțin că plăcerea singură e bună prin ea însăși, iar virtutea nu e decât un instrument al ei. O asemenea concepție e josnică, și dacă cei vechi, cari trăiau sub influența păgânismului materialist, puteau s'o admită, creștinii, luminați de învățăturile sfintei scripturi, trebuie s'o respingă.

Și virtutea și plăcerea sunt deci bune, dar trebuie să le înțelegem altfel decât stoicii și epicureii. Virtutea nu e bună prin ea însăși, și nu trebuie cultivată pentru ea însăși precum susțin stoicii. E aci o vanitate etică, tot așa de rea ca toate celelalte vanități. Cine vrea să fie virtuos, numai pentru ca să fie și să se poată lăuda că este, face ca fariseii cari păzeau învățăturile legii numai pentruca să se poată mândri cu sfințenia lor. Creștinul adevărat trebuie să cultive virtutea pentruca să placă lui Dumnezeu și să intre în împărăția cerurilor. Pe această cale, când o urmează cu stăruință, poate ajunge omul la cea mai mare fericire ce există, adică la „beatitudinea“ din viața de apoi. Putem dar zice cu epicureii, că supremul bine este plăcerea, dar trebuie să adăogăm, că binele suprem, așa înțeles, există în cer, nu pe pământ. În viața aceasta pământescă, binele suprem este, cum zic stoicii, virtutea, dar ca atare virtutea constă numai în iubirea lui Dumnezeu.

Această a treia parte a operei lui Lorenzo della

Valle are un rol curios. Cine ar lua-o *ad litteram* ar putea crede, că ea formează conclusia întregii lucrări—și s'ar înșelă. Ea nu e decât o mască. După ce a studiat stoicismul, ca punct de plecare, după ce a desvoltat pe larg și cu o vizibilă predilecție principiile epicureismului, Lorenzo della Valle găsește prudent să facă și apologia eticei creștine, pentruca să se poată apăra, la nevoie, în contra celor ce l-ar atacă, ca propovăduitor al unor doctrine primejdioase. Această apologie e însă, pe de o parte, rece și silită, iar pe de alta are, o nuanță utilitaristă așa de pronunțată, în cât poate privită ca o confirmare a epicureismului. În adevăr, după morala creștină, supremul bine, în viața pământească, e virtutea, în înțelesul pe care l-am văzut adineauri. Însă virtutea nu trebuie practică pentru ea însăși, ci în vederea vieții viitoare, ca să fim admiși în împărăția cerurilor, unde domnește cea mai mare fericire ce-i este dat omului să guste. Scopul ultim al conduitei omenesti rămâne dar tot plăcerea, însă nu plăcerea relativă și trecătoare din viața pământească, pe care trebuie s'o disprețuim, ci plăcerea absolută și eternă din viața de apoi, singura la care trebuie să ne gândim pururea.

### III.

Contemporanii lui Lorenzo della Valle nu s'au înșelat dar, când au văzut în dialogul „De voluptate“ o reînviere a epicureismului antic, — a acelei doctrine ce eră considerată încă la începutul renașterii, sub influența tradițiilor medievale, ca un simbol al incredulității și ca o quintesență a tot ce eră rău și josnic în concepția păgână a vieții. Câtă groază inspiră, ca atare, epicureismul, ne-o poate arăta o afirmare a lui Giovanni Villani, cronicarul florentin

din veacul al XIV-lea, care ziceă, că marile incendii ce au bătuit Florența în 1115 și 1117 au fost o pedeapsă a lui Dumnezeu pentru păcatele locuitorilor ei, — între altele pentru „secta cea nelegiuită și desfrânată a epicureilor <sup>1)</sup>“. Iar Dante, în Infernul său, puneă pe epicurei printre ceilalți heretici blestemați de Biserică, a căror pedeapsă eră să se svârcolească vecinic, pe „câmpul flăcărilor“ în cosciugurile lor întredeschise <sup>2)</sup>.

Nu e dar de mirare, că apariția dialogului „de voluptate“ a stârnit o adevărată furtună. Lorenzo della Valle a trebuit să părăsească Pavia și a rătăcit câțva timp fără țintă hotărîtă, prin nordul Italiei. La Milano a încercat, în 1433, să dea dialogului său o formă mai blândă, lăsând însă neatînse principiile epicureismului <sup>3)</sup>. A trecut apoi prin Genua, Mantua, Ferrara, fără să se poată fixa nicăeri, până când împrejurările l-au pus în contact cu Alfonso, regele din Neapole, care l-a angajat ca secretar și la curtea căruia și-a petrecut mai tot restul vieții.

Cultul clasicismului nu eră de loc rar la curțile principilor italieni, mai ales fiindcă eră foarte la modă. La curtea lui Alfonso, însă, acest cult aveă o sinceritate și o vioiciune, cari ne explică, între altele, extraordinara libertate de gândire și de cuvânt a umanștilor neapolitani. „Aragonesul“ — cum i se ziceă mai pe scurt regelui — eră un mare admirator al antichității. Această admirație eră așa de adâncă și de neprefăcută, în cât nu-l părăseă nici chiar pe câmpul de răsboiu. Așa bunăoară în 1435,

<sup>1)</sup> Opere, IV, 29 și VI, 46. Cf. Burckhardt, op. cit., II, p. 222.

<sup>2)</sup> Cântul al 9-lea și al 10-lea.

<sup>3)</sup> În ediția operelor filosofului, citată mai sus, nu se găsește decât prima redacție a dialogului „de voluptate“. Redacția a doua se găsește într'o altă ediție mai rară, apărută la Louvain în 1483, sub titlul „de vero bono“.

pe când asedia Gaeta, în mijlocul grijilor de tot felul ale unei campanii primejdioase, n'a uitat să oprească pe soldați să ia, pentru nevoile luptei, pietre din ruinele vilei lui Cicero, cari se aflau în apropiere. Iar seara, când se retrăgea în cortul său, puneă să i se citească, regulat, comentariile lui Caesar. În timp de pace însă, preferințele sale se îndreptau mai mult către filosofie. Încă de pe vremea când se află în Spania, stase în corespondență cu Lionardo Bruni și căutase să-și procure printr'însul o traducere bună a operelor lui Aristoteles. La Neapole, curtea sa eră plină de umaniști, cari n'aveau numai, ca aiurea, rolul să-i dea, prin simpla lor prezență, un oarecare lustru literar. Regele îi adună regulat în jurul său, în ședințe, dela cari curtesanii obicinuiți erau excluși, și îi puneă să-i citească din autorii vechi și să discute asupra înțelesului lor. Aceste ședințe se țineau de regulă în biblioteca palatului; regele aveă obiceiul să ia loc la o fereastră, de pe care se deschidea o vedere splendidă asupra golfului de Neapole și asupra Vesuviului. Chestiuni literare, istorice, filosofice, teologice, formau obiectul acestor discuții, la cari Alfonso luă parte activă și în timpul cărora domnea cea mai mare libertate și familiaritate. Regele ținea, ca învățații să-l considere ca egal, și îi plăcea să-i servească cu mâna sa, oferindu-le fructe și băuturi răcoritoare. Cu drept cuvânt s'a zis, că nicaeri în Italia, nici chiar în statele republicane, nu puteau literații să lucreze cu atâta libertate și lipsă de griji, ca sub egida acestui suveran, care îi apăra chiar și de brațul inchiziției romane și de fanatismul călugărilor <sup>1)</sup>.

Această atmosferă i-a permis lui Lorenzo della

---

<sup>1)</sup> Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums, I, 460.

Valle să se stabilească, în fine, la Neapole, unde, profitând de protecțiunea regelui și de libertatea ce i se acordă, a început o nouă serie de polemice, și mai violente decât cele de până acum. Unele dintr'însele au un caracter strict istoric și filologic. Așa a fost celebra sa critică a dreptului papilor de a stăpâni Roma și Italia, în scrierea intitulată „De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio“, apărut în 1440. În cursul studiilor sale asupra izvoarelor dreptului canonic, Lorenzo della Valle a fost adus să cerceteze mai de aproape pasajul din decretul lui Gratian, prin care împăratul Constantin dăruia papei Silvestru, fiindcă îl botezase, pe lângă palatul său din Roma, orașul însuși, Italia întreagă și întregul imperiu de apus. Barbaria limbei în care era scris și care nu se potrivea cu veacul lui Constantin, precum și numeroasele greșeli de fapt și contraziceri, l-au făcut pe umanistul italian să se îndoiască de autenticitatea acestui pasaj, și, după studii mai îndelungate, a încercat să demonstreze, că el a trebuit să fie ticluit de vreun călugăr ignorant din evul mediu. Și Nicolaus Cusanus, filosoful de care vom vorbi mai jos, avusese îndoeli de această natură și le aratase fațiș la conciliul din Basel. Dar meritul unei demonstrații filologice și istorice îi rămâne lui Lorenzo della Valle. Caracterul polemic, foarte violent, al scrierii de care vorbim, se explică prin faptul, că ea a servit și ca armă, în lupta politică dintre regele Alfonso și papa Eugen al IV-lea, luptă care era pe atunci (1440) în toiul ei.

Dialogul „de professione religiosorum“, rămas mai multă vreme inedit, <sup>1)</sup> poate fi considerat ca o

---

<sup>1)</sup> A fost publicat de cunoscutul filolog J. Vahlen în 1869, împreună cu alte două lucrări ale filosofului, sub titlul „Laurentii Vallae opuscula tria“.

aplicare a principiilor epicureismului. Un călugăr se laudase față de Lorenzo della Valle, că chiar dacă ar duce aceeași viață ca un laic, tot ar fi mai bine răsplătit după moarte, din pricina profesiei sale desinteresate, care constă în a se rugă pentru binele altora. Filosoful îi răspunde, că viața călugărilor e, în principiu, mai rea decât a laicilor, fiindcă e sau nefirească sau nelegiuită. Castitatea, pe care călugării sunt datori s'o păzească, e o crimă contra naturii, iar cei ce se abat dela această datorie comit o crimă contra religiei, întru cât își calcă jurământul. Indemnurile naturii trebuiesc respectate și ar fi mult mai bine, ca preoții și călugării să fie însurați, decât să vatăme maestratea bisericii, umblând pe căi nepermise<sup>1)</sup>. Din această cauză, monastirile, departe de a fi locașuri de viață ideală, se pot compara cu „asilul lui Romulus“ întru cât ceeace se adună într'însele e pur și simplu... drojdia omenirii.

În fine, în dialogul asupra libertății voinței, Lorenzo della Valle reia vechea problemă a raportului dintre predestinație și responsabilitatea morală. Dacă Dumnezeu e a tot știutor și cunoaște mai dinainte faptele oamenilor, atunci, aceste fapte sunt predestinate, și, neputând să nu se întâmple, nu sunt libere. Dacă însă oamenii nu pot să nu facă faptele pe cari le fac, dacă cu alte cuvinte nu sunt liberi în hotărârile lor, atunci, ce devine responsabilitatea lor morală? Boethius, dela ideile căruia pornește dialogul, căutase deslegarea acestei probleme în natura inteligenței divine, care nu e supusă legii timpului, în care trecutul și viitorul se confundă într'un

<sup>1)</sup> „Utinam, utinam episcopi, presbyteri, diaconi essent unius uxoris viri et non potius, venia sit dicto, non unius scorti amatores“. De professione religiosorum dialogus, in Vahlen, Vallae opuscula, p. 127.

vecinic present. În acest înțeles, Dumnezeu știe tot, dar nimic nu e predeterminat, adică nimic nu e hotărât „mai dinainte“, — un asemenea termen neavând sens când e vorba de inteligența divină. Lorenzo della Valle caută deslegarea problemei în deosebirea dintre inteligența și voința divină. Cunoștința nu e acțiune și nu implică nici dorința, nici voința. Dumnezeu poate prin urmare să știe mai dinainte faptele oamenilor, dar să nu le dorească și să nu le voiască, așa în cât oamenii rămân liberi să le facă sau nu. Aci se ridică însă o întrebare foarte gravă. Dacă Dumnezeu știe mai dinainte faptele oamenilor, atunci știe mai dinainte când au să facă rău, și dacă nu dorește, nici nu voește să-i împiedice, nu mai are dreptul să-i pedepsească. Ce rol are dar răul în planul creațiunii? E oare o putere independentă, care mărginește atotputernicia creatorului? La aceste întrebări, zice Lorenzo della Valle filosofia nu poate să răspundă; să le lăsăm dar pe seama „luminilor credinței“ <sup>1)</sup>.

Aceste atacuri nu puteau, firește, să nu producă nemulțumiri mari în cercurile bisericești. Cât timp însă regele Alfonso fusese în luptă cu papa Eugen al IV-lea, iar acesta însuși fusese încurcat în certuri intestine cu conciliul din Basel, călugării n'au avut curajul să atace, la rândul lor, pe Lorenzo della Valle. Mai târziu, când lucrurile s'au limpezit, când schisma din sânul bisericii catolice a încetat și regele din Neapole a devenit aliatul papei dela Roma (1443), inchișiția a crezut că poate, în sfârșit, să in-

<sup>1)</sup> E locul să relevăm aci, în treacăt, influența pe care a avut-o acest dialog al lui Lorenzo della Valle asupra lui Leibniz, care l'a admis în parte în Teodiceea sa, adăogându-i o continuare proprie (cf. Théodicée, Part. III, §§ 405—412; în ediția completă a operelor lui Leibniz de I. E. Erdmann, p. 620 ss.).

tervină. Prilejul i l-a dat o discuție a filosofului cu un călugăr din ordinul minoriților observației, Fra Antonio da Bitonto, care predică la Neapole, în postul paștilor din 1444, cu un succes extraordinar. Lorenzo della Valle s'a dus și el să-l asculte și fiindcă predicatorul afirmase, că simbolul credinței sau „crezul” — cum îi zicem noi în biserica noastră ortodoxă — a fost compus de cei 12 apostoli, fiecare redactând câte un articol, i-a făcut o vizita acasă, cerându-i să-i dovedească această afirmare. Părerea filosofului eră, că simbolul credinței a fost alcătuit de conciliul din Niceea. În timpul discuției ce s'a produs, s'au schimbat de ambele părți cuvinte violente, și, ca să-și răsbune, Fra Antonio și-a atacat adversarul câteva zile de-a rândul de pe amvonul bisericii unde predică, ațâțând masele populare împotriva lui. Temându-se de turburări de stradă, regele Alfonso a intervenit și a poruncit călugărului să se astâmpere. Nemulțumit însă cu atât, Lorenzo della Valle a organizat o discuție publică în catedrala orașului, ca să respingă atacurile predicatorului și să arate tuturor origina adevărată a simbolului credinței. Prevăzând însă noi scandaluri și, poate, o revoltă a maselor înfierbântate de călugări, regele, care eră bolnav în pat, a cerut amânarea discuției, pretextând că ar fi dorit să asiste și el. Luând această intervenire ca o victorie a sa, filosoful a lipit pe ușile bisericii versurile:

Rex pacis, miserans sternendas Marte phalanges  
Victoris cupidum continuit gladium.

Această indrasneală a infuriat și mai rău cercurile bisericesti și le-a hotărît să înceapă un proces în regulă, ascunzându-l sub masca discuției dorite de adversarul lor. Lorenzo della Valle a fost dar invitat



să poftască la catedrală. Când s'a prezentat însă, s'a găsit în fața unui tribunal inquisitorial constituit după toate regulele și care a început să-i ia interogatoriul. La întrebarea, ce păreri are asupra simbolului credinței, filosoful a răspuns, că îl socotește redactat de conciliul din Niceea și a adăugat, că e gata s'o dovedească. Inquisitorul i-a replicat, că această părere e o heresie, și că n'a fost chemat înaintea sfântului tribunal ca s'o dovedească, ci ca să abjure. Atunci acuzatul s'a inclinat ironic și a declarat, că împărtășește în această privință părerile sfintei biserici. Printre alte capete de acuzatie se găseau și unele puncte din „Dialecticae disputationes“. Cercetat asupra lor, filosoful a răspuns, ca deși sfânta biserică nu se pricepe la lucrurile acestea, are totuși asupra dialecticei aceleași păreri ca sfânta biserică. În asemenea condiții interogatoriul nu putea duce la nici un rezultat. Inquisitorul a cerut atunci ca acuzatul să abjure, în bloc, toate heresiile sale, pentru ca să-l silească să refuze și să-l poată astfel condamna la moarte. Lorenzo della Valle a evitat însă răspunsul așteptat, contestând competența tribunalului inquisitorial de a se ocupa de cazul său, iar la eșirea din biserică a ocărit strașnic pe călugari, în fața lumei adunate. Regele a fost astfel silit să intervină din nou, chemând la sine pe inquisitori, poruncindu-le cu asprime să se astâmpere, și prevenindu-i, că nu va permite nici odată ca inchișiția să plictisească, în regatul său, pe învățați.

Restul vieții lui Lorenzo della Valle n'a fost mai liniștit. Numeroase polemici, al căror caracter, mai mult literar, ne împiedecă să le cercetăm aci, au turburat ultimii ani ai acestui om, al cărui rol a fost, până la sfârșit (1457), să lupte spre a liberă cugetarea timpului său de sub jugul autorităților tradiționale.

## IV.

Câteva cuvinte încă, spre a deosebi epicureismul renașterii de cel antic. Cel dintâiu e filosofia unei lumi tinere, a barbarilor de abia deșteptați la binefacerile civilizației și cari, sorbind cu lăcomie toate plăcerile ei, caută o justificare teoretică a nevoii lor violente de a se bucura de viață. Cel din urmă e filosofia unei lumi îmbătrânite, a grecilor ajunși de mult pe culmile unei civilizații rafinate, și cari, constatând cu tristețe, că această civilizație singură, cu toate foloasele ei, nu-i scutește de suferințele ce întunecă viața, își caută scăparea într'o formulă etică de renunțare măsurată și de alegere prudentă a căilor fericirii. În adevăr, la Lorenzo della Valle nu găsim, sub firma epicureismului, decât un hedonism aproape identic cu acela al școalei cyrenaice. Etica lui Epicur eră însă, mai presus de toate, o etică a libertății. Altfel cum s'ar mai fi deosebit de aceea a lui Aristipp, care propovăduia de asemenea plăcerea, ca unic scop al vieții?

E aci un punct, asupra căruia trebuie să ne oprim un moment, spre a desăvârși caracterizarea curentului filosofic pe care îl studiem. Aristipp, întemeietorul școalei cyrenaice, susține, că, scopul unic al vieții fiind plăcerea, omul trebuie să caute să se bucure, cât mai mult, de toate situațiile, în cari întâmplător l'ar pune împrejurările. O asemenea concepție eră însă foarte anevoe de tradus în practică. Ii trebuia pentru aceasta adeptului școalei cyrenaice un temperament special și foarte rar,—presupunând că ar fi în adevăr posibil,—o sensibilitate care să vibreze numai la părțile luminoase ale vieții și să nu fie atinsă nici de cum de părțile ei întunecate. Tocmai acestea sunt însă, din nefericire, cele mai

numeroase. Pentru imensa majoritate a oamenilor și în condițiile obicinuite ale vieții, cauzele de suferință sunt cu mult mai mari și mai dese decât cauzele de plăcere. Iacă de ce Hegesias, unul din urmașii lui Aristipp, zicea, că dacă plăcerea e scopul vieții, atunci toți oamenii trăesc în zadar. Căci nimeni nu se poate lăuda, în momentul morții, că a atins scopul, pentru care s'a născut. La suferințele de fapt, de cari sunt copleșiți oamenii, se mai adaogă în acest cas și suferința teoretică, ce isvorăște din conștiința, că urmăresc un ideal irealisabil.

Fiindcă dar părțile triste ale vieții sunt cu mult mai numeroase decât cele vesele, evitarea durerilor e mult mai importantă pentru fericirea noastră decât căutarea plăcerilor. Idealul vieții devine astfel, pentru Hegesias, indiferența. Pentru ca să putem scăpa de dureri, trebuie să înabușim în noi toate pornirile și toate dorințele, toate interesele și toate aspirațiile, cari ne fac să ne agităm neconținut,—întru căutarea fericirii. Căci pe drumul, care ne închipuim că duce la plăceri, și din pricina grabei, neliniștei și orbirei, cu care alergăm pe el, întâlnim cele mai multe suferințe. Ca să scăpăm dar de durere, trebuie să renunțăm și la plăcere. Scopul vieții este indiferența. Această concepție eră iarăși anevoe de pus în practică, fiindcă presupunea de asemenea un temperament rar, dacă nu imposibil, o stăpânire de sine absolută, care singură ar fi în stare să innăbușească toate pornirile firești ale sensibilității și toate aplecările innăscute ale inteligenței. Dacă am urmări dar ca scop al vieții indiferența absolută, am urmări iarăși un ideal irealisabil. Iacă de ce Epicur a împreunat aceste două doctrine într'una singură, mai adâncă și mai omenească decât amândouă. Nu se poate tăgădăi, zice el, că ceea ce face pentru noi

valoarea vieții este plăcerea. În această privință, Aristipp avea dreptate. Dar plăcerile sunt rare și durerile nenumărate; iar căutarea aprigă a plăcerilor este ea însăși o cauză de durere. Hegesias avea deci și el dreptate, când ne sfătuia să înnașim pornirea firească a sensibilității noastre către fericire. Numai că, această înnașire nu e posibilă în mod absolut, și dacă voim s'o realizăm cu orice preț, ne creăm prin aceasta chiar un izvor nou de suferințe, fiindcă nesocotim nevoile de căpetenie ale corpului și sufletului nostru.

Nu trebuie dar să ne interzicem căutarea plăcerilor; suntem însă datori să ne mărginim la ceea ce e strict necesar pentru buna noastră stare fizică și morală, adică la plăcerile „naturale și necesare“. Mai departe, trebuie să căutăm a ocoli durerile, liberându-ne de tirania nevoilor (bogație, lux, vanitate, etc.) cari complică în zadar viața, și din cari izvorăsc cele două mari categorii de plăceri primejdioase: cele „naturale, dar nenesecare“ și cele „nenaturale și nenesecare“.

Fiindcă totuși durerile sunt uneori inevitabile — ca cele pe cari ni le pricinuesc boala sau bătrânețea — trebuie să căutăm a le echilibra, când sunt prezente, prin plăceri curate și durabile, cum sunt cele intelectuale, sau prin amintirea lor. Așa făcea Epicur însuși, când scria, în momentul morții, unui prieten: „Intr'o zi fericită, care este totdeodată cea de pe urmă a vieții mele, îți scriu aceste rânduri. Durerile, pe cari le simt, n'ar putea fi mai mari decât sunt. Eu le acoper însă cu mulțumirea sufletească ce izvorăște pentru mine din amintirea cercetărilor mele filosofice<sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Fragm. 122 și 128 (ed. Usener).

Epicureismul antic caută dar fericirea mai mult în renunțarea la plăceri decât în urmărirea lor. Lipsa durerii corporale și liniștea sufletească i se păreau lui Epicur singurele bunuri pozitive în viață. De aceea repetă lămurit și pe înțelesul tuturor: „Când zicem, că plăcerea este scopul vieții, nu înțelegem prin aceasta plăcerile desfrânatului sau ale celui ce gustă fără măsură din toate. Ci înțelegem să nu fie omul bolnav la trup și neliniștit la suflet. Căci nu mâncarea și băutura neîntreruptă, nu dragostea necumpătată de femei, fac viața plăcută, ci cugetul treaz și limpede care arată omului pricinele aplecărilor sale și gonește inchipuirile zadarnice, din cari isvorăsc mai toate incurcăturile sufletului<sup>2)</sup>“.

Epicureismul antic era astfel o etică a libertății. Fericirea stă în înălțarea sufletească a omului, atât deasupra propriilor sale nevoi, cât și deasupra împrejurărilor din afară. De aceea zicea Epicur, că „adevăratul rod al mulțumirii de sine“, pe care o dă omului doctrina sa, „este libertatea“ și încheia cu cuvintele: „să sluiți cu credință filosofia, ca să ajungeți la adevărata libertate<sup>1)</sup>“.

Această deosebire dintre epicureismul antic și acela al renașterii ne arată încă odată, ce adâncă și intimă legătură este uneori între formele pe cari le iau doctrinele etice și caracterele dominante ale timpurilor când apar.

---

<sup>2)</sup> Ad Menocceum (ed. Usener), 64, 8.

<sup>1)</sup> Fragm. 199 (ed. Usener).



## IX.

### ATOMISMUL

---

Curentele de idei, odată apărute în viața sufletească a popoarelor, se prelungesc de regulă multă vreme, după ce cauzele, cari le-au dat naștere, au dispărut, întocmai după cum valurile mării se mai frământă încă ceasuri sau, uneori, zile întregi, după ce furtuna a încetat. E în amândouă cazurile o manifestare a legii inerției, care stăpânește nu numai lumea fizică, ci și pe cea morală. Așa trebuie să ne explicăm faptul, că orientarea cugetării filosofice a renașterii către sistemele antichității clasice, s'a păstrat până târziu în veacul al XVII-lea, după ce filosofia modernă începuse. Printre aceste unde târzii ale filosofiei renașterii, una din cele mai întinse și mai puternice a fost aceea, care a constatat în reînvierea atomismului antic, după Democrit și Epicur. Reprezentanții ei de căpetenie au fost Daniel Sennert în Germania, Bérigard și Magnen în Italia și Pierre Gassendi în Franța.

#### I.

Cel dintâiu din acești învățați s'a născut la 25 Noembrie 1572, la Breslau; a studiat filosofia și medicina la Wittenberg, Leipzig, Iena și Frankfurt pe

Oder, și a fost unul din medicii cei mai vestiți din timpul său. Inovația de căpetenie, pe care a introdus-o, ca profesor la universitatea din Wittenberg, în învățământul medical, a fost, că i-a dat ca temelie știința nouă a chimiei, pe care se silise s'o constituie Paracelsus. Asupra acestei părți vom reveni însă mai departe, când vom studia mișcarea științifică a renașterii. Acți voim să indicăm numai calea, pe care a ajuns Sennert la atomism. Ocupându-se în deosebi de chimie, acest învățat a fost silit să-și pună, ca toți contemporanii săi, problema „amestecurilor“ și „soluțiilor“. Cum se face că din „amestecul“ — pe atunci nu se zicea încă „combinarea“ — a două corpuri date iese un al treilea, cu alte proprietăți? Și ce devine un corp solid, care se disolvă într'un lichid? Subt ce formă există el ca atare?

Pe când contemporanii săi cautau încă deslegarea acestei probleme în filosofia lui Aristoteles și în comentariile ei averroiste, Sennert încearcă s'o găsească în atomismul lui Democrit. El crede, că toate corpurile sunt compuse din particule elementare foarte mici, așa de mici încât nu se pot vedea cu ochii, și că, atunci când corpurile își schimbă proprietățile prin „amestec“, ardere sau topire, ceace se petrece într'insele nu e altceva, decât desfacerea lor în particulele elementare, din cari erau compuse, particule cari iau, între ele, alte raporturi de poziție. Că materia poate să existe sub forma unor particule foarte mici, invisibile pentru noi, ne-o dovedește, zice Sennert, fenomenul „încrustării“. Sunt ape minerale, cari, când le privim, ne par absolut limpezi; dacă punem însă într'insele un obiect oarecare, după câtvă timp îl găsim acoperit cu o coajă pietroasă, provenită din depunerea particulelor ma-



teriale invisibile, ce se aflau suspendate în masa lor lichidă, cu toată limpezimea lor desăvârșită.

Atomismul lui Sennert nu e însă o teorie pur filosofică, ci o ipotesă științifică, construită mai mult pentru îndestularea nevoilor chimiei. De aceea el se depărtează în unele privințe de sistemul lui Democrit. Așa bunăoară, admite patru feluri de atomi, după cele patru „elemente“ ale lui Empedocle, — și anume atomi „de foc“, „de aer“, „de apă“, și „de pământ. Afară de aceste patru categorii de atomi simpli sau „elementari“, mai există, după Sennert, și alte categorii de atomi „compuși“, — atomii în cari se desfac corpurile compuse, înainte de a se reduce la atomii simpli. Acești atomi compuși ar fi ceea ce numim astăzi „molecule“. Sennert le dă numele de „prima mixta“.

Interesantă e, în deosebi, aplicarea atomismului la explicarea diferitelor stări fizice ale corpurilor. Trecerea unui corp din starea solidă în starea lichidă sau gazoasă, prin încălzire, se explică foarte anevoie în fizica veacului al XVI-lea, care era cea aristotelică, averroistă. Sennert zice, că această trecere nu e altceva decât o disociare progresivă a atomilor — fie compuși, fie elementari — cari însă nu-și schimbă calitatea. Trecerea inversă, din starea gazoasă în starea lichidă sau solidă, e dimpotrivă o concentrare sau condensare progresivă a atomilor. Această idee, care e o banalitate astăzi, era o inovație pe atunci, o inovație care ușură mult studiul fenomenelor naturii.

Sennert se mai depărtează de atomismul lui Democrit și asupra altor puncte. Așa bunăoară, după el, corpurile nu se formează prin ciocnirile mecanice dintre atomi, precum susținea vechiul cugetător grec, ci prin „atracția“ formelor lor, „forme“ pe cari Sennert le concepe în felul aristotelic. Dar

acest punct n'avea decât o importanță speculativă; pentru aplicările practice în fizică și chimie eră mai mult sau mai puțin indiferent, și Sennert nu-l desvoldă în deosebi. De altfel, tocmai acest fapt, că admitea în atomismul său elemente din filosofia naturală a lui Aristoteles și nu-l presintă decât ca o hipotesă necesară pentru științele ajutatoare ale medicinei, a făcut ca ideile lui Sennert să capete o mare influență în toată Germania și să contribuie cu putere la progresul fizicii și al chimiei. Acest caracter relativ, științific, al părerilor pe cari le susținea, îl arată Sennert până și în titlurile celor două opere de căpetenie ale sale: «De chymicorum cum Galenicis et Peripateticis consensu ac dissensu» și „Hypomnemata physica“. În prima sa operă «Epitome scientiae naturalis» nu ajunsese încă la concepția atomismului. <sup>1)</sup>

## II

În Italia, din pricina violentei reacțiuni clericale dela sfârșitul veacului al XVI-lea și începutul celui următor, atomismul a pătruns ceva mai târziu. Cel dintâiu reprezentant al său a fost Claude Gillermet de Bérigard. Acest învățat s'a născut la Moulins, în Franța, în 1578 (după unii în 1591), și-a făcut studiile la Paris, și a fost chemat în 1628 ca profesor la Pisa, de unde a trecut în 1640 la Padua. Opera sa de căpetenie, intitulată «Circulus Pisanus Claudii Berigardi Molinensis de veteri et peripatetica philosophia», e compusă din patru părți, deosebite prin subtitlurile: „in priores libros physicos Aristotelis“, „in octavum librum physicum Aristo-

1) Cf. Kurd Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, Bd. I, p. 438.

telis“, „in Aristotelis libros de coelo“, „in libros Aristotelis de ortu et interitu“.

Din pricina strășniciei cu care biserica romană supraveghea mișcarea intelectuală a timpului, și care se manifestase deja sub forme foarte neplăcute, — între altele prin procesul lui Galilei, — Bérigard, spre a nu putea fi făcut raspunzător de ideile pe cari voia să le expună, a dat operei sale forma unui dialog, în care unul din interlocutori „Aristaeus“ critică sistemul filosofic al lui Aristoteles, iar altul „Charilaos“ îl apără. În acest schimb de vederi, părerile personale ale autorului nu ies niciodată la iveală. Cel dintâiu din interlocutorii amintiți, cel care critică peripatetismul, declară dela început, că nu vrea să aducă idei nouă, ci numai să arate, ce ar fi putut să zică filosofii mai vechi, spre a se apăra împotriva obiecțiilor ridicate în contra lor de Aristoteles. Și anume, filosofii cari ar avea să răspundă mai mult la acele obiecții, fiindcă se deosibesc mai mult de peripatetism, ar fi Anaximandru, Anaxagora și Democrit.

Superioritatea lui Aristoteles asupra cugetătorilor, cari au încercat, înaintea lui, să explice natura, stă, zice Aristaeus, mai mult în părțile în cari e vorba de suflet și de Dumnezeu. Altfel, în explicarea naturii materiale, predecesorii săi aveau idei mai bune, idei cari, în orice cas, ar putea să fie încă utile. Cu aceste idei, dacă le-am adăoga concepția lui Anaxagora despre suflet, am putea alcătui un sistem de filosofie naturală, care să poată înlocui cu succes pe acela al lui Aristoteles. Acest sistem s'ar întemeia pe principiul că corpurile materiale sunt alcătuite din particule elementare, din corpuscule infime, prin a căror «îngrămădire» și «separare» s'ar explica toate fenomenele naturii.

Aceste corpuscule însă, Bérigard nu le concepe tocmai în felul atomilor lui Democrit. Amintind părerea lui Anaxagora, că există o infinitate de „substanțe“ calitativ diferite, învățatul italian susține, că există o infinitate de categorii de corpuscule calitativ diferite, și că fiecare din acele categorii e la rândul ei compusă dintr'o infinitate de corpuscule calitativ identice.

În schimb, ca formă, toate corpusculele, din toate categoriile, sunt la fel; toate au forma sferică. Această formă e cea mai perfectă, și e prin urmare cea mai potrivită cu eternitatea corpusculilor. Căci corpusculele sunt eterne. Ce e drept, ele au fost create de Dumnezeu și au prin urmare un început. Dar ele sunt indestructibile, și ca atari nu vor putea pieri niciodată, nu vor avea niciodată un sfârșit.

Mișcarea o consideră Bérigard ca inherentă corpusculilor,—dar ca putându-le fi impusă și din afară. Mișcarea exprimă, în fond, esența tutuilor schimbărilor din univers. Căci schimbarea nu e altceva, ori care ar fi aparența ei, decât o modificare a poziției corpusculilor în spațiu. Când un corp bunăoară se „alterează“, își modifică adică proprietățile, aceasta însemnează, că corpusculele ce-l alcătuiesc iau alte poziții unele față de altele, sau că o parte dintr'însele se desprind din masa comună și se împrăștie în spațiu, sau că altele nouă vin și li se adaogă. Asemenea schimbări de poziție se întâmplă pe fiecare moment în lumea corpusculară, fiindcă altfel mișcarea n'ar fi posibilă în univers. Bérigard nu admite existența vidului, ca Democrit. Spațiul întreg e plin, absolut plin, și mișcarea într'însul nu poate lua naștere decât numai prin deplasarea ne-

conținută a corpusculelor, ce se împing unele pe altele și iau unele locul altora, în toate direcțiile.

Neconsecvența atomismului lui Bérigard stă în amestecul punctului de vedere calitativ cu cel cantitativ. Dacă modul cum sunt așezate corpusculele în spațiu poate să determine proprietățile corpurilor, de vreme ce schimbarea poziției corpusculelor produce o schimbare corespunzătoare a acestor proprietăți, atunci nu mai eră nevoie să se recurgă, pentru explicarea calităților fundamentale ale corpurilor, la existența unor corpuscule calitativ diferite. Ar fi fost mai simplu, ca toate corpusculele să fie considerate ca fiind calitativ identice, însă ca grupându-se în diferitele corpuri după scheme diferite.

Nici atomismul lui Magnen nu e mai consecvent, deși, după titlul operei sale, acest învățat avea pretenția să reinvieze pur și simplu ideile lui Democrit. Viața sa e puțin cunoscută. Se știe numai, că s'a născut în Franța, la Luxeuil, și-a făcut studiile la universitatea din Dôle și a trecut apoi în Italia, unde a profesat medicina la universitatea din Pavia. Titlul complet al operei sale de căpetenie, apărute în 1646, este „Democritus reviviscens, sive de vita et philosophia Democriti“.

În introducerea Magnen zice, că filosofia antică, dacă ar fi curățată de praful vechimei, ar întrece cu mult pe cea nouă. Căci numai doctrinele, cari izvorăsc deadreptul din înțelepciunea celor vechi, sunt vrednice de admirația noastră. Și după cum Copernic a reinviat pe Aristarch astronomul, după cum Marsiglio Ficino a reinviat pe Platon, așa voește și el să aducă aminte contimporanilor de Democrit, propovăduitorul unei concepții minunate a naturii. Această concepție însă, Magnen își propune s'o studieze numai din punct de vedere istoric. De

pe catedră, ca profesor, va recomanda totdeauna tinerimii pe Aristoteles, care e mai potrivit pentru nevoile învățământului.

În textul însuși al operei sale, Magnen contestă mai întâiu existența „materiei prime“, deosebite de cele patru „elemente“, pe care peripatetismul o puneă la temelia tuturor corpurilor. O materie primă, absolut lipsită de calități, ar fi peste puțină de închipuit, și nici nu s'ar pricepe, cum ar putea ieși dintr'însa calitățile diferite ale corpurilor. Prin materie primă, adică prin cea mai primitivă formă a materiei, trebuie să înțelegem „elementele“, pe cari trebuie să le reducem la trei: focul, apa și pământul. Aerul nu e un element, fiindcă n'are proprietăți diferite — nu e bunăoară, în sine, nici cald nici rece, nici uscat, nici umed... etc. — și fiindcă nu intră în „amestecuri“ adică în combinațiile corpurilor. Aerul însă poate lua, vremelnic, orice proprietate, și de aceea servește tocmai, în economia naturii, ca să transmită proprietățile dela un element la altul, bunăoară căldura dela foc la apă, umezeala dela apă la pământ... etc.

În sine, elementele sunt ireductibile. Ele nu se pot preface unele într'altele. Apa de pildă, când se evaporază, nu se preface în aer, precum cred cei mai mulți peripatetici. Ea se divide numai în nenumărate părțițele foarte mici, cari se împrăștie în aer. Că în aceste părțițele apa rămâne absolut neschimbată, ne-o dovedește faptul cunoscut, că dacă prindem într'un vas închis părțițelele de care e vorba și le răcim, căpătăm din nou apă, cu toate calitățile ei obicinuite. Trebuie să conchidem de aci, că de vreme ce elementele nu se pot preface unele într'altele, dar pot totuși să ia unele formele altora, ele sunt compuse din părțițele foarte mici, a

căror separare și împreunare produce aceste schimbări de formă. Magnen ajunge dar la concepția atomilor pe aceiași cale ca și Sennert, pe care de altfel îl și citează, după Hypomnemata physica.

Ca și Sennert, Magnen admite patru categorii de atomi: de foc, de apă, de pământ și de aer. Din aceste patru categorii însă, numai cele trei dinău cuprind atomi „elementari“. Atomii de aer nu sunt „elementari“ fiindcă n'au proprietăți definite; ei pot lua însă proprietățile celorlalți atomi: caldura atomilor de foc, umezeala celor de apă... etc. Rolul lor este mai mult de a umplea „porii“ sau spațiile libere dintre ceilalți atomi și de a împiedeca astfel „vidul“. Căci Magnen nu admite „vidul“ lui Democrit; după el, tot spațiul e plin, și anume cu aer.

Pentru ca să dea naștere corpurilor, atomii trebuie să se împreuneze unii cu alții. Această împreunare se face, nu prin ciocniri mecanice, precum credeă Democrit, ci prin „înclinarea lăuntrică“ a atomilor. Ei nu pot stă în repaus decât numai atunci, când isbutesc să formeze agregate.

Această tendință către împreunare e mai ales puternică la atomii de categorii diferite. Dar și atomii de aceiași categorie pot forma agregate, — afara de atomii de foc. Aceștia nu par a se putea împreună unii cu alții în mod durabil, de vreme ce focul nu formează mase permanente, ca pământul, apa sau aerul.

Spre a-și explica acest fapt, Magnen presupune, că atomii de foc au forma sferică, așa în cât alunecă vecinic unii asupra altora, și nu pot da naștere la agregate stabile. Gandindu-se însă la faptul, că flăcările nu au formă fixă și pot pătrunde pretutindeni, prin „porii“ corpurilor și prin toate spațiile goale, se grăbește să adauge, că atomii de foc

pot lua „per accidens“ și alte forme decât cea sferică. Atomii de pământ au forma cubică, și nu și-o schimbă nici odată; de aceea, masele, pe cari le formează prin împreunarea lor sunt foarte stabile și solide. Atomii de apă pot lua orice formă, după împrejurări, — ceea ce se vede din faptul, că apa ia totdeauna forma vasului în care se află. Când se despart însă unii de alții, bunăoară în timpul evaporării, atomii de apă iau și ei forma sferică. Cât despre atomii de aer, ei pot lua indiferent orice formă.

Prin această variabilitate a formei atomilor — și prin consecințele ei, pe cari ar fi prea lung să le cercetăm cu deamănuntul — Magnen se depărtează și mai mult decât predecesorii săi de atomismul lui Democrit, pe care avea tocmai pretenția să-l reinvieze. Tendința atomismului antic era, să explice toate schimbările din univers prin mișcarile atomilor; ca atari, atomii trebuiau să rămână ei înșiși invariabili, căci altfel schimbările lor ar fi avut ele înșile nevoie de un principiu explicativ. Tot așa toate deosebirile calitative dintre corpuri trebuiau să se explice prin așezarea atomilor; ca atari, atomii nu trebuiau să aibă ei înșiși, între ei, deosebiri calitative, fiindcă altfel aceste deosebiri ar fi avut ele înșile nevoie de un principiu explicativ. Această logică internă a atomismului scăpă, în parte, cugetătorilor studiați până aci. Cel care a priceput-o cu adevărat și a transformat atomismul antic într-o concepție utilizabilă în știință, a fost Pierre Gassendi.

### III.

Acest învățat s'a născut la 22 Ianuarie 1592 la Champtercier lângă Digne, în sudul Franței. Pă-



rinții săi erau mici cultivatori de pământ, și viitorul filosof ar fi luat și el aceeași cale, dacă precocitatea sa extraordinară n'ar fi atras atenția preotului din sat, care i-a dat o altă îndrumare. Studiile și le-a făcut la Digne, la Aix și la Avignon, unde a luat în 1616 doctoratul în teologie. În 1617 a intrat în rândurile clerului, însă aptitudinile sale și-au căutat întrebuintărea în altă direcție, și, în acelaș an, a fost numit profesor de filosofie la universitatea din Aix. <sup>1)</sup>

Subt influența învățământului oficial, Gassendi a fost la început un adept al peripatetismului. Spirit viu, însă, și pătrunzător, a simțit în scurtă vreme neajunsurile acestei doctrine, iar citirea operelor lui Pierre de la Ramée, marele adversar al lui Aristoteles, l-a întărit și mai mult în hotărîrea de a se opune din toate puterile tiraniei, ce amenință să se prelungească la infinit, a scolasticei tradiționale. Căci în adevăr, cu toată lupta înviersunată a lui Pierre de la Ramée și a succesorilor săi, peripatetismul stăpânea încă, neștirbit, universitățile franceze. Spiritul nou, pe care îndrăsnețul inovator încercase să-l introducă în învățământ, se stinsese foarte repede. Răsboaiele religioase mai ales și reacțiunea clericală, ce le urmase, nu-i îngăduiseră să prindă rădăcini mai adânci în Franța, deși în streinătate se întinsese cu putere, precum am văzut în capitolele precedente. Gassendi s'a crezut astfel dator, să încerce încă odată răsturnarea vechei tiranii aristo-

---

<sup>1)</sup> Cf. Sorbière, *De vita et moribus P. Gassendi* (Lyon, 1658); A. Martin, *Histoire de la vie et des écrits de Gassendi* (1854); F. Thomas, *La philosophie de Gassendi* (1889); Kurd Lasswitz, *Geschichte der Atomistik* (1890); L. Mabileau, *Histoire de la philosophie atomistique* (1895).

telice, în care el vedeă una din piedicile de capetenie ale progresului cugetării filosofice.

Ca profesor de filosofie la Aix, Gassendi expunea, firește, după obligațiile formale pe cari le avea, peripatetismul, dar avea totdeauna grija, să închee fiecare prelegere a sa cu o critică amănunțită. Aceste critici, acumulate în timp de șase ani, formează cuprinsul primei sale lucrări filosofice „Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteles“. E o polemică îndrăsneată și viguroasă. Autorul ne zugrăvește mai întâiu în culori întunecate starea tristă, în care se găseă filosofia pe acele vremuri. Această nobilă știință, care are înalta menire de a ne arată căile adevărului și ale virtuții, a ajuns în mâinile peripateticilor oficiali un meșteșug deșert și respingător, meșteșugul de a străluci și de a birui în discuții. Neputându-se împacă cu acest rol nevrednic, neputând suferi această mască de teatru, cugetarea filosofică a părăsit locașurile unde ar trebui să domnească, a părăsit universitățile și academiile, și numai trăește decât subt acoperișul câtorva oameni retrași, cari o cultivă la umbră și în tăcere. Și pricina e că universitățile și academiile se țin orbește de sistemul lui Aristoteles, ca și cum acest sistem, peste care au trecut atâtea veacuri, ar fi expresia ultimă și definitivă a adevărului. Cultul trecutului e respectabil fără îndoială, dar cu condiția să nu devină o prejudecată, cu condiția ca cugetarea celor vechi să nu fie pentru noi decât o călăuză, care să ne ajute să mergem mai departe pe calea adevărului, ocolind greșelile, pe cari le-au făcut înaintașii noștri.

Altfel progresul e cu neputință. Ce s'ar fi întâmplat bunăoară, dacă Aristoteles ar fi avut pentru predecesorii săi același respect superstițios, pe care

il au adeptii săi de astăzi pentru el? Sistemul său de filosofie n'ar fi putut lua naștere. De altfel că acest sistem nu este adevărul însuși, ne-o poate arăta faptul, că a fost și este discutat. Cui i-a trecut însă vreodată prin minte, să discute teoremele lui Euclid ?

Iar urmările acestei idolatrii peripatetice sunt, că toată filosofia se reduce, pentru cei ce o împărtășesc, la discutarea înțelesului afirmărilor „maestrului“. Și nu arareori, discuții de ceasuri întregi se încheie cu formula convențională : ipse dixit ! Așa a zis Aristoteles; mai departe nu trebuie să cercetăm. În asemenea condiții cugetarea liberă, reflexiunea proprie, sunt imposibile, iar studiul direct și viu al naturii e înlocuit cu studiul cărților unui învățat mort de nouăsprezece veacuri. Ca o pasăre într'o colivie, ca un prizonier într'o celulă, așa se învârteste peripateticianul în sistemul lui Aristoteles, și-și închipue că merge liber pe drumul progresului cugetării.

Spre a pune capăt definitiv acestei idolatrii, Gassendi a întreprins o critică amănunțită a tuturor părților filosofiei lui Aristoteles. Cea mai mare parte însă din această critică a rămas nepublicată. Apariția primei părți a scrierii sale polemice „*Exercitationes paradoxicae*“ a produs nemulțumiri adânci, ale căror urmări practice n'au întârziat a se arăta. Gassendi a trebuit să părăsească catedra de filosofie dela universitatea din Aix; mai mult chiar, i s'a interzis de a mai profesă această știință. Și furia adversarilor săi nu s'a potolit, până când îndrăznețul critic nu le-a declarat, că renunță la publicarea celorlalte părți ale scrierii sale. O asemenea declarație nu eră, de altfel, anevoe de obținut. În acelaș an, la 4 Septembrie 1624, parlamentul din

Paris publicase faimoasa sa ordonanța, prin care oprea, sub pedeapsă de moarte, critica „autorilor vechi și aprobați“.

Rămânând astfel liber, Gassendi a studiat matematica, fizica, astronomia și medicina, fără să uite totuși filosofia. Și le-a studiat, nu ca diletant, ci ca specialist. În istoria astronomiei bunăoară, numele său e legat de cea dintâi observare a trecerii lui Mercur pe discul soarelui, la 7 Noemvrie 1631, observare care a permis să se calculeze mai exact orbita acestei planete. Folositoare au fost de asemenea studiile sale asupra mărimii aparente și petelor soarelui, asupra coroanelor luminoase, asupra eclipselor, asupra sateliților lui Jupiter... etc. În fizică, a demonstrat falsitatea teoriei, curente pe atunci, după care iuțeala corpurilor ce cad ar crește proporțional cu spațiul. În medicină, în sfârșit, a făcut, împreună cu Peyresc, câteva studii de anatomie. Aceste lucrări științifice au atras asupra lui Gassendi atenția lumii savante, și în 1645 i s'a oferit catedra de matematică dela Collège de France. Filosoful, care trăia foarte retras, a refuzat-o la început, dar în urma stăruințelor prietenilor săi, a acceptat-o — spre a o părăsi după trei ani, fiindcă clima Parisului nu-i convenea. În 1653, după o odihnă mai îndelungată în sudul Franței, s'a reîntors la Paris, unde a murit la 24 Octomvrie 1655.

Indeletnicirile sale științifice l-au îndreptat pe Gassendi către o filosofie mai potrivită cu ele, și anume către atomismul lui Epicur. Ca om de știință, el înclină către o concepție mecanică a naturii, concepție, pe care n'o găsea la contemporanii săi. Francis Bacon, ale cărui opere le cunoștea, nu-i da decât o metodă. Empirismul i se părea și lui Gassendi calea cea mai potrivită pentru cunoașterea naturii.

Dar o filosofie întemeiată pe această metodă nu există în operele cugetătorului englez. La Descartes se găseă, e drept, o concepție mecanică a universului; dar această concepție eră întemeiată pe considerații apriori, pe cari Gassendi nu le puteă admite, pentru motivele pe cari le vom vedea mai târziu, când vom cerceta polemica sa cu Descartes. În schimb, dintre filosofii antichității, pe cari îi studiaseră deosebi, Gassendi se simțise atras de timpuriu de către atomismul lui Epicur, care i se înfățișă ca o concepție simplă, lipsită de subtilitățile peripatetismului și susceptibilă în același timp de modificări, cari s'o pună de acord cu progresele științei. Și fiindcă Epicur eră cunoscut mai mult ca un reprezentant al concepției evdemoniste a vieții, concepție pe care creștinismul căutase totdeauna s'o discrediteze, Gassendi a crezut că e o datorie de înaltă dreptate—și în acelaș timp o chestie de prudență—să reabiliteze mai întâi memoria filosofului antic. De aci lucrările sale: „de vita et moribus Epicuri commentarius“ (Lyon 1647), „Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus placitisque Epicuri“ (Lyon 1649) și „Syntagma philosophiae Epicuri“ (Lyon 1649). Iar sistemul filosofic, care i se părea, că s'ar puteă clădi pe temeliile puse de Epicur și cu datele sale, l'a expus Gassendi în opera „Syntagma philosophicum“ apărută după moartea sa, la Lyon, în 1568.

#### IV.

Universul, pe orice cale am căuta să-l cunoaștem, fie pe calea concretă a simțurilor, fie pe calea abstractă a rațiunii, ni se înfățișează ca o vastă îngrămădire de corpuri, învaluite de toate părțile de spa-

țiu,—de spațiul nemărginit, în afară de care nimic nu poate exista. Acest cadru al lumii, acest „loc general al tuturilor lucrurilor reale și posibile“ ne oprește dela început în reflexiunile noastre. Ce este dar spațiul?

Spre a-i putea descoperi natura, trebuie să-i determinăm mai întâiu caracterele. — Spațiul ni se înfațisează în primul rând ca necesar : nu-l putem gândi ca neexistent. Să ne închipuim, că lumea a fost creată ieri și va fi distrusă mâine, printr'un caprițiu al creatorului atotputernic : suntem siliți să presupunem, că spațiul a existat înainte de această creație și va exista după această distrugere, ca un loc gol, în care lumea a luat naștere și din care va pieri. — Spațiul ni se înfațisează apoi ca infinit : nu-i putem gândi nici o margine. Ori unde ne închipuim, că spațiul s'a sfârșit, mintea noastră e silită să se întrebe : dar dincolo de acel punct, nu mai există spațiu ? Și „dincolo“ n'are sens decât în spațiu. — Spațiul ni se înfațisează mai departe ca imobil. Ceeace se mișcă sunt corpurile. Dar mișcare lor nu se comunică nici de cum spațiului. O planetă aleargă cu o iuțeală vertiginosă în jurul centrului ei de gravitație. Aceasta înseamnă, că planeta trece succesiv prin diferite puncte ale spațiului, cari rămân, rând pe rând, goale și — nemișcate. Trecerea planetei nu le-a atins întru nimic, nu le-a schimbat întru nimic starea. — În fine, spațiul este incorporeal. El nu e un corp, de vreme ce corpurile îl pot pătrunde și ocupa, așa cum nu se pot pătrunde și ocupa unele pe altele.

Cu aceste caractere, spațiul nu poate fi o substanță. Căci orice substanță există în spațiu. Prin urmare spațiul, care cuprinde în sine toate substanțele existente, fiind pătruns de ele în toate punctele sale, nu poate fi de aceeași natură cu substanțele,

pe cari le cuprinde și cari sunt impenetrabile. Tot așa, nu poate fi spațiul o calitate a unei substanțe. Căci orice calitate atârnă de substanța, pe care o determină, pe când spațiul nu atârnă de nimic. Corpurile nu pot exista fără el, dar el poate exista fără corpuri. În fine, spațiul nu e nici o simplă concepție a minții noastre. Căci concepțiile minții noastre atârnă de noi, iau naștere prin noi și dispar cu noi, — pe când spațiul există independent de noi, a existat înaintea noastră și va exista după noi.

Ce e atunci spațiul? E o realitate „sui generis“, e „un lucru în felul său“, ce nu poate fi determinat decât un mod negativ, prin lipsa calităților pozitive, pe cari le atribuim celorlalte lucruri sau realități, adică corpurilor propriu zise. El nu poate, în adevăr, nici produce nici suferi o acțiune, ca cele pe cari le exercită corpurile unele asupra altora. Singura determinare posibilă a lui este: proprietatea de a putea fi ocupat de corpuri.

În acest cadru nemișcat și neschimbător al spațiului, corpurile ce alcătuiesc universul se mișcă și se schimbă neconținut. Fiindcă însă nimic nu poate ieși din nimic și nimic nu se poate preface în nimic, trebuie să presupunem, că sub această neconținută mobilitate și variabilitate există ceva permanent și invariabil. Acest ceva este — materia. Planta care crește, animalul care se dezvoltă, nu crează dementele materiale ce alcătuiesc corpurile lor, ci numai le absorb din mediul înconjurător; iar când mor, corpurile lor descompunându-se, aceste elemente se reîntorc în pământul, în aerul, în apa, din cari fuseseră vremelnic luate. Materia formează dar substratul tuturor corpurilor existente în univers; circulația neîntreruptă a elementelor ei constituie temelia schimbărilor lor neconținute.

Ce e acum această materie? În felul cum o concepeau, filosofii antichității se deosebeau foarte mult. Unii o considerau ca o substanță unică, alții ca o substanță multiplă. Cei dintâi; la rândul lor, se împărțeau în două tabere. Unii o considerau ca fiind o substanță determinată; așa erau vechii filosofi ionieni, cari o confundau cu vreunul din elementele cunoscute: apa, aerul, focul; unul și acelaș element; ziceau ei, schimbându-se neconținut, dă naștere tuturilor lucrurilor. În contra acestei concepții s'a ridicat însă, încă din antichitate, obiecția, că după toate observările făcute elementele nu se pot preface unele într'altele; cum ar fi dar cu puțință ca un singur element să dea naștere tuturor celorlate? — Această obiecție a făcut pe unii din filosofii antichității, să conceapă materia, ce formează substratul universului, ca fiind cu totul nedeterminată. Neavând nici o calitate distinctivă și nici o formă proprie, ea poate primi indiferent orice calitate și poate lua indiferent orice formă. Dar această materie, pe care nimic n'o determină, mintea noastră n'o poate concepe. Noi nu putem concepe un lucru decât numai prin calitățile ce-l fac să fie ceea ce este, deosebindu-l de celelalte lucruri, ce au alte calități. Apoi, dacă materia e absolut nedeterminată, dacă e o „simplă privațiune“, atunci nu poate avea nici rezistență, și se confundă cu spațiul gol. Spațiul însă e o existență ce nu poate nici produce, nici suferi nici o acțiune, e o existență ce nu cunoaște schimbarea. Dacă dar materia ar fi tot una cu spațiul, ea n'ar mai putea produce corpurile, schimbându-se neconținut.

Trebue să concepem deci materia ca multiplă, ca fiind adică alcătuită, precum susțineau atomiștii vechi, din nenumărate particule infinitesimale, calitativ identice, dar cari, prin împreunarea lor în chipuri di-



ferite, dau naștere corpurilor, calitativ deosebite. Să ne închipuim, că toate corpurile existente în univers au fost prefăcute, printr'un cataclism cosmic, în praf, într'un praf mai subțire decât cel pe care 'l vedem jucând în aer, când razele soarelui se strecoară, vara, printre frunzele copacilor. Acest praf ar fi materia ce compune universul, redusă în elementele ei constitutive, desfăcută în particulele infinitesimale, pe cari filosofii vechi le numeau atomi.

Cari sunt proprietățile acestor elemente? De vreme ce nimic nu se poate naște din nimic și nu se poate preface în nimic, atomii sunt „ingenerabili“ și „incorruptibili“, n'au început nici sfârșit, sunt eterni. A doua proprietate a lor e soliditatea. Căci dacă atomii n'ar fi rezistenți și impenetrabili, nici corpurile pe cari le compun n'ar putea avea aceste proprietăți. Dacă sunt și corpuri fluide, ca aerul, apa, etc., aceasta vine de acolo, că între atomii solizi, ce alcătuiesc aceste corpuri, sunt spații vide, cari fac ca ele să și poată ușor schimba formă și volumul. Deosebirea între corpurile, pe cari le numim solide și cele pe cari le numim fluide—lichide sau gazoase—stă numai în spațiile goale, mai mici sau mai mari, ce se află între atomii lor constitutivi, deopotrivă de solizi.

A treia proprietate a atomilor este indivisibilitatea. Fiind solizi și „continui“ adică dintr'o bucată, fără locuri vide în interiorul lor, atomii sunt „absolut impenetrabili“ și nu pot fi tăiați în mai multe părți,—de unde și numele lor. În contra indivisibilității atomilor s'a ridicat însă, încă din antichitate, o obiecție celebră. Dacă atomii sunt întinși, ori cât ni i-am închipui de mici, ei trebuie să ocupe un spațiu, care, fiind compus din mai multe puncte, are mai multe părți, printre cari poate să treacă un plan de sec-

țiune. Atomii sunt deci divisibili, și rămân divisibili, în principiu, la infinit.

Avem aci, zice Gassendi, o simplă iluzie subiectivă, ce nu trebuie luată ca măsură a realității obiective, fiindcă suntem în primejdie să ajungem la concluzii absurde. Dacă am admite, că atomii sunt divisibili la infinit, am ajunge la concluzia, că orice corp, oricare ar fi numărul atomilor din cari e compus, cuprinde în realitate un număr infinit de părți. Ar trebui atunci să zicem, că un grăunte de nisip cuprinde tot atâtea părți cât un munte întreg,—adică un număr infinit. De altfel, dacă atomii n'ar fi indivisibili, n'ar putea fi incoruptibili, cum am văzut, că sunt. Și atunci, cum s'ar mai explica ordinea și regularitatea ce domnesc în univers? Cum s'ar putea, ca aceleași corpuri să apară și să dispară neconținut în natură, cu aceleași calități și proprietăți, a căror invariabilitate ne-o arată o experiență de veacuri și formează temelia prevederilor noastre? Această imutabilitate a calităților și proprietăților corpurilor presupune, evident, de vreme ce ele înșile sunt supuse schimbării, că cel puțin elementele lor constitutive sunt și rămân pururea neschimbătoare. Atomii trebuiesc să fie prin urmare incoruptibili și—indivisibili.

Oricât de mici sunt atomii, de vreme ce sunt elemente materiale, cu un volum și o masă, ei trebuie să aibă și o formă. Iar această formă trebuie să fie diferită dela un atom la altul. Căci altfel, dacă toți atomii ar avea aceeași formă, fiind și calitativ identici, cum s'ar mai explica deosebiriile dintre corpurile, pe cari le alcătuiesc? Nu există în natură două lucruri identice; nu există pe acelaș arbore două frunze cari să semene perfect una cu alta. De unde ar veni însă aceste deosebiri, dacă nu din deose-

birile de formă și de așezare ale atomilor,—deosebiri de așezare fiind ele înșile determinate de deosebiri de formă?

Numărul formelor diferite ale atomilor nu e totuși infinit. Căci forma nu e altceva decât o resultantă a relațiilor geometrice ale părților. Atomii însă au o mărime determinată. Prin urmare, numărul părților lor e mărginit,—și numărul relațiilor geometrice posibile ale acestor părți e finit. E probabil chiar, dată fiind micimea atomilor, că acest număr e destul de redus. În schimb însă, numărul atomilor de fiecare formă ar putea să fie nemărginit. Căci un număr finit de atomi, răspândiți într'un spațiu infinit, s'ar găsi în condiții nepriincioase de împreunare. N'ar fi exclusă posibilitatea, ca atomii, în asemenea condiții, să nu se poată întâlni în număr suficient, așa în cât să dea naștere corpurilor. Afară numai dacă nu presupunem, că atomii, deși numărul lor e finit, sunt ținuți aproape unii de alții, îngrămădiți într'un anumit punct sau în anumite puncte ale spațiului cosmic, de vreo forță oarecare. O asemenea forță ar putea să fie greutatea, inherentă atomilor ca elemente materiale.

## V.

Necesitatea de a admite o asemenea forță este evidentă, dacă ne gândim la existența mișcării în univers. Până acum am considerat numai elementele materiale din care e compusă lumea; acum trebuie să considerăm și mișcările lor. Căci în adevăr, aceste elemente sunt vecinic în mișcare. Care e însă principiul mobilității lor?

Acest principiu nu poate fi decât material. Căci un principiu imaterial n'ar putea fi decât incorporeal

și nici un principiu incorporeal n'ar putea produce mișcări în lumea corpurilor, — afară de Dumnezeu, se grăbește să adauge Gassendi, pentru motivele pe cari le vom vedea mai jos. Căci, corpurile singure se pot atinge unele pe altele și-și pot comunica prin urmare impulsioni motrice. Un principiu incorporeal, fără masă, fără soliditate, fără rezistență, ar fi incapabil să împingă corpurile ca să le pună în mișcare. Fiind însă material, principiul mișcării trebuie să reside în materie chiar, să-i fie adică inherent. Materia nu e dar inertă, ci activă. Și fiindcă e constituită din atomi, lor li se cuvine această mobilitate esențială și permanentă.

Acî ne lovim însă de o dificultate. Dacă materia este esențial activă, atunci cum trebuie să ne explicăm existența imobilității sau a repausului în natură? Căci nu toate corpurile se mișcă. Am putea zice chiar, că cele mai multe stau nemișcate, pe suprafața pământului nostru cel puțin. Această imobilitate, zice Gassendi, e un fenomen de echilibru. Să ne închipuim atomii ca înzestrați cu mobilități diferite, ca direcție și intensitate; sau să ni-i închipuim ca înzestrați cu mobilități identice, dar ca având, cum am afirmat mai sus, forme diferite. Urmasarea este, în ambele cazuri, că atomii, împiedicându-se unii pe alții în mișcările lor, rămân pe alocurea nemișcați, un timp mai mult sau mai puțin lung. Această imobilitate însă e relativă. Căci orice atom împiedicat în mișcarea sa, tinde să-și recapete libertatea. Deși imobil în aparență, el se găsește într'o stare de tensiune continuă, de sfortare permanentă, care poate fi considerată ca o formă de activitate latentă.

De vreme ce dar puterea motrice a corpurilor residă în activitatea atomilor și de vreme ce acea-

stă activitate e permanentă, putem zice, că atunci când corpurile intră în repaos, forța ce le animă nu pierde, ci e numai momentan înlănțuită. Și de asemenea, când corpurile, ce se aflau în repaos, încep să se miște, forța ce le animă nu ia naștere din nimic, ci există mai dinainte și își reia numai libertatea. De unde rezultă, zice Gassendi, că cantitatea de forță existentă în univers rămâne pururea aceeași; nimic dintr'însa nu se poate pierde și nimic nu i se poate adăoga. Tot de aci rezultă, că repaos absolut nu există în natură; pretutindeni e tensiune, sfortare, agitație lăuntrică, chiar când în afară imobilitatea e desăvârșită.

O altă întrebare se ridică acum, o întrebare care jucă un rol de căpetenie în atomismul antic. Principiul mișcării corpurilor residă, am zis, în ele înșile. De ce însă corpurile urmează în mișcările lor direcții mai mult sau mai puțin uniforme? De ce bunăoară, corpurile grele, lăsate libere în aer, cad totdeauna către pământ? Atomistii vechi ziceau, că puterea motrice inherentă atomilor îi silește să se miște vecinic în direcție verticală, de sus în jos, să „cadă“ adică vecinic în spațiul gol. Aceasta eră, după ei, singura determinare primitivă și esențială a direcției mișcărilor din univers; toate celelalte direcții ar derivă din modificarea acestei direcții primordiale prin ciocnirile dintre atomi.

În fața acestei explicări se ridică însă o mare dificultate. Se poate oare zice, că corpurile se îndreptează în mișcările lor către anumite puncte din spațiu, independent de corpurile ce ocupă acele puncte sau chiar dacă nici un corp nu le-ar ocupa? Evident că nu. Punctele spațiului sunt toate absolut egale și, în lipsa ori cărei determinari calitative, nu e absolut nici un motiv, pentru care un corp ce se mișcă s'ar

îndreptă înspre unele sau altele dintr'însele. Să ne închipuim o piatră, care ar exista singură în univers, tot restul spațiului fiind absolut gol. Logic ar fi ca aceea piatră să rămână absolut nemișcată, fiindcă n'ar fi absolut nici un motiv, pentru care s'ar îndreptă înspre vre unul din punctele spațiului înconjurător. Când dar atomiștii vechii ziceau, că atomii cad de sus în jos, afirmau că ei tind către un anumit punct al spațiului, ceea ce e absurd. Ș'apoi, ce însemnează „sus“ și „jos“ în spațiul infinit? Determinarea direcției mișcării corpurilor pe această cale este imposibilă.

Unde să căutăm atunci această determinare? — În acțiunea, pe care corpurile o exercită unele asupra altora. În adevăr, să reluăm comparația de adineauri. O piatră, care ar exista singură în spațiul infinit, ar trebui să rămână nemișcată, fiindcă n'ar fi nici un motiv pentru care ea s'ar îndreptă într'o direcție sau alta. Tot așa, ar trebui să rămână nemișcată piatra, dacă — spațiul fiind plin — corpurile înconjurătoare n'ar exercită nici o acțiune asupra-i sau dacă ea însăși n'ar „simți“ nici o preferință pentru vreunul din ele.

De vreme ce dar corpurile se mișcă, precum ne-o arată experiența, trebuie să presupunem, că ele se atrag unele pe altele. Dacă bunăoară corpurile zise grele cad către pământ, cauza nu e, că atomii ce le compun s'ar îndreptă dela sine către un anumit punct al spațiului, ce ar coincide întâmplător cu centrul pământului; cauza e, că pământul îi atrage. Probă, că o asemenea atracțiune poate determina direcția mișcării corpurilor, e faptul, că fierul se îndreptează către magnet, ori care ar fi punctul din spațiu pe care l'ar ocupa. Spre a ne explica dar căderea cor-

purilor, trebuie să ne închipuim pământul ca un imens magnet, care le-ar atrage.

Aci însă ne lovim de o altă dificultate. Dacă corpurile grele cad, fiindcă pământul le atrage, atunci cauza căderii lor le e exterioară. Cum se impacă însă aceasta cu părerea, pe care un formulat-o mai sus, că principiul mișcării corpurilor rezidă în ele înșile?

Spre a putea răspunde la această întrebare, trebuie să ne punem mai întâi o alta. Atracțiunea, pe care pământul o exercită asupra corpurilor e o acțiune la distanță. Cum e însă posibilă o asemenea acțiune? Orice punere în mișcare a unui corp presupune o impulsivitate mecanică, pe care un alt corp i-o transmite, atingându-l sau lovindu-l. Cum poate dar pământul să pună în mișcare corpurile dela distanță, fără să le atingă și fără să le lovească?

La această întrebare, zice Gassendi, e foarte anevoe de răspuns. Poate, că din pământ pornesc atomi, cari înlănțuesc corpurile atrase și le împing către el. Ceeace e însă anevoe de înțeles, e cum acei atomi, cari trebuie să fie foarte mici de vreme ce sunt invisibili, pot să pună în mișcare mase mari de materie, precum ar fi bunăoară o stâncă ce s'ar prăvăli din vârful unui munte. E mai probabil, că corpurile atrase participă și ele la fenomenul mecanic al căderii. E probabil, că au și ele un „sentiment“ obscur, un fel de preferință pentru pământ, iar rolul atomilor emiși de el e numai de a deșteptă această pornire adormită.

Trebuie dar să presupunem, că atomii sunt înzestrați nu numai cu o activitate proprie, dar și cu un fel de sensibilitate obscură, care îi determină să se îndrepteze, în anumite condiții, către anumite corpuri. Causa mișcărilor, ce par impuse atomilor din afară, rămâne în acest cas internă: impulsul ce

vine din afară dă numai pornirilor interne ale atomilor ocazia să intre în activitate. Iar această sensibilitate trebuie să ne-o închipuim ca un fel de impresionabilitate de aceeași natură cu cea animalică, dar de un grad inferior. Să comparăm, zice Gassendi, o bucată de fier cu un animal. În tocmai după cum animalul se îndreptează către obiectul, a cărui imagine a primit-o, tot așa fierul se îndreptează către magnet, când i-a simțit prezența. Ceea ce e mai ales isbitor, ca analogie, e faptul, că în ambele cazuri corpul, care atrage, nu lucrează decât la o anumită distanță. Dacă obiectul e prea departe, animalul nu-l mai vede; dacă magnetul e prea departe, fierul nu-i mai simte prezența. Trebuie dar să recunoaștem, că există în fier „dacă nu un suflet, cel puțin ceva analog cu sufletul, ceva care, deși foarte subtil și delicat, e totuși capabil, asvărindu-se cu impetuozitate în spre magnet, să tragă după sine masa grea și inertă a metalului“ <sup>1)</sup> Acelaș lucru l'am putea spune despre pământ. Am putea zice bunăoară, că pământul, întocmai ca un animal are sentimentul conservării și rechiamă la sine toate părțile ce se desprind din masa lui; iar acestea au și ele un sentiment obscur, dar foarte puternic, care le arată direcția în care trebuie să se miște, ca să se întoarcă în sânul pământului.

Am insistat pe larg asupra acestor puncte, spre a putea caracteriza atomismul lui Gassendi, în deosebire de cel antic. Pentru el, ca și pentru Epicur, atomii sunt elementele materiale ultime ale naturii. Ca atari, atomii sunt întinși, indivisibili, capabili de a se mișca prin ei înșiși, și de a se mișca unii pe alții prin contact. În afară însă de aceste calități Gas-

<sup>1)</sup> Opera (ed. Lyon 1658), t. II, p. 128.



sendi le mai recunoaște puterea de a se atrage unii pe alții și puterea de a se „simți“, ca să nu zicem puterea de a se „percepe“, unii pe alții. Prin aceste calități nouă, pe cari le atribue atomilor, atomismul lui Gassendi se depărtează de mecanismul antic și formează tranziția către dinamismul modern, al lui Leibniz și al succesorilor săi.

## VI.

Această evoluție se simte și mai bine, dacă trecem dela studiul elementelor, ce alcătuiesc universul, la studiul legilor, ce hotărăsc combinarea lor.

Să ne închipuim, că la început nu există în univers decât materia, desfăcută în elementele ei constitutive, sub forma unei pusderii imperceptibile, dar infinite, de atomi. Ca atare, materia nu alcătuia încă o „lume“. Căci o lume e un sistem de corpuri concrete, bine definite și având între ele raporturi determinate. Pentru ca un asemenea sistem de corpuri să ia naștere, a trebuit ca atomii să se combine între ei. Cum însă? Din ce cauză și după ce legi?

Atomistii vechi susțineau, că atomii s'au împreunat din pricina ciocnirilor dintre ei. Aceste ciocniri au avut o cauză mecanică, și anume gravitatea, dar nu s'au făcut după nici o lege, fiindcă au fost absolut întâmplătoare. Democrit zicea, că atomii cad toți deopotrivă de sus în jos, din pricina greutateii lor, dar cu iuțeli diferite, din pricină că sunt unii mai mari, iar alții mai mici. În această cădere atomii mai grei, având o iuțeală mai mare, lovesc pe cei mai ușori — Democrit credea că corpurile de greutate diferite cad în vid cu iuțeli diferite — și ciocnirile, cari se produc în acest mod, se propagă în toate direcțiile.

În vârtejurile cari iau naștere astfel, atomii se împreunează după potrivirile formei lor exterioare. Așa apar corpurile concrete, așa ia naștere lumea sensibilă. Integrarea atomilor atârână dar, în sistemul lui Democrit, de inegalitatea lor. Dacă ei ar fi toți egali ar cădea toți cu aceeași iuțeală, unii după alții, și nu s'ar ciocni niciodată. De unde vine însă inegalitatea atomilor? Această întrebare nu și-o pune filosoful grec. Fiindcă totuși, după propriile sale principii, nimic nu se poate întâmpla în univers fără o cauză<sup>1)</sup> inegalitatea particulelor elementare ale materiei putea fi considerată ca o determinare teleologică a combinațiilor lor ulterioare.

Spre a evita o asemenea interpretare, spre a da adică atomismului caracterul unei explicări absolut mecaniste a universului, Epicur susține, că atomii sunt toți egali și cad toți în vid cu aceeași iuțeală și în aceeași direcție. În asemenea condiții însă integrarea lor ar fi imposibilă. Ei ar cădea vecinic unul după altul, fără să se întâlnească niciodată. Spre a'și explica dar întâlnirea și aglomerarea lor, Epicur credea, că la un moment dat atomii deviază dela direcția verticală a căderii lor. Iar această deviere e absolut fără cauză, e un efect al Intâmplării.<sup>1)</sup>

Ce e însă Intâmplarea? — se întreabă Gassendi. Sau acest cuvânt nu însemnează nimic, sau desemnează o forță oarecare. În acest din urmă caz de vreme ce prin ideea Intâmplării voim tocmai să în-laturăm din concepția universului ideea finalității, trebuie să admitem, că forța pe care o numim astfel, e o forță oarbă, neinteligentă, incapabilă de a concepe un plan și de a urmări un scop, e un prin-

<sup>1)</sup> Mullach, *Fragmenta philos. graecae ante Socratem*, p. 365.

<sup>1)</sup> Cf. Lucretiu, *De rerum*, II, 216, și Diog. Laert., X, 133 (ed. Hübner).

ciپی stupid și haotic, e un element de confuzie și desordine. Dar atunci, cum să ne explicăm structura universului? Căci universul ni se înfățișează când îl contemplăm, ca un tot unitar, admirabil organizat și guvernat de legi uniforme. Ce uimitoare e bunăoară structura corpurilor viețuitoare! Ce complexitate savantă, și ce minunată adaptare a tuturor organelor cu funcțiunile pe cari le îndeplinesc! Și dacă trecem dela lumea noastră pământescă la lumea corpurilor cerești, ce regularitate desăvârșită, ce luminoasă armonie ni se revelează! Cum să credem dar, că, așa alcătuit, universul e un efect al Intâmplării?

Să zicem oare, trecând peste datele atomiștilor, că universul a existat totdeauna așa cum e astăzi și va exista totdeauna așa, că adică, neavând început nici sfârșit, universul n'are nevoie de o cauză care să-l explice? Dar o asemenea părere, pe lângă că ar fi peste puțină de dovedit — întru cât nimeni nu știe ce s'a petrecut la începutul timpurilor — ar fi și peste puțină de înțeles, fiindcă ar fi contrară tuturor datelor rațiunii și experienței, date cari alcătuiesc normele cugetării noastre. După aceste date, un stat înfloritor presupune un guvernator abil, o corabie bine condusă presupune un pilot dibaciu, un palat bine construit presupune un architect de talent. Tot așa, universul, care e mai perfect decât cele mai perfecte lucruri omenești, presupunem un principiu ordonator de o supremă inteligență.

Ce e acum acest principiu? Mai întâi, un lucru e sigur: după analogiile experienței și după normele rațiunii noastre, principiuul ordonator al universului trebuie să fie deosebit de el. Căci orice așezare de părți în vederea unui tot unitar, presupune un lucrător inteligent, care există în afară și independent

de părțile ce se așează și de totul ce rezultă din împreunarea lor. Mai departe, principiul ordonator al universului trebuie să fie înzestrat nu numai cu inteligență, ci și cu sensibilitate și cu voință. Căci, după analogiile experienței și normele rațiunii noastre, nu e de ajuns ca un lucrător să conceapă un plan, pentru ca o așezare unitară de părți să ia naștere; ci mai trebuie, ca acel lucrător să dorească realizarea planului conceput de el și să treacă dela dorință la acțiune, cu ajutorul voinței. Fiind însă deosebit de univers și înzestrat cu inteligență, sensibilitate și voință, principiul ordonator, pe care l'am admis, e o ființă supranaturală, e ceea ce religiunile numesc un Dumnezeu.

Care e acum raportul dintre această ființă supranaturală și univers? S'a mărginit oare acțiunea ei la ordonarea elementelor materiale, a atomilor, ce umpleau spațiile cosmice și cari existau înainte de ea,—sau s'a întins și mai departe? A admite o materie eternă, care ar fi existat adică totdeauna alături de principiul ei ordonator, ar fi de prisos. Ar fi o mare simplificare a concepției noastre despre lume, dacă am transforma principiul ordonator al universului într'un principiu creator și i-am atribui creațiunea materiei, așa precum o fac religiunile. O asemenea transformare n'ar trece nici de cum peste marginile analogiilor experienței și normelor rațiunii noastre. Dacă bunăoară comparăm între ele eforturile oamenilor, când voesc să producă ceva, vedem fără greutate că, cu cât e cineva mai inteligent cu atât îi trebuie mai puțină muncă și mai puțin timp, ca să ajungă la cele mai frumoase rezultate. Pornind pe această cale, mintea noastră se poate ridica foarte ușor la concepția unui artist suprem, care, ca să și producă opera, n'are nevoie nici de instru-

mente, nici de material,—ci scoate totul din sine însuși, printr'un act creator.

Putem prin urmare admite, că Dumnezeu a creat la început materia, și, când a creat'o, a și ordonat elementele ei, inzestrând fiecare atom cu calitățile și proprietățile ce-i hotărăsc mai departe mișcările și locul în toate combinațiile din natură.

Fără îndoială, creațiunea materiei din nimic e o hipotesă, existența unui Dumnezeu creator și ordonator e o hipotesă. Dar eternitatea materiei nu e o hipotesă? Dar Întâmplarea nu e o hipotesă? Și dacă e vorba, să alegem între aceste hipotese depotriva de indemonstrabile, e mai firesc să alegem pe acelea, cari răspund mai bine nevoilor minții noastre. Cum am putea, bunăoară, să credem, că atomii, combinându-se singuri, au dat naștere, din întâmplare, unui oraș sau unui palat? Și vechii atomiști ne cer să credem, că atomii au putut să formeze prin ei înșiși universul întreg, care este infinit mai complicat decât toate orașele și decât toate palatele de pe pământ!

Cu Gassendi așa dar atomismul devine finalist, fără ca această evoluție să-i altereze căcterele, ca doctrină fizică. Căci hipotesa unui principiu creator și ordonator al universului privește numai originea atomilor. Odată creați, toate combinațiile atomilor se fac numai după legile fisico-mecanice; și numai prin aceste legi se explică fenomenele ce rezultă din acele combinații. Din acest punct de vedere, strict științific, e indiferent dacă considerăm atomii ca eterni sau ca creați de Dumnezeu. Știința se mărginește să ia atomii ca dați, precum ia ca date spațiul, timpul... etc. În schimb, nuanța teistă — unii zic teologică <sup>1)</sup> — pe care Gassendi a dat'o atomismului,

<sup>1)</sup> Mabileau, Histoire de la philosophie atomistique, p. 397.

a ușurat foarte mult răspândirea acestei concepții, așa de folositoare pentru progresul științelor fizi-co-chimice.

La această răspândire a contribuit mult și școlarul lui Gassendi, Bernier, care a publicat asupra filosofiei maestrului său un studiu amănunțit, intitulat „Abrégé de la philosophie de Gassendi“, apărut în 1677. Cât de cetită eră această „prescurtare“, care n'avea mai puțin de opt volume, ne-o poate arăta faptul, că s'a tipărit, după șapte ani de-abia, în 1684, într'o a doua ediție. Atomismul lui Gassendi ajunsese astfel, în a doua jumătate a veacului al XVII-lea, să fie discutat la Paris până și prin saloane, și o urmă a acestei „mode“ ni s'a păstrat în comediile lui Molière, care vedeă într'insa una din laturile ridicule ale vieții sufletești a timpului său <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Cf. Les femmes savantes, act. III.

## STOICISMUL

Am văzut într'un capitol precedent, cum una din laturile vieții sufletești a renașterii, adică pornirea lacomă către plăcerile simțurilor, a redeșteptat, ca o justificare teoretică a ei, epicureismul. Un alt caracter, mai puțin vizibil dar mai adânc, al atmosferei morale a timpului, și anume conflictul intim dintre obiceiurile vechi și aspirațiile nouă, împingea în mod firesc spiritele către stoicism. Am urmărit mai sus ivirea individualismului, ca atitudine sufletească în fața lumii și a vieții, la începutul timpurilor moderne. În evul mediu omul se consideră pe sine însuși numai ca *parte*: ca membru al unei familii, al unei bresle, al unei corporații civile sau religioase, și nu gândeă, nici nu simțea, decât numai ca *totul* în care eră cuprins. Niciodată poate nu s'au mai văzut, ca atunci, în istoria continentului nostru, mase așa de mari de oameni, gândind și simțind, trăind și lucrând în acelaș fel. În pragul renașterii însă, omul începe să se considere pe sine însuși ca *întreg*, ca individ, în înțelesul etimologic al cuvântului, să caute în sine însuși îndreptarul faptelor și călauza aspirațiilor sale. Atenția sa începe astfel să se îndrepteze către mecanismul propriei sale vieți sufletești, către jocul vecinic schimbător al ideilor, al sen-

timentelor, al actelor de voință, — și această analiză subiectivă îi descopere numeroase contraziceri și contraste, — toate nepotrivirile adânci și dureroase, cari nu pot să nu se ivească în sufletele generațiilor aruncate de soartă la întorsăturile drumurilor istoriei universale. Conștiința acestor conflicte etice însă, întru cât face pe oameni să sufere, îi silește de regulă să-și caute alinarea într'o filosofie practică oarecare, în cazul de față în cea stoică. E în adevăr caracteristic faptul, că în scrierile mai tuturor umanștilor din veacul al XIV, XV și XVI-lea se simte o adiere, mai mult sau mai puțin puternică, a stoicismului antic, transmis lor prin operele lui Cicero și ale lui Seneca. Nicaeri nu se vede însă mai limpede această înclinare către doctrinele stoice a individualismului născând, ca în cele câteva tractate filosofice ale lui Francesco Petrarca.

## I.

Marele scriitor <sup>1)</sup> eră o fire plină de contraziceri. Nevoia, încă arzătoare, a credințelor religioase, și trebuința, tot așa de puternică, a libertății sufletești; respectul bisericii și disprețul autorității; nostalgia trecutului și iubirea prezentului; cultul poeziei și pornirea către știință; dorința de singurătate și pasiunea pentru lume; rafinările eterice ale unui amor ideal și ardoarea pătimașe a simțurilor; aspirația de a fi lăudat de contemporani și convingerea că ei nu-l

---

<sup>1)</sup> Datele biografice sunt de prisos: se pot găsi în orice carte de istorie a literaturii. Lucrări mai întinse de consultat: „Petrarca's Leben und Werke“ von G. Koerting, „Pétrarque, d'après des documents nouveaux“ par A. Mézières, „Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums“ von Voigt, vol. I, etc.



pot înțelege; — toate aceste curente protivnice de idei și sentimente se amestecau în sufletul său într'un vârtej adânc și turbure. În tinerețe, când omul se bucură de viață fără să reflecteze prea mult asupra-i, Petrarca nu suferea de aceste contraziceri decât numai intru cât îi pricinuiău uneori incurcătură practice. Nevoia unității sufletești nu s'a trezit într'însul decât mai târziu, sub influența Confesiunilor sfântului Augustin și în împrejurări cu totul neobicinuite. Pasiunea sa pentru excursii l-a mânăat odată — avea pe atunci treizeci și doi de ani — să se sue pe muntele Ventoux, din Provence. Muntele eră sălbatec, suișul eră greu, și Petrarca se gândea, ca cuprins de o presimțire, că tot așa de anevoe se ridică omul către culmile unei vieți ideale, către libertatea morală și liniștea împăcării sufletești. De pe vârf însă, o priveliște măreață se desfășură dinaintea ochilor săi uimiți. Deoparte, lanțul munților Cevenni, ce se pierdeau în zarea viorie, de alta golful de Lyon, ce strălucea la soare, iar dedesubt cursul maiestos al Ronului, cu văile și câmpiile înconjurătoare. După admirația nestăpănită din primele clipe de contemplare, s'au trezit însă în sufletul poetului sentimente de altă natură. Înălțimea la care se află, și de pe care privirile-i cuprindeau în voe întinderi nemăsurate, îl ridică par'că și moralicește deasupra vârtejului lumii, deasupra propriei sale vieți, îndemnându-l să îmbrățișeze cu gândirea întreaga ei desfășurare, cu toate luminile și umbrele ei. Și ca natura înconjurătoare, cu felurimea nefârșită a liniilor, formelor și culorilor, așa i se arată și viața sa, cu nenumăratele ei întorsături, cu părțile ei nobile și cu părțile ei josnice, cu iplețirea incurcătă a dorințelor și pornirilor de tot soiul,

a cărora nepotrivire vrăjmășească <sup>2)</sup> i se deslușea acum pe deplin. În acest haos moral ar fi voit sufletul său chinuit să găsească un îndreptar, care să-i arate drumul cel neted. Dar nu vedeă, în cotro ar fi putut să-l caute. Ca mânat de o inspirație obscură, a deschis atunci, la întâmplare, confesiunile sfântului Augustin, pe cari le aveă cu sine, ca să găsească într'insele un punct de plecare pentru reflexiunile sale. Și ochii i-au căzut pe rândurile, scrise par'ca anume pentru el: „...oamenii aleargă să admire vârfurile înalte ale munților și valurile uriașe ale mării și latele albie ale fluviilor și vastele întinderi ale oceanelor; la ei înșiși nu se gândesc însă nicidecum, de ei înșiși nu se miră nicidecum“. Uimit, Petrarca a închis cartea și a căzut pe gânduri. Simțea adânc acum, ceea ce ar fi trebuit să învețe de mult dela filosofii antichității, că cel mai minunat lucru de pe lume, mai minunat decât toate aspectele naturii fizice, e sufletul omului. Și a luat hotărîrea, să încerce a se cunoaște, în sfârșit pe sine însuși, spre a găsi pe această cale leacul chinurilor pe cari le îndura.

Petrarca a părăsit dar la treizeci și trei de ani, în floarea vârstei, curtea papală și societatea elegantă din Avignon, unde se bucură de atâtea simpatii și unde își petrecuse anii cei mai frumoși ai tinereții, spre a se retrage, într'o singurătate absolută, la Vaucluse. Acolo, în liniștea pătrunzătoare a pădurilor și în tăcerea solemnă a munților, și-a făcut poetul examenul de conștiință, pe care și-l fă-

<sup>2)</sup> Cum zicea el însuși mai târziu: „Diferitele părți ale sufletului meu se luptau între ele, turburându-mi viața și răpindu-mi odihna prin vecinice conflicte, printr'un adevărat războiu civil. Devenisem pentru mine însumi o povară și o muncă și un chin“. Epist. rer. senil. VIII, 3.

găduise. Așa a luat naștere primul său tractat filosofic „de contemptu mundi“. Petrarca îl numeă, mai pe scurt, „secretum suum“, iar în unele manuscrise titlul sună și mai limpede: „de secreto conflictu suarum curarum“. <sup>1)</sup> Și'n adevăr, acest tractat e o confesiune, în felul acelorale sfântului Augustin. În introducere, poetul declară că numai scrie de astă dată pentru lume și pentru slavă, ca mai nainte, ci numai pentru sine însuși, ca să aibă o oglindă vie a sufletului său, în care să se privească în momentele de indoială, spre a'și recăpăta liniștea. Iar genesa dialogului ne-o explică printr'o alegorie. Într'o noapte, zice el, pe când mă gândeam, cum am venit pe lumea aceasta, cum am s'o părăsesc, și cum am să trăiesc până atunci, am avut o vedenie. O fecioară îmbrăcată în alb mi s'a arătat și mi-a zis: „să nu te sperii: mi s'a făcut mila de tine și m'am coborât din cer, ce să te ajut să te liniștești; eu sunt aceea pe care ai cântat'o în poema ta „Africa“ <sup>2)</sup> și i-ai clădit un palat pe muntele Atlas“. Cu ea se află un bătrân venerabil, care nu eră altul decât sfântul Augustin. Zeița adevărului l'a însărcinat să mă ia în grija sa, și a dispărut. Cu el am vorbit trei zile de-a rândul și cele ce mi-a spus le-am însemnat în

---

<sup>1)</sup> Acest al doilea titlul a indus în eroare pe unii istorici ai filosofiei, cari au crezut că au aface cu un dialog deosebit. Așa bunăoară, găsim această confusiune în cunoscuta operă a lui Ueberweg, care e de altfel un model de exactitate bibliografică. Vorbind de Petrarca, autorul zice: „Von seinen philosophischen Tractaten sind die bedeutendsten De contemptu mundi colloqu. III, worin er acedia, Weltschmerz, äussert, und Secretum suum (auch De secreto conflictu curarum suarum genannt), eine Art Confessionen, an die augustinischen erinnernd, in denen er strebt, durch rückhaltlose Offenheit den Frieden der Seele zu finden“. (Friedrich Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Max Heinze, 8 Aufl., III, 1, p. 9).

<sup>2)</sup> Zeița adevărului (Veritas).

dialogurile ce urmează, ca să-mi aduc aminte la nevoe. <sup>1)</sup> — Așa ne explică Petrarca genesa și forma tractatului său. Să-i vedem cuprinsul.

Sfântul Augustin stabilește mai întâi principiul stoic, că virtutea singură poate să facă pe om fericit și viciul singur poate să-l facă nefericit. Nimeni dar nu poate să fie fericit sau nefericit fără voia și fapta sa. Petrarca însă îi răspunde, că nu e totdeauna așa; probă este el însuși, care ar vrea să fie fericit, dar nu poate. Suferințele sale nu sunt voite: dovedă sunt lacrimile ce-i inundă fața. Sfântul Augustin își menține totuși părerea zicând, că voința omului, ca să ducă la fericire, pe calea virtuții, trebuie să fie călăuzită de o judecată dreaptă și de o prețuire luminată a bunurilor vieții, — ceea ce tocmai îi lipsește lui Petrarca; căci altfel n'ar pune atâta preț pe lucruri, cari îl turbură atât de adânc, și fără nici un profit moral.

Printre aceste lucruri, sfântul Augustin pune în primul rând <sup>2)</sup> iubirea poetului pentru Laura de Sade, căreia îi închinase cele mai frumoase versuri ale sale. Și'n adevăr, această iubire prinsese rădăcini adânci în inima lui Petrarca și îl făcea să sufere mai mult decât orice. La 6 Aprilie 1327 i se arătase Laura pentru prima oară, în biserica sfintei Clara din Avignon, în toată splendoarea frumuseții sale blonde, — și de atunci n'o mai putuse uita. După cincisprezece ani, în momentul când își scria confesiunile în singurătatea dela Vaucluse, rănile sale sufletești nu erau încă vindecate. Și aceste răni fuseseră adânci. Intregul său „Canzoniere“ nu cântă altceva decât chinurile iubirei nempărtaşite, sbuciumul dorințelor

<sup>1)</sup> De contemptu mundi, Praefatio.

<sup>2)</sup> Deși discuția acestei părți vine, printr'o gradație ascendentă a argumentelor, tocmai în dialogul al treilea.

lipsite de orice nădejde, dulceața dureroasă a contemplării din depărtare, amărăciunea sforțărilor neisbutite de a scăpa de jugul patimei distrugătoare. Un prieten al poetului, Giacomo Colonna, episcopul din Lombez, îi imputase, pe jumătate în glumă — pe jumătate serios, că sentimentele sale nu erau sincere, că el vorbea de Laura numai pentru ca alții să vorbească de el însuși, admirându-i versurile. Petrarca i-a răspuns într'una din „Epistolele“ sale „familiare“, că „nimeni nu se poate preface multă vreme, fără multă osteneală“ și că „a-și da cineva atâta casna ca să se prefacă nebun, ar fi culmea nebuniei“. „De altfel, adăogă el, putem, când suntem sănătoși, să simulăm boala în vorbă și în gesturi; nu putem însă imita paliditatea și slăbiciunea celor bolnavi; și toți prietenii cunosc paliditatea și slăbiciunea mea“<sup>1)</sup>.

Toate aceste suferințe și le reamintește Petrarca pe larg în tractatul „De contemptu mundi“<sup>2)</sup> prin glasul sfântului Augustin, pentru ca să pună și mai bine în relief contradicția de care eră sbuciumat sufletul său. În adevăr, pasiunea pentru Laura se ciocnea în mintea și în inima poetului cu credințele sale religioase. Caci el îmbrăcase, încă din tinerețe, haina bisericească, și i se părea că e un mare păcat, să iubească o femeie măritată<sup>3)</sup>. Conștiința sa îi spunea lămurit, prin glasul sfântului Augustin, că „s'a coborât de

<sup>1)</sup> Epist. rerum famil., II, 9. Cf. și Epist. metr. I, 7.

<sup>2)</sup> Cogita nunc ex quo mentem tuam pestis illa corripuit, quam repente totus in gemitu versus es miseriarum, et pervenisti ut funesta cum voluptate lacrymis et suspiriis pasceris... Palor et macies, et languescens ante tempus flos aetatis, tum gravem aeternumque mardentes oculi, tum confusa mens et turbata quies in somnis, et dormientis flebiles querelae, ac vox fragilis, luctu rauca, fractusque et interruptus verborum sonus. De contemptu mundi, dial. III.

<sup>3)</sup> Laura, fiica lui Audibert de Noves, era soția lui Hugues de Sade un gentilom frances din Avignon.

la iubirea creatorului la iubirea unei creaturi“ și că mântuirea sufletului său e în primejdie. Pe de altă parte, cultura sa clasică se revoltă în contra formei eterice, mistice, pe care o luase cu vremea pasiunea sa. I se părea, că e nevrednic de un admirator al antichității, cum se mândrea că este el, să hrănească în sufletul său un sentiment ce n'avea nimic antic; căci dintr'insul lipseă tocmai elementul sensual, așa de esențial în vremile către cari se îndreptă, plin de nostalgie, cultul poetului. Ca atare, iubirea sa, care se încapățână să dureze, cu toate că eră lipsită de ori ce satisfacție, și care a durat efectiv până la moartea Laurei,—ba chiar și după aceea, precum ne-o dovedește partea a doua din «Canzoniere»—eră o stare suletească cu totul modernă, eră sentimentalismul romantic și morbid, care aveă să faca din Werther al lui Goethe eroul primei jumătăți a veacului al XIX-lea.

O altă cauză a conflictelor, de cari eră bântuit sufletul lui Petrarca, eră antagonismul dintre pornirea fundamentală a personalității sale literare și concepția sa despre viață în general. Această pornire fundamentală eră iubirea gloriei, dorința de a se face cunoscut contimporanilor și de a-și transmite numele posterității prin scrierile sale. Această vanitate literară l'a făcut să părăsească limba italiană—„il volgare“, cum i se zicea pe atunci—în care își publicase primele sale încercări poetice și să scrie latinește, limba internațională a timpului, cu ajutorul căreia speră să treacă granițele Italiei. Tot vanitatea l'a făcut să caute și încoronarea de pe Capitoliu. În această privință nu mai incupe astăzi nici o îndoială. Prin prietenii săi Dionigi da Borgo San Sepolcro și Tomasso Caloria da Messina a lucrat Petrarca pe lângă curtea regală din

Neapole, prin familia Colonna pe lângă senatul din Roma, iar prin compatriotul său Roberto de Bardi, cancelarul Sorbonei, pe lângă cercurile conducătoare din Paris. Sfortările sale, pe care unul din biografi săi nu se sfiște să le numească „intrigi“ <sup>1)</sup> au isbit pe deplin, și în aceeași zi, la 1 Septembrie 1340, a fost invitat din partea senatului roman și din partea universității din Paris, să vină să primească coroana de lauri a poeziei. Petrarca a ținut să serbeze acest triumf în cetatea eternă, pe colina sfântă de altă dată, unde încoronase Domițian, cu treisprezece veacuri în urmă pe Statius, autorul Thebaidei. Incoronarea sa a avut astfel loc pe Capitoliu, în ziua Paștilor din 1341, în mijlocul unei enorme afluențe. Tot iubirea gloriei, în sfârșit l'a făcut să scrie și celebra sa „Epistola ad poste ros“,—un fel de autobiografie, al cărei ton apologetic nu mai lasă nici o îndoială asupra intențiilor autorului. Printr'ansa, Petrarca voia să fixeze definitiv conturile personalității sale, așa cum dorea el să rămână în amintirea posterității.

Această iubire a gloriei eră însă o pasiune antică și venea ca atare în conflict cu concepția creștină a vieții, pe care poetul o avea încă. Căci creștinismul condamnă cu severitate toate pasiunile, ce fac pe om să-și caute mulțumirea în viața pământească. Spre a-și mântui sufletul, omul nu trebuie să se gândească decât la viața viitoare și să disprețuiască toate calitățile ce tind să-l facă să se bucure prea mult de trecerea sa pe pământ. E un mare păcat să fie cineva mândru de inteligența, de erudiția, de elocvența sa, și să dorească ca lumea să i le recunoască și să-l admire. Mântuitorul a zis:

---

<sup>1)</sup> Koerting, Petrarca's Leben und Werke, p. 161.

fericiți cei săraci cu duhul, căci a lor va fi împăția cerurilor. Omul trebuie dar să aibă o viață sufletească simplă și să se nesocotească, să se înjosească pe sine însuși; simplitatea și umilința singure duc la mântuire. Iacă de ce scriitorii medievali puneau așa de puțin preț pe scrisul lor și țineau așa de puțin ca lumea să le știe numele. Poeți și istorici de talent nu-și dedeau, uneori, nici măcar osteneala să-și semneze operele. Iar alții continuau operele predecesorilor lor—în poemele ciclice și în cronice—fără să spună măcar de unde au început, sau le modifica, fără să încerce măcar să se justifice.

Odată însă cu desgroparea monumentelor literare ale antichității, scriitorii renașterii au luat conștiință de una din părghiile de capetenie ale culturii clasice. Eră iubirea gloriei, eră tendința individului muritor de a trăi cât mai mult—dacă se poate totdeauna—în amintirea omenirii nemuritoare. Omul antic aspiră astfel la o nemurire pământească, cu totul deosebită de aceea la care se gândea omul medieval. Cel dintâiu umanist, care s'a molipsit de această patimă a lumii vechi și a transmis-o lumii moderne, în care aveă să joace un așa de mare rol, a fost însuși întemeietorul umanismului, adică Petrarca. Dar sufletul său eră încă prins în cătușele credințelor medievale. Creștinismul său se revolta în contra acestei patimi, care îl împingea pe căile ispitei. Și astfel, dulceața triumfurilor sale literare eră turburată totdeauna de amărăciunea muștrărilor de cuget. Forma cea mai violentă au luat-o aceste muștrări de cuget în imputările pe cari poetul și le făcea el însuși, prin glasul sfântului Augustin, în tractatul „De contemptu mundi“.

Pe de altă parte, Petrarca nu eră numai un poet ci și un filosof, în înțelesul practic al cuvântului, și



vanitatea literatului făcea să sufere unele părți mai delicate ale conștiinței cugetătorului. Gloria, pe care poetul e doreă cu atâta ardoare, filosoful o găseă zadarnică și'și întorceă capul cu desgust dela ea. Căci gloria nu e altcevă decât admirația maselor populare ignorante și inculte. De această admirație însă, omul superior nu poate să fie mândru, fiindcă are conștiința, că masele populare nu-l pot înțelege. Că e atunci gloria? O părere, o închipuire, o zădărnice, un svon, pe care, cum ziceă Cicero în „Vissul lui Scipione“ micimea pământului și scurta durată a vieții omenirii îl fac să fie absolut trecător <sup>1)</sup>. Numai o imaginație smintită poate dar să se gândească la vecinicie și să aspire la nemurirea numelui pe lumea aceasta.

De aci, o altă serie de conflicte sufletești. În ziua chiar, în care vanitatea sa căpătase cea mai strălucită satisfacție, fiindcă i se oferise din două părți în acelaș timp, dela Roma și dela Paris, coroana de lauri, poetul scriă prietenului său Giovanni Colonna, ca să-l consulte asupra alegerii ce trebuia să facă, și adăogă, rușinat el însuși de graba sa: „Te întrebă poate, de ce atâta osteneală, atâta zel, atâta grije, și dacă coroana de lauri o să mă facă mai învățat sau mai bun. Ea nu poate să mă facă decât mai renumit și să mă expună mai mult la invidia oamenilor. Tronul științei și al virtuții este sufletul; aci locuesc ele, și nu, ca păsările, în ramurile înfrunzite. La ce dar această podoabă a laurilor? Te întrebă de sigur, ce aș puteă să răspund la aceste observări? Nimic altcevă, decât cecece a zis înțeleptul din biblie: *vanitas vanitatum, omnia vanitas!*

1) De contemptu mundi, Dial. III. Cf. Eminescu:

Gloria'i închipuirea ce o mie de neghiobi

Idolului lor închină... etc.

Decât . . . așa sunt oamenii“ <sup>1)</sup> Iar în ziua încoronării, când se coborâ triumfător de pe Capitoliu, în mijlocul aclamațiilor mulțimii, se întrebă melancolic, ce preț aveau pentru el acești lauri, cari nu slujesc la alcevă, decât să stârneasă, ca o podoabă de teatru, admirația gloatelor, și, aducânduși aminte de cece făcuse ca să-i capete, își impută cu amaraciune, că n'a rămas la Vaocluse, în liniștea pădurilor și în singurătatea munților <sup>2)</sup>).

Iubirea gloriei mai aveă, la Petrarca, și alte urmări. Il făcea bunăoară să'și îndrepteze activitatea pe căi prea numeroase și prea diferite. Și în această vecinică schimbare a temelor cugetării și simțirii sale nu puteă găsi mulțumirea ce trebuie să fie răsplata oricărei munci ordonate; îl turburâ conștiința, că lucră fără nici un plan, lăsându-se în voia sugestiilor momentului. Din această pricina, nici un subiect nu-l puteă captivă pe deplin, de nimic nu se puteă apuca cu toată inima și fără părere de rău, — și rătăcea pe drumurile minții ca un pribeag care nu știe încotro să'și îndrepteze pașii. Iar această nestatornicie teoretică pătrundeă foarte adesea și în viața practică. Căci odată cu ideile se schimbau și dorințele poetului, și dorințele mai nouă veneau mai totdeauna în conflict cu hotărârile mai vechi. Din această mobilitate isvoră incapacitatea sa de a se îndreptă, când eră

<sup>1)</sup> Epist. rer. famil. IV, 4, 5, 6.

<sup>2)</sup> Cf. Epist. metr. II, 11:

Cur redit in dubium totiens laurea mea? numquid  
 Non satis est meminisse semel? decuitne per urbes  
 Circumferre nova viridantia tempora fronde,  
 Testarique greges hominum, populique favorem  
 Infami captare via? Laudarier olim  
 A paucis mihi propositum. Quid inertia vulgi  
 Millia contulerint, quid murmura vana theatri?

nemulțumit de sine însuși. Ar fi vrut bunăoară, atât de adesea, să uite pe Laura, și nu putea; cele mai mici lucruri îl aruncau din nou sub stăpânirea pasiunii pe care o detesta. Sau, ar fi voit să se vindece de iubirea „rușinoasă“ a gloriei, și nu era în stare; la fiecare pas tresărea din nou de dorința de a fi laudat. De aci venea „acea sfașiere launtrică, cea groază de sine însuși a sufletului, care e desgustat de murdăria sa, dar nu o spală, care vede calea raului, dar nu se abate dela ea, care simte primejdia ce-l amenință, dar nu se dă în lături <sup>1)</sup>“.

Un suflet frământat de asemenea conflicte nu putea să fie vesel. Și în adevăr la Petrarca apar primele simptome ale pesimismului, ca stare de sentiment. El însuși mărturisește, de mai multe ori, în scrierile sale, că se simte atins de o boală ciudată, de o „boală filosofică“, pe care o numește cu un termen împrumutat dela Aristoteles „Acedia“ <sup>2)</sup>. După propria sa descriere <sup>3)</sup>, această boală e o tristețe apăsătoare, o durere surdă, ce isvorăște din scormonirea neconținută a tuturilor rânilor inimii, din rumegarea neîntreruptă a tuturilor indoelilor minții, din contemplarea îndărătnică a mizeriilor lumii, din amintirea repetată a nenorocirilor trecute și din închipuirea vie a celor ce se vor mai ivi în viitor. Ceea ce o face mai ales neînțeleasă, această boală filosofică atât de chinuitoare, e faptul uimitor, că nu e lipsită de oarecare dulceață. Petrarca însuși îi dă uneori numele de „voluptate a suferinței“ <sup>4)</sup>, și adăogă,

<sup>1)</sup> De contemptu mundi, dial. I.

<sup>2)</sup> Cuvântul sună pe grecește ἀκηδεια. Cf. cartea a IV-a a Eticei aristotelice.

<sup>3)</sup> De contemptu mundi, dial. II.

<sup>4)</sup> Dolendi voluptas quaedam, ... pestis eo funestior quo ignotior causa atque ita difficilior cura est. — De remedio utriusque fortunae, lib. II, dial. 93.

ca apare uneori fără nici o cauză vizibilă, ca și cum sufletul său s'ar fi deprins cu această melancolie primejdioasă și i-ar simți nevoia.

Gândindu-se la chipul cum s'ar putea tămădui poetul de această boală filosofică, sfântul Augustin, în dialogul al doilea al tractatului. „De contemptu mundi“, caută să-i descopere mai întâi precis cauzele. Contemplarea mizeriilor lumii are, e drept, puterea să turbure și să întristeze pe oameni, dar nu pe toți, ci numai pe cei ce sint deja turburați și triști. Cine stă liniștit și în siguranță pe malul mării, poate privi cu nepăsare la naufragiul altora<sup>1)</sup>. Trebuie să fie cineva nefericit el însuși, ca să simtă adânc nefericirea lumii. Punctul de plecare al durerilor noastre, chiar când cauzele lor par a fi externe, se află numai în noi înșine. Atenția lui Petrarca se întoarce astfel din nou asupra stărilor sale sufletești. Viața îi apare acum ca o vecinică luptă. Sufletul său îi pare sfâșiat în două jumătăți, care se răsboesc crâncen între ele. Neliniștea sa morală și neastâmpărul său fizic nu pot să aibă altă cauză. Ce 'l silește bunăoară să călătorească vecinic, și chiar și în singurătatea dela Vaucluse, să rătăcească vecinic prin munți și văi? Credița, că schimbând locul își va schimba și viața, își va schimba cel puțin starea sufletească. Dar boala sa filosofică îl urmărește pretutindeni și 'l chinuște uneori zi și noapte, până îl face să dorească moartea.

Ca să se liniștească, sfântul Augustin îl sfătuiește să citească Tusculanele lui Cicero, îi recomandă adică filosofia stoică, în forma cea mai accesibilă pentru el, aceea pe care o propovăduia scriitorul sau favorit.

<sup>1)</sup> Lucrețiu ziceă chiar că un asemenea spectacol ar fi plăcut:

Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,

E terra magnum alterius spectare laborem.

## II.

Stoicismul a fost, în istoria cugetării omenеști, filosofia vremilor turburate. Pe asemenea vremi a apărut, în veacul al III a. Cr., în Grecia; pe asemenea vremi a început să se întindă, către sfârșitul erei vechi, în lumea romană.

În Grecia, numeroasele schimbări politice și sociale pe deoparte, progresele culturii pe de altă, sdruncinaseră adânc vechea organizare sufletească a poporului. Lungilor lupte dintre micile state și cetăți le urmăse dominația macedoneană, care schimbăse pe nesimțite punctele de vedere în judecarea lucrurilor publice. Patriotismul local, care făcuse tăria și slăbiciunea lumii grecești, formase veacuri întregi pârghia cea mai puternică a vieții politice și sociale. A lucra și a lupta pentru mărirea «cetății» sale, fusese până atunci, pentru cetățeanul grec, datoria supremă; a se distinge pe această cale, fusese pentru el idealul cel mai înalt. Cu subordonarea vechilor cetăți libere vastului imperiu macedonean și monarhiilor ce au rezultat din dizolvarea lui, acest ideal a încetat de a mai călăuzi viața publică și prin urmare și pe cea privată. Cetățenilor nu le mai stă în putere să hotărască singuri, ca până atunci, soarta statelor lor, asupra cărora vînturile politice suflau din depărtări mari. Și ideea, ca unde încetează puterea, încetează și datoria, nu putea să nu schimbe atitudinea lor în fața evenimentelor. Un egoism strâmt și meschin, un oportunism josnic, iau locul nobilei desinteresări și spiritului de sacrificiu de altă dată. Fiecare caută, să-și facă cel puțin sie însuși viața cât mai plăcută.

Unii se silesc să ajungă prin lingușirea puternicilor zilei; alții își încearcă norocul în țări streine.

Prima cale a dus la culmea rușinoasă a cultului regilor. Eră firește aci influența obiceiurilor orientale; dar caracteristic e faptul, că aceste obiceiuri s'au putut introduce în lumea greacă fără să întâmpine aproape nici o rezistență, chiar și în statele cari aveau tradițiile democratice cele mai vechi și mai puternice. Așa bunaoară, când Demetrios Poliorketes și-a făcut intrarea în Atena, în toamna anului 291 a. C., a fost sărbătorit ca fiu al lui Poseidon și al Afroditei, ca singurul zeu adevărat, — ceilalți fiind numai de lemn și de marmoră și nepăsători de soarta oamenilor, — și i s'a dat ca locuință Partenonul, templul cel mai sfânt al orașului <sup>1)</sup>.

Pe de altă parte, numărul celor ce se duceau în țări streine, ca să facă avere sau să caute aventuri, creștea neconținut. Mulți din aceștia se întorceau înapoi, îmbogațiți, și aduceau cu ei obiceiuri nouă. Așa s'au schimbat în Grecia nu numai formele vieții publice, ci și acelea ale vieții private. Luxul, corupția și trândăvia orientală au început mai ales, să se întindă și să se înrădăcineze pretutindeni.

Alte schimbări, și mai adânci, se produceau, în acelaș timp, în viața sufletească a poporului grec. Cultura intelectuală făcuse progrese mari, în cursul veacului al IV-lea, în toate clasele sociale. Două fapte ne pot arăta, în deosebi, cât de mult se întinsese interesul pentru filosofie. Școlarii primilor filosofi greci se numărau pe degete; pe vremea lui Teofrast, către sfârșitul veacului al IV-lea și începutul celui de al III-lea, școala peripatetică singură eră frecventată de peste două mii de ascu-

---

<sup>1)</sup> J. Beloch, Griechische Geschichte, vol. III, 1, p. 443.

tatori <sup>1)</sup>, ceea ce, pentru populație totală a Atticei, sau chiar și a Greciei întregi, eră enorm. Gustul de citit se întinsese de asemenea foarte mult. Pe vremea lui Socrate, filosofii nu scriau, fiindcă nu se citea; se mărgineau să-și propage doctrinele vorbind, mai ales sub forma directă a dialogului. Platon însă, școlarul lui Socrate, a scris vre-o cincizeci de volume, iar Aristoteles, școlarul lui Platon, mai multe sute <sup>2)</sup>. O producție literară așa de bogată presupune, evident, un public cetitor. Căci, după cum nici cel mai mare orator nu poate vorbi, când nu-l ascultă nimeni, tot așa nici un scriitor nu se poate simți îndemnat să publice cărți, când știe că n'are cine să le citească.

O urmare firească a acestei întinderi generale a culturii filosofice a fost slăbirea vechilor credințe religioase. Reflexiunea critică sdruncină totdeauna certitudinea dogmatică a credințelor de acest fel, iar politeismul grec eră deosebit de vulnerabil, fiindcă constituia o concepție antropomorfică a naturii de un grad prea inferior, față de înălțimea de cugetare la care se ridicaseră grecii din veacul al III-lea. Mai toți filosofii îl atacaseră, ca atare, și dacă unii dintr'înșii predicau monoteismul, în schimb alții susțineau pe față ateismul. Așa erau, bunăoară, Theodoros Cyrenaicul, supranumit *ὁ ἄθεος*, care a fost isgonit din Cyrene și din Atena din această cauză, și Evemerus, autorul celebrei „cronici sfinte“

<sup>1)</sup> Diog. Laert., V, 37. — Beloch (in *Griechische Geschichte*, III, 1, 431), discutând această dată zice: «Selbst wenn diese Angabe sich auf die Dauer seines etwa 34 jährigen Scholarchats beziehen sollte, ergibt sich noch immer eine starke Frequenz, da der Kursus eine Reihe von Jahren dauerte». — Scholarchatul lui Teofrast se întinde între anii 322—287 a. Cr.

<sup>2)</sup> E vorba, firește, de volume în sensul antic; ruloari de papyrus. Cf. Beloch, op. cit., III, 1, p. 437.

x (ἱερὰ ἀναγραφὴ), care ne poate arăta, mai bine ca orice, pînă unde mergeau atacurile împotriva zeilor tradiționali. Această cronică eră un fel de exegeză fantastică și batjocoritoare. Evemeros, pretindea, că într'una din călătoriile sale pe oceanul indian a debarcat pe insula Panchaea, unde a găsit în templul lui Zeus Triphylios o inscripție, ce cuprindea genealogia zeilor. După această inscripție, Uranos fusese un rege astronom, care introdusese cultul cerului și al stelelor; Zeus, nepotul său, fusese un mare cuceritor, care impusese supușilor săi să adore pe Uranos ca pe o ființă divină, și a fost el însuși divinizat, după moarte. Alți zei aveau o origine mai puțin nobilă. Afrodite bunăoară, fusese cea dintâiu femeie publică; Kadmos, bunicul lui Dionisos, fusese bucătar al unui rege din Sidon și fugise dela stăpânul său cu o flautistă, Harmonia. Și așa mai departe, cu întreg panteonul grec. Această „cronică sfântă“ a avut un succes extraordinar și așa de durabil, în cât, după o sută de ani dela apariția ei, a fost tradusă în latinește, ca o carte ce trebuia să fie cetită de orice om cult <sup>1)</sup>.

Printr'o contradicție frecventă însă în perioadele de tranziție, tocmai pe aceste vremuri de incredulitate au năvălit în Grecia religiunile streine, orientale, și și-au găsit numeroși adepți. Alexandru cel mare clădise deja un templu zeiței Isis, în capitala sa egipteană, Alexandria. Ptolemaeos Soter a ridicat la rîndul său un templu lui Osiris-Apis, sau, cum ziceau grecii, lui Sarapis, templu care eră cel mai mare și mai frumos din Egipt. Dela periferia lumii grece, unde contactul cu orientul eră înai viu, aceste divinități au pătruns foarte repede în interior.

<sup>1)</sup> Beloch, op. cit., III, 1, p. 449.



La Delos, la Atena, la Orchomenos, la Syracuse, li s'au ridicat de asemenea, în scurtă vreme, sanctuare. Zeii asiatici n'au ramas nici ei mai prejos. Cultul Kybelei frigiane, al lui Attys, al lui Sabazios, al Afroditei siriane, se întâlneau mai pretutindeni. Pana și budhiștii indieni incepusera să trimita misionari în țările grecești <sup>1)</sup>. În sfârșit, alături de aceste religii streine și odata cu ele, au patruns în lumea helenă și superstițiile orientale. Astrologii babilonieni, magii persani, thaumaturgii, necromanții, au început să răsără în toate părțile. Un preot chaldean, Berossos, deschisese chiar și o școală pentru aceste științe, carora Euripide le dăduse numele de *μελανίππη σοφία*.

Ca culme, această invasiune a superstițiilor răsăritului a coincis cu cea mai înaltă înflorire științifică, pe care a cunoscut-o antichitatea. Tocmai pe aceste vremuri au trăit și au lucrat cei mai mari matematici și astronomi ai lumii grecești: Eukleides, autorul celebrelor „Elemente“ de geometrie, Archimedes, cunoscut și ca fisician prin descoperirea principiului de hidrostică ce poartă numele său, Aristarchos, autorul unui sistem heliocentric foarte înaintat, Apollonios, teoreticianul secțiunilor conice, întemeietorul trigonometriei, autorul celebrului sistem al epiciclorilor, . . . și alții. Tot pe aceste vremuri s'au pus bazele geografiei și geodesiei, cu Dikaearchos, Timosthenes și Eratosthenes, s'au dezvoltat botanica și zoologia cu Theophrastos, Straton și Lykon, s'au constituit anatomia și fiziologia, cu Herophylos și Erasistratos.

Nu e dar anevoe de închipuit, câte curente protivnice de idei se amestecau și se ciocneau în viața

<sup>1)</sup> Cf. Beloch, op. cit., III, I, p. 458.

× sufletească a Grecilor din veacul al III-lea dinaintea de Cristos. Cât de adâncă eră turburarea, pe care o produceau aceste ciocniri, ne-o poate arăta mai bine decât ori ce nevoia de liniște, ce iese la iveală în mai toate sistemele filosofice ale timpului. Caracteristic e faptul, că mai toate școlile filosofice părăsesc teoria pură și iau o direcție practică: toate caută o formulă etică, care să facă viața suportabilă, și mai toate ajung la idealul indiferenței. Cynicii, Cyrenaicii cu Hegesias, Scepticii cu Pyrrhon și cu Timon, propovăduiesc renunțarea la plăceri, cari sunt înșelătoare, și nepăsarea față de dureri, cari sunt fatale. Până și Epicur, care puneă idealul vieții în fericire, se grăbea să adauge, că fericirea stă, mai presus de toate, în liniștea sufletească.

× O imensă nevoie de liniște plutea astfel în atmosfera morală a lumii grecești din veacul al III-lea dinaintea de Cristos. Căile însă, pe cari sistemele filosofice amintite credeau că se poate ajunge la liniștea dorită, cuprindeau, din punct de vedere social, o mare primejdie: prin indiferență, împingeau pe oameni la inacțiune. Caracteristică eră bunaoară atitudinea epicureismului față de viața politică. Intemeietorul acestei doctrine sfătuia pe adepții săi, să respecte statul și să se supună legilor lui, fiindcă e o instituție folositoare, întrucât îi apăra de multe neplăceri; să ia parte însă la afacerile statului nu e bine, fiindcă riscă să și piardă liniștea sufletească... Și încă! epicureismul nu cerea adepților săi atâta indiferență, câtă cereau cinismul sau scepticismul.

× Problema pe care și-o puneau dar unii cugetători, la începutul veacului al III-lea, eră, să găsească o formulă etică, cu ajutorul căreia oamenii să poată suporta virtutul neplăcerilor lumii, fără să cadă totuși în apatia practică, ce părea a fi, pentru doctrinele cele-

lalte, o urmare fatală a idealului indiferenței. O asemenea formulă etică voiă să fie stoicismul.

O fatalitate absolută, ziceau reprezentanții acestei doctrine, guvernează, ca o lege de fier, întreg universul. Totce se întâmplă într'insul, se întâmplă cu necesitate, și nu s'ar putea să nu se întâmple sau să se întâmple altfel. În fața acestei fatalități, noi oamenii, întrucât facem parte din univers, suntem puși în această alternativă: sau facem de bună voe ceea ce trebuie să facem, și avem cel puțin mândria, că pricepem ordinea universală și contribuim, ca forțe libere, la realizarea ei, sau, ceea ce *trebuie* să se întâmple, se întâmplă fără voie și în contra noastră, și rămânem cu rușinea, că suntem mânați de puterile naturii ca oile din turmă de păstor sau ca frunzele căzute de vântul toamnei. Adevărata atitudine etică în fața lumii și a vieții constă dar, în a înțelege cu obiectivitatea căile sorții, a-i primi cu seninătate decretale, și a lucra cu mulțumire la realizarea lor, chiar când sunt îndreptate în contra noastră. Iar idealul etic este libertatea sufletească, ce isvorește din identificarea noastră absolută, prin cugetare, cu ordinea universală. Căci această identificare ne dă conștiința, că *noi* voim ca desfășurarea fenomenelor lumii să fie ceea ce este, și nu *această* desfășurare ne *silește* să trăim așa cum trăim. Cei ce se pot ridica cu adevărat până la această înălțime de cugetare, sunt stăpânii lumii aceștia; toți ceilalți, fie ei chiar regi și împărați, sunt sclavii împrejurărilor.

Pentru ca să ne plecăm, însă, cu mintea pe deplin împăcată, dinaintea necesităților ordinii universale, trebuie mai întâi să putem crede, că ea este bună. De aci veneau toate încercările stoicilor de a da o temelie optimistă eticei lor. Universul, ziceau ei, nu e un vârtej orb de atomi, în care totul e întâm-

plător, în care nimic nu se poate justifica din punctul de vedere al binelui și răului,—precum susțin doctrinele mecaniste. Universul e un mecanism însuflețit, guvernat de o rațiune supremă. În adevăr, noi oamenii, cu sufletul nostru și cu rațiunea noastră, suntem părți constitutive ale universului. Un tot însă nu poate fi absolut deosebit, prin natura și legile sale, de părțile ce-l alcătuiesc. Un tot deci, care cuprinde părți însuflețite și raționale, trebuie să fie el însuși însuflețit și rațional. Pe lângă aceasta, totul trebuie să fie totdeauna, și din toate punctele de vedere, superior părților sale. Prin urmare, sufletul și rațiunea universului trebuie să întreaacă cu mult, ca întindere, putere și perfecțiune, sufletul și rațiunea noastră omenească.

Legea de fier, care guvernează lumea, e dar o fatalitate inteligentă, o voință rațională, o providență divină. Aceasta ne-o dovedesc îndeajuns minunata întocmire a tuturilor lucrurilor, desăvârșita regularitate a cursului fenomenelor, frumusețea uimitoare a aspectelor naturii. Nu se poate ca asemenea efecte să fi fost produse de o cauză oarbă, neinteligentă, mecanică, — cum ar fi ciocnirea atomilor din filosofia lui Democrit și a lui Epicur. Iar dacă unele lucruri ne par rele, pricina e, că nu le știm găsi raportul cu restul universului. Când găsim însă acel raport, când le pricepem rostul în planul creațiunii, atunci ne par bune. Pană și nenorocirile, cari ni se întâmplă nouă înșine, sunt bune, fiindcă ne silesc să ne ridicăm cu gândul deasupra micilor preocupări egoiste ale vieții de toate zilele și să ne apropiem sufletește de problemele cele mari ale destinului nostru în mijlocul universului. Iar această apropiere—e calea care duce la libertate. Din acest punct de vedere ar trebui să zicem, că

singura nenorocire adevărată pentru oameni ar fi, să nu fie nici odată nenorociți.

Pentru ca să înțelegem însă rostul lucrurilor în launtrul ordinii universale, nu trebuie să le privim în legăturile lor eu noi înșine, ci în legăturile lor cu restul lumii. Nu trebuie să le judecăm adică din punctul nostru de vedere, ci din punctul de vedere al universului întreg. Iar pentru ca să ajungem la această atitudine filosofică, nu trebuie să privim lucrurile ca obiecte posibile — sau reale — ale dorințelor noastre, ci ca obiecte *in sine*, streine de noi și cu totul indiferente. Trebuie adică, să innăbușim în noi pasiunile, cari ne leagă, cu lanțurile grele ale sensibilității, de lumea înconjurătoare și falsifică judecata noastră asupra-i. Idealul în eleptului, condiția *sine qua non* a libertății lui sufletești, devine astfel indiferența.

Asupra acestei indiferențe însă, trebuie să ne înțelegem. Înțeleptul trebuie să fie nepăsător numai de soarta sa proprie, nu și de soarta lumii în care trăește. Voința lui trebuie să fie, să-și subordoneze existența marilor scopuri ale naturii. Intru cât se privește pe sine însuși numai ca parte integrantă a universului, el nu poate să aibă dorințe personale, dorințe cari l-ar interesa numai pe el, ca individ izolat. Singura lui dorință trebuie să fie, să priceapă după cuviință marea operă a naturii și să contribuie cu vrednicie la înfaptuirea ei, — chiar și cu sacrificiul vieții sale proprii. „Dacă înțeleptul ar putea să prevadă viitorul și s'ar convinge, că ordinea universală reclamă, ca el să se bolnăvească sau să fie mutilat sau să moară înainte de vreme, ar trebui să lucreze el însuși în această direcție, să ajute împrejurărilor ca să-i strice sănătatea sau întregimea corpului sau să-l ucidă. Căci interesele totului trec peste

interesele părților și interesele statului peste interesele cetățenilor <sup>1)</sup>).

### III.

Această concepție antică nu putea pătrunde în treagă și nealterată în sufletul frământat de atâtea îndoeli al lui Petrarca. Cu toată dorința sa vie de emancipare intelectuală, cu toate aspirațiile sale de om modern, marele poet era încă pe jumătate medieval, prin stăpânirea puternică pe care credințele religioase o aveau asupra-i. Fundamentul cosmologic al eticei stoice a luat dar în cugetarea sa o altă formă. Ordinei universale a stoicilor, direcția sa de spirit i-a substituit voința lui Dumnezeu, așa cum ni s'a revelat prin cărțile sfinte. De altfel, dogmatismului metafisic al stoicismului îi mai stă în cale, în mintea lui Petrarca, încă o piedică, și anume, o foarte pronunțată înclinare către scepticism. Cu mobilitatea extremă a inteligenței sale, poetul își schimbă atât de adesea ideile, în cât nu mai îndrăznește să afirme și să nege nimic. „Eu nu mă încred în mine însumi, zicea el singur odată ; mă tem să nu fiu copleșit de erori și îmbrățışez îndoiala în locul adevărului. De aceea am devenit puțin câte puțin adept al Academiei <sup>2)</sup>, neacordându-mi nimic, neafirmând nimic, îndoindu-mă de toate lucrurile, afară de acelea, de cari ar fi o nelegiuire să mă îndoiesc“ <sup>3)</sup>. Iar în altă parte adăogă : „Dintre părerile filosofilor, unele îmi plac, altele nu ; căci eu nu iubesc sectele, ci adevărul. De aceea sunt uneori peripatetic, alteori stoic și foarte adesea nimic“ <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Epiktet, Dissert. II, 10, 4.—Pasagiul e liber tradus.

<sup>2)</sup> Akademia sceptică a lui Arkesilaos.

<sup>3)</sup> Epist. rer. senil., lib. I, ep. 5.

<sup>4)</sup> Epist. rer. famil., VI, 2.

Când nu eră însă „nimic“, Petrarca eră creștin. De adevărul credințelor sale religioase nu aveă puterea să se îndoască. Și de aceea, ordinea universală, dinaintea căreia trebuie să ne plecăm după preceptele stoicismului, eră pentru el voința lui Dumnezeu. Pe această cale se puteă, de altfel, ajunge tot așa de bine la idealul indiferenței. După scriiturile sfinte, viața aceasta pământească ne-a fost dată de Dumnezeu numai pentru ca să ne pregătim pentru viața viitoare. Nu trebuie dar să punem prea mare preț pe întâmplările ei. Să nu ne bucurăm prea mult și să nu ne întristăm prea mult de nimic. Căci nimic nu merită, să ne turburăm liniștea sufletească și să ne abatem privirile dela scopul suprem al existenței noastre, care este mântuirea sufletului.

Aceasta e ideea fundamentală a tractatului „de remediis utriusque fortunae“, în care Petrarca își propune să treacă în revistă toate plăcerile vieții, ca să ne arate că sunt zadarnice, și toate durerile ei, ca să ne încredințeze, că sunt folositoare. În loc de introducere, tractatul e precedat de o dedicație adresată lui Azzo di Correggio. Viața omenească, zice autorul, e grea și supărătoare, fiindcă e năpădită de suferințe și fiindcă omul n'are norocul să fie, ca animalele, neștiutor de soarta sa. Rațiunea cu care e inzebrat îl silește să lupte vecinic cu un „cerber cu trei capete“: cu durerile prezentului, cu amintirea tristă a trecutului și cu așteptarea plină de teamă a viitorului. În această stare vrednică de plins, „singura“ consolare i-o poate da omului citirea cărților minunate ale scriitorilor vechi, în cari se cuprinde o filosofie plină de mângâere. Fiindcă însă Azzo di Correggio n'are timp să se îndeletnicească cu asemenea cărți, îi trimite Petrarca una, care să-i slujească de manual de înțelepciune practică, de leac

împotriva tuturor vicisitudinilor vieții, nu numai împotriva nenorocirilor, ci și împotriva fericirii, care deși cei mai mulți nu vor s'o creadă, e mult mai anevoe de suportat și mai primejdioasă decât nefericirea.

Un resumat al tractatului însuși ar fi foarte anevoios. Nu prin argumentări abstracte, nu printr'o expunere sistematică de idei generale caută Petrarca să dovedească teza sa, că nimic nu e bine și nimic nu e rău, — ci printr'o sumă de mici analize de cazuri concrete, cari nu se pot resuma. Toate valorile vieții, ca sănătatea, frumusețea, inteligența, averea, onoarea, libertatea, familia... etc., sunt chemate pe rând dinaintea tribunalului „rațiunii“, care le cercetează cu asprime și le condamnă ca rele. Și de asemenea, toate părțile întunecate ale existenței, ca boala, moartea, sărăcia, robia, nedreptatea... etc., sunt examinate cu indulgență și găsite — nu bune, căci bun nu e nimic pe lumea aceasta — ci de folos, intru cât ajută pe oameni să-și întoarcă privirile dela zădărniciile vieții de toate zilele.

x Când citim astăzi aceste analize, ni se pare că avem dinainte-ne vreuna din acele apologii ale ascetismului, ce infloreau cu atâta exuberanță în veacul de mijloc, mai ales după apariția celebrului tractat al lui Inocențiu al III-lea „de contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis“. Și totuși, dacă isbutim să trecem peste prima impresie, simțim imediat, că avem aface cu o carte profană, care ne propovăduiește — nu ascetismul creștin, ci un pesimism filosofic consecvent, deși nepotrivit cu punctul de plecare al autorului. Căci dacă viața e fără valoare, dacă lumea e absurdă, atunci credința în bunătatea și înțelepciunea divină, așa cum o propovăduiește biserica, nu mai are nici un sens. Tot așa, nu mai au sens virtutea și vițiul, cari presupun, că



obiectele lor au o valoare intrinsecă. E bunăoară o probă de virtute, să păstreze cineva cu sfințenie o avere ce i s'ar fi lăsat în păstrare; a păstră însă în acelaș mod un lucru fără nici o valoare, poate să fie un semn de sentimentalitate subiectivă sau de desechilibru sufletesc, dar nu un merit de ordine etică. Iacă de ce, ascetismul creștin nu tăgăduia orice valoare vieții acesteia, pe care Dumnezeu, în bună-tatea și înțelepciunea sa, a dat-o oamenilor ca s'o trăiască după cuviință. Cine poate însă, să renunțe la plăcerile ei și să trăiască numai pentru binele semenilor săi, — rugându-se bunăoară vecinic pentru mântuirea lor, precum fac călugării din mănăstiri, — acela e un sfânt vrednic de împărăția cerurilor. Ascetismul creștin recunoște adică plăcerilor vieții o valoare relativă, mai întâi fiindcă dogma înțelepciunii și bunătații divine i-o impunea, și al doilea fiindcă altfel n'ar fi mai fost nici un merit să renunțe cineva la ele. Și tot așa recunoște ascetismul o valoare intrinsecă suferințelor vieții; căci printr'insele își curăță oamenii sufletul de urmele păcatului dintru început. De aceea și căutau asceții creștini suferințele, prin post, veghere, castitate, biciuire... etc. Petrarca însă, tăgăduște și plăcerilor și durerilor vieții orice valoare intrinsecă. Plăcerile sunt aparente înșelătoare, subt cari se ascund chinuri fără sfârșit. Cât despre dureri, nu trebuie să le căutăm, ca și cum ar fi bune; când nu le putem însă ocoli, nu trebuie să ne întristăm peste măsură; să fim incredințați, că nici fără ele n'ar fi mai bine, și să ne împăcăm cu gândul, că, cel puțin, durerile ne fac să medităm mai serios la înțelesul vieții noastre, ajutându-ne astfel să ne liniștim.

Ceeace vrea dar Petrarca, ceea ce dorește el din toată inima, e să ajungă la nepăsarea stoică, la

idealul antic al indiferenței, dela înălțimea căruia să poată privi cu liniște vârtejul turbure al lumii. Cu tot fondul creștin al operei sale, Petrarca nu e un ascet, stăpănit de gândul vieții viitoare, ci un filosof însetat de liniște, și care o caută, în viața aceasta, într'o degradare pesimistă a tuturilor valorilor ei.

#### IV.

O inclinare, mai mult sau mai puțin pronunțată, către pesimism, rămâne multă vreme vizibilă în operele umanistilor italieni. Gioviano Pontana, în cartea sa „de fortuna libri tres“, susține, că Dumnezeu, după ce a creat lumea, a lăsat-o pe seama unei puteri demonice inferioare, care s'o guverneze. Această putere demonică e Fortuna, o putere oarbă, care nu favorizează binele, care e nestatornică și caprițioasă cât nu se poate închipui. Poggio Bracciolini, în „de miseriis humanae conditionis“ încearcă să ne înfațișeze lumea ca o adevărată „vale a plângerii“. Tristan Caracciolo, în „de varietate fortunae“, deplânge în deosebi miseriile vieții publice și nenorocirile de cari e bântuită Italia (la începutul veacului al XVI-lea). Căusele subiective ale acestei dispoziții pesimiste a umanistilor le cercetează cu destulă îndemănare Pierio Valeriano, în opera sa vestită „de infelicitate litteratorum“. El nu crede, ca unii din predecesorii săi, că învățații ar fi urmăriți de o putere ascunsă, ce i-ar persecută cu înverșunare. Ei sunt dimpotrivă victimele propriei lor structuri sufletești. Căci ei ar voi, ca lumea să se potrivească cu închipuirile lor subiective, în loc să se plece ei înșiși, cu resemnare, dinaintea necesităților ei obiective. Că fericirea e posibilă pe calea resemnării, ne-o dovedește viața acelor care au știut să iea această cale. Ca pildă ne citează autorul viața unchiului său Fra Urbano Va-

leriano din Belluno. Acest învățat eră un călugăr cerșetor, care vizitase Grecia și Orientul, pe jos și fără nici un ban, și care cu cunoștințele adunate, devenise profesor de grecește la Veneția, fără să traiască însă mai bine. Cu acest regim, Fra Urbano a trăit împăcat și mulțumit, uimind pe toată lumea prin seninătatea sa, și a murit la 84 de ani fără să fi fost niciodată bolnav. Ceea ce-l deosebea de umaniștii pesimiști eră, că nu dorise niciodată nimic, că se învățase de timpuriu, între zidurile mănăstirilor, să n'aibă nimic după gusturile sale, nici chiar mâncarea și somnul, că eră așa de desinteresat, în cât respinsese totdeauna toate onorurile și toate înaintările ce i se propuseseră. Ca un filosof antic, Fra Urbano își păstrase liniștea în mijlocul celor mai mari lipsuri și greutateți, fiindcă *voise* să și-o păstreze, și o voise fiindcă era convins, că nu stă în puterea sa să schimbe legile sorții. Leacul pe care Pierio Valeriano îl propunea astfel pentru vindecarea suferințelor, ce isvorau din individualismul umaniștilor, eră concepția stoică a vieții.

Însă urmașul direct al lui Petrarca, în propovăduirea stoicismului, în Italia, a fost Coluccio de' Salutati, cancelarul florentin, cunoscut și sărbătorit nu numai ca om politic, ci și ca umanișt. În poema sa filosofică „de fato et fortuna“, îndreptată în contra astrologilor, se găsec multe idei stoice, — între altele ideea fatalismului, care exclude posibilitatea, ca soarta oamenilor să se schimbe după variația poziției astrelor. În tractatul „de religione et fuga saeculi“, Salutati propovăduiește ca ideal de viață contemplarea solitară, — ideal pe care în societatea timpului său îl găseă mai ușor de realizat în pacea mănăstirilor. Acesta eră și înțelesul mai adânc al tractatului lui Petrarca

„despre răgazul calugăresc“, tractat în care poetul nu slăvea propriu vorbind calugăria, ci viața contemplativă, în sensul stoic al cuvântului.

## V.

În țările germane, contactul cu civilizația antică devenise către jumătatea veacului al XV-lea, prin stăruințele umanistilor, cari începuseră cu un veac mai înainte sub scutul lui Carol al IV-lea, destul de întins și de adânc, pentru ca să poată produce aceleași efecte—sau aproape aceleași—ca în Italia. Deșteptarea individualismului și apariția unui nou ideal de viață se pot urmări și aci, cu destulă limpezime. Mai ales vizibila a devenit nevoia de independență a sufletului german, în marea mișcare religioasă a Reformei. Promotorii ei au fost toți individualități puternice și de sine stătătoare. Iar în vremile turburate, ce au precedat și au urmat izbucnirea acestei revoluții spirituale, a apărut, cași în Italia, ca un sprijin pentru sufletele mai alese, filosofia stoică. La mai toate personalitățile mai însemnate din veacul al XV-lea și al XVI-lea, se poate vedea limpede această influență. Gregor von Heimburg — „cel mai învățat și mai elocvent dintre germani“—cum îi zicea neîmpăcatul său adversar Enea Silvio Piccolomini, Willibald Pirkheimer, istoricul și juristul de frunte, Ulrich von Hutten, înfocatul apărător al Reformei, se slujesc, mai mult sau mai puțin, când li se presintă ocazia, de ideile fundamentale ale stoicismului. Și se slujesc de ele, nu ca podoabe de stil sau ca locuri comune retorice, ci pentru împăcarea lor sufletească. Așa scrie bunăoară Willibald Pirkheimer, într'o scrisoare intimă adresată surorii sale Charitas, stărița monăstirii Sf.

Clara din Nürenberg: „De aceea, cu înțelepciune și cu dreptate au zis filosofi stoici, că de trăim, trebuie să mulțămim naturii, dar de trăim cu vrednicie și cuviință, trebuie să mulțămim filosofiei. Și nu e de mirare, căci Dumnezeu n'a dat oamenilor nimic mai înalt decât filosofia“..... „De aceea trebuie să ne înarmăm cu învățăturile ei și să ne silim, să purtam cu mărinimie toată durerea <sup>1)</sup>“.

Până și la căpeteniile protestantismului, la Luther, Zwingli și Calvin, găsim elementele concepției stoice a vieții, deși îmbrăcate, firește, în formule teologice ce le schimbă înfațișarea. În tractatul „despre libertatea creștinului“ Luther propovăduiește emanciparea de tot ce e „în afară“ de suflet; „omul interior“ e independent de toate împrejurările externe ale vieții; averea și sărăcia, sănătatea și boala, plăcerea și durerea „nu ajung până la suflet“ și nu-i hotărăsc soarta. Creștinul care ajunge la această libertate interioară e stăpân pe toate lucrurile lumii, fiindcă nimic nu se întâmplă împotriva dorințelor lui; toate lucrurile sunt pentru el bune, dar de nici unul n'are nevoie <sup>2)</sup>.

Zwingli avea o cultură filosofică mai întinsă decât Luther; în tinerețe studiase la Basel, cu Thomas Wyttenbach, unul din umaniștii de frunte ai Elveției, câteva din direcțiile de căpetenie ale cugetării antice. În deosebi îl înțelesese platonismul, pe care îl prețuia mai ales așa cum îl înfațișă contemporanilor săi Francesco Pico della Mirandola, și stoicismul, așa cum îl găsea în operele lui Cicero și ale lui Seneca. Determinismul, pe care îl susținea Zwingli în tractatul său „de providentia“ era în fond fatalismul stoic, întemeiat pe

<sup>1)</sup> Wilhelm Dilthey, *Analyse und Auffassung des Menschen im XV und XVI Jahrhundert*, Archiv f. Gesch. der Philos., Bd. V, p. 351.

<sup>2)</sup> Von der Freiheit eines Christenmenschen, §§ 3-4, 15.

acelaș panteism sau panenteism. Dumnezeu, după reformatorul din Zürich, nu poate fi conceput ca finit; fiindcă însă nu poate există decât un singur infinit, universul întreg există în Dumnezeu, a cărui voință determină cursul tuturor fenomenelor. Căci dacă ceva s'ar mișcă în univers prin propria sa putere, ar mărgini prin aceasta puterea lui Dumnezeu. Omul e dar predeterminat, în toate actele sale; el devine însă liber prin supunerea sa necondiționată voinței divine. Căci prin această supunere, omul devine un colaborator al lui Dumnezeu în planul creațiunii, și vrea prin urmare el însuși, ca viața sa să fie așa cum a fost hotărâtă de mai înainte. Această subordonare voluntară a omului față de cursul fatal al fenomenelor, ca singură formă posibilă a libertății, eră însă ideea fundamentală a stoicismului.

În sistemul teologic al lui Calvin, fatalismul stoic jucă de asemenea, sub forma predeterminării, un rol de căpetenie. De altfel, Calvin, care făcuse studii umaniste aprofundate, la Paris, își arătase limpede înclinarea către stoicism, în comentariile sale asupra tractatului lui Seneca «de clementia».

## VI.

Printre propagatorii propriu ziși ai stoicismului ca doctrină filosofică, trebuie să menționăm în primul rând pe Joest Lips, marele umanist flamand. Acest învățat, cunoscut mai mult sub numele latinizat de Justus Lipsius, s'a născut la 18 Octombrie 1547 la Overysse, lângă Bruxelles. Primele studii le-a făcut în colegiul din Ath, în Hainaut, și în colegiul iesuiților din Colonia. Precocitatea și silița sa la învățatură erau așa de mari, în cât profesorii însiși erau siliți adesea să-i ia cărțile din mână,

de teamă să nu-i primejduiască sănătatea. Materiile, cari îl atrăgeau mai mult, erau literatura și filosofia. În această direcție a avut ocazie să se desvolte mai ales în Italia, unde a însoțit ca secretar pe cardinalul Granvelle. La Roma, în biblioteca vaticanului, a luat cunoștință de operele lui Tacit și ale lui Seneca, ale căror idei au avut asupra-i o influență hotărâtoare. Răsboaiele civile și religioase, cari turburau adânc Țările de jos, cari i-au compromis averea și cari l'au silit să petreacă mai mulți ani în streinătate — la Viena, la curtea lui Maximilian al II-lea, la Praga, la Colonia, la Iena, unde a ținut și cursuri la universitate, — au dat caracterului său, din fire serios și trist, un colorit stoic foarte pronunțat.

În tractatul „de constantia in malis publicis“, apărut în 1584, Lips caută să pună în evidență ușurarea pe care o aduce omului, în împrejurările grele, concepția stoică a vieții. Punctul său de plecare îl formează, cași în operele lui Seneca, ideea ordinii universale, necesare și neschimbătoare. Suntem toți supuși fatalității neînduplecate a cursului naturii, din care face parte și omenirea. Dinaintea acestei fatalități trebuie să ne plecăm, nu numai cu resemnare ci și cu mulțumire, nu numai cu gândul, că nu se poate altfel, ci și cu convingerea că decretul providenței sunt bune și că nu trebuie să le măsurăm valoarea după suferințele, pe cari ni le pricinuesc.

Ca creștin însă, Joest Lips simte nevoia să se explice asupra acestei fatalități cosmice, și explicarea o găsește în teoria calvinistă a predestinației. Dumnezeu, fiind atotștiutor, vede mai dinainte tot ce are să se întâmple în univers. Așa fiind, cursul fenomenelor e absolut predeterminat în inteligența divină, — și prin urmare și în natură. Joest Lips se

simte în fine obligat, abătându-se de la obiectul propriu zis al cărții sale, să se explice și asupra raportului dintre predestinație și libertatea voinței. Spre a salvă această libertate și odată cu ea responsabilitatea morală, el susține, că Dumnezeu vede mai dinainte faptele oamenilor, dar nu le voește, le prezice dar nu le prescrie, — așa încât oamenii rămân liberi să lucreze cum cred mai bine.

Odată filosofia stoică recomandată contimporanilor săi, Joest Lips s'a crezut dator să le dea și o cunoștință mai amănunțită a ei. Așa au luat naștere cele două tractate „Manuductio ad stoicam philosophiam“ și „Physiologia stoicorum“, publicate amândouă în 1604, cu doi ani înaintea morții sale. În primul din aceste tractate, Joest Lips trece mai întâi în revistă sistemele de căpetenie ale filosofiei vechi, — platonismul, peripatetismul, scepticismul și epicureismul—și le găsește pe toate neîndestulătoare din punct de vedere moral. Singura filosofie potrivită din acest punct de vedere i se pare stoicismul, ale cărui principii le expune, sistematic, după Seneca. Supremul bine e virtutea; ea da omului liniștea sufletească și'l face în acelaș timp folositor celorlalți. Spre a putea însă ajunge la virtute, omul trebuie să scuture jugul nevoilor nenumărate, cari îi complică viața și'l leagă de toate nimicurile ei cu lanțurile perfide ale pasiunilor. Numai cine isbutește să scape de această tiranie, se poate ridica în sfera senină a indiferenței, unde singura pasiune este îndeplinirea datoriei.

În al doilea tractat „Physiologia stoicorum“ Joest Lips expune partea ontologică și cosmologică a stoicismului. Această parte era mai ales delicată, fiindcă într'însa autorul trebuia să vorbească de Dumnezeu și de raporturile lui cu universul, de sufletul ome-



nesc și de menirea lui după moarte, de existența răului în lume... etc., depărtându-se, în multe privințe de ideile fundamentale ale creștinismului. Ca să nu se expună la censura teologilor și, poate, la intervenirea inchișiției, Joest Lips declară dela început, că scrie numai ca istoric și nu se face răspunzător de ideile pe cari le expune.

Cu câtă simpatie erau primite doctrinele stoice de lumea cultă dela sfârșitul veacului al XVI-lea, ne-o poate arăta faptul, că prima lucrare a lui Joest Lips „de constantia in malis publicis“ s'a tipărit de peste optzeci de ori. La această răspândire a stoicismului, la începutul veacului al XVII-lea, au mai contribuit și Kaspar Schoppe (1576—1649) prin scrierea sa „Elementa stoicae philosophiae, Thomas Gataker (1574—1654) prin lucrarea sa „De disciplina stoica cum sectis aliis collata“ și Claude de Saumaise (1588—1649) prin editarea comentariului lui Simplicius asupra manualului lui Epictet. Acest din urmă învățat, deși eră frances din naștere, și-a petrecut o parte a vieții în Țările de jos, ca profesor la universitatea din Leiden, și se numără de regulă, sub numele de Salmasius, printre umaniștii olandezi. În Franța, reprezentantul propriu zis al stoicismului a fost Michel de Montaigne, asupra căruia trebuie să ne oprim ceva mai mult.

## VI.

Montaigne e cunoscut în istoria filosofiei ca sceptic. Și în adevăr, scepticismul e produsul de căpetenie al cugetării sale filosofice. Înainte însă de a ajunge la scepticism, a trecut printr'o perioadă de stoicism, ale cărei urme adânci se văd pretutindeni în operele sale. Ca atare, Montaigne a fost un moment pur-

tătorul cugetării stoice în evoluția intelectuală a veacului al XVI-lea și trebuie să-l menționăm în acest capitol.

Causele cari l'au adus pe cugetătorul frances la stoicism au fost mai mult de natură practică. În antichitate, stoicismul se întemeie pe o concepție metafisică a lumii. În timpul renașterii, acest substrat metafisic rămâne întunecat și în plină lumină ies numai concluziile lui etice. Stoicismul devine astfel mai mult o atitudine sutletească, pe care o iau în fața vieții — a unei vieți prea turburate — oamenii cu nevoi de sentiment ceva mai înalte.

Montaigne eră în tinerețe de un temperament viu, pornit, generos, și — ambițios. Legăturile sale familiare îl ajutaseră, e drept, să ajungă de timpuriu la demnitatea de membru al parlamentului din Bordeaux <sup>1)</sup>. Dar aspirațiile sale, țineau mai departe. Conștiința valorii sale îl făcea să creadă, că i se cuvenea un rol mai înalt, în viața politică a Franței. Ca mulți oameni superiori însă, Montaigne a așteptat ca împrejurările înșile să-l cheme la lucru, ca contemporanii săi înșiși să-i impună rolul, pe care voia să-l joace. Eră o dovadă de idealism, pe care lumea, ca mai totdeauna, a răsplătit-o foarte rău. În viața practică, primele roluri le joacă de regulă aceia, cari și le iau ei singuri, lăsând la o parte modestia și punând cu hotărîre piciorul pe căile, nu totdeauna delicate, ce duc spre culmile succesului. Dându-și seamă de causele, cari îl făceau să rămână în penumbra provinciei, și socotind, că eră prea târziu ca să-și mai încerce norocul la Paris, Montaigne s'a retras, în plină maturitate, din viața publică, și s'a închis în castelul său părintesc.

<sup>1)</sup> Asupra biografiei lui Montaigne vom reveni în capitolul asupra Scepticismului, din vol. II.

La orientarea pe care a luat-o în această retragere viața sa sufletească, au mai contribuit și alte cauze. Mai întâiu, influența deprimantă a războaielor religioase, cari erau pe atunci în toiul lor, și a nesiguranței generale ce rezultă dintr'ânsele. «In vâlmașala în care trăim de treizeci de ani, scria Montaigne însuși în 1588<sup>1)</sup> fiecare frances se vede expus pe fiecă moment la răsturnarea desăvârșită a situației sale» — materiale și sociale. La câte curse eră expus mai ales un om bogat și cu vază ca el, ne-o poate arăta următoarea întâmplare. Un gentilom vecin sosește odată în goana calului la poarta castelului lui Montaigne, rugându-se cu insistență să i se dea adăpost, fiindcă e urmărit de o bandă armată. După el sosesc pe rând, în aceeaș stare, oamenii săi. Montaigne îi primește pe toți, deși, judecând după starea armelor lor, lucrul dă de bănuit. Și 'n adevăr, vecinul recursese la acest mijloc, ca să poată pătrunde fără luptă în locuința sa; el însuși o povesteă singur mai târziu adăogând că amabilitatea și nepăsarea lui Montaigne l'au desarmat și l'au făcut să renunțe la planurile sale criminale.

Spre a se apăra în contra primejdiilor de acest fel, filosoful n'a voit să întrețină, ca mai toți nobilii din timpul său, o bandă de oameni armați. Câteva cuvinte ale lui Plutarch, pe care Montaigne îl citea pe atunci, îi arată o altă cale. «Cel ce poate să zică: te-am prevenit, o soartă, și ți-am închis toate căile, — acela nu'și întemeiază liniștea pe baricade, ziduri și porți incuiate, ci pe sfaturile filosofiei și pe hotărârile rațiunii<sup>2)</sup>».

<sup>1)</sup> Essais, ed. Motheau et Jouaust, t. VI, p. 161.

<sup>2)</sup> Asupra părerilor lui Montaigne despre Plutarch și despre Seneca, a se vedeă, în ediția Motheau și Jouaust, indexul. Pe Plutarch îl citeă Montaigne în traducerea lui Jacques Amyot.

Această concepție stoică a înfrânării suflutești în fața primejdiilor vieții, l'a făcut pe Montaigne să citească cu multă luare aminte pe Seneca. Filosoful roman trăise pe vremuri tot așa de grele, dacă nu și mai grele încă, — și putuse să-și pastreze liniștea și să părăsească viața fără părere de rău. În operele lui a învățat Montaigne deosebirea stoică dintre ceea ce „atârnă“ și ceea ce „nu atârnă“ de noi, — și și-a luat ca regulă de viață să nu dorească decât numai ceea ce stă în puterea sa, rămânând indiferent pentru tot restul. Căci mulțumirea noastră în viață nu se poate întemeia cu trăinicie decât numai pe lucrurile, ce ne stau pururea la îndemână, adică pe gândurile noastre. De bunurile celălalte ale vieții, — bogații, onoruri, familie sanătate, — să ne bucurăm, când le avem, dar să nu punem prea mare preț pe ele, fiindcă „nu atârnă de noi“ și le putem pierde dint'o zi într'alta. Gândurile noastre singure ne rămân totdeauna și în toate împrejurările. Numai mulțumirea, pe care ne-o dau ele, poate dura vecinic, poate țineă adică până la moarte și ne poate ajuta să murim fără părere de rău. „Stilpon scăpase din flăcările ce mistuiau orașul său și în cari își pierduse averea, femeea și copiii; Demetrius Poliorcetes, văzându-l foarte liniștit, l'a întrebat dacă nu suferise nici o pagubă; el i-a răspuns, că nu, că nu pierduse nimic din al său. Firește, omul de cugetare n'a pierdut nimic câtă vreme se are pe sine însuși. Când barbarii au dărâmat Nola, Paulinus, episcopul, care pierduse tot ce avea și căzuse prins în mâinile lor, se rugă astfel lui Dumnezeu: Doamne, îngăduie-mi să fiu liniștit, căci știi că nu mi-au luat nimic din al meu. Bogațiile, cari îl facea bogat, și bunurile cari îl faceau bun, erau încă întregi în stăpânirea lui. Iacă ce va să zică, să-și aleagă cineva comori, cari se pot feri de

orice atingere, și să le ascunză în locuri, unde nimeni nu poate pătrunde. E bine să avem femei, copii și averi; dar nu e înțelept să ținem așa de mult la ele, în cât fericirea noastră să atârne de posesiunea lor. Trebuie să ne rezervăm în noi înșine un locșor (une arrière boutique) lipsit de orice podoabă prefăcută (toute franche), în care să sălașluiască adevărata noastră libertate, în care să ne putem retrage, ca să fim singuri cu noi înșine și să vorbim și să rădem, ca și cum n'am avea nici femei, nici copii, nici casă, nici servitori, pentru că atunci când le vom pierde, lipsa lor să nu ne pară ceva nou și neobicinuit. Cel mai de preț lucru de pe această lume e, să știe omul să fie al său însuși <sup>1)</sup>“.

Pentru ca să ne putem însă ridica până la această libertate sufletească, trebuie să sfărâmăm mai întâi lanțurile dorințelor de felul, ce ne țin legați de bunurile înșelătoare ale lumii. Această emancipare nu e anevoioasă pentru înțelept, care știe să prețuiască toate după valoarea lor naturală. Nu e greu să vedem, până la ce margini se întind nevoile firești ale omului. „Privind cerșetorul dela poarta casei mele, care e adesea mai sănătos și mai vesel decât mine, mă pun în locul lui și încerc să'mi deprind mintea cu ideia lipsei. Prin asemenea pilde, deși știu, că boala, sărăcia și moartea sunt pe urmele mele, mă hotărăsc cu ușurință să nu mă sperii de lucruri, pe cari oameni mai prejos decât mine le îndură cu atâta răbdare“ <sup>2)</sup>.

Atât de adânc pătrunde stoicismul în sufletul lui Montaigne, în cât nu se sfiște să accepte și ultima lui concluzie, adică dreptul înțeleptului de a renunța la viață, când crede de cuviință, sinucizându-se.

<sup>1)</sup> Essais, livre I-er, ch. XXXIX (ed. din 1580, reeditată de Dezeimeris și Barkhausen).

<sup>2)</sup> Id., ibid.

Căci înțeleptul n'ar mai avea liniștea sufletească deplină, dacă n'ar avea conștiința, că poate să învingă destinul, chiar și atunci, când destinul e mai puternic decât el, întorcând spatele vieții. Montaigne ne dă și criteriul acestei hotărâri extreme. Măsura înțelepciunii este pentru fiecare propria lui sensibilitate. Dacă, după o lungă rezistență și cu toate încercările de a și păstra indiferența, omul constată, că simțirea sa e prea slabă și nu poate birui loviturile sorții, atunci are dreptul să-și manifesteze independența, renunțând liber la viață. „Dacă e rău să trăiească cineva în nevoie, nu e nici o nevoie să trăiească cineva în nevoie.“ <sup>1)</sup>

Ca atitudine sufletească, stoicismul i-a rămas lui Montaigne toată viața, chiar și în perioada sceptică. În *Essais*—urile sale, capitole întregi sunt curat stoice și ar putea fi comparate cu epistolele lui Seneca. Așa sunt bunăoară cele intitulate: „que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons“, „qu'il ne faut juger de notre heur qu'après notre mort“, „que philosopher c'est apprendre à mourir“, „de la retraite“... etc. <sup>2)</sup>

Acest colorit stoic a contribuit într-o mare măsură la succesul operei lui Montaigne. Am putea zice chiar, că filosoful a impresionat pe contemporani mai mult prin stoicismul, de cât prin scepticismul său. Florimond de Roemonă, succesorul lui Montaigne în parlamentul din Bordeaux, într'un portret celebru, puneă în relief tocmai trăsurile stoice ale caracterului și ale filosofiei sale și nu amintea

<sup>1)</sup> *Essais*, livre I-er, ch. XIV.

<sup>2)</sup> În ediția din 1580, capitolele citate poartă numerele XIV, XIX, XX, XXXIX. În edițiile următoare, această numerotație se schimbă.

de loc pe cele sceptice. „... Avea obiceiul să privească moartea, fără să se schimbe la față, s'o îmblânzească și să se joace cu ea, filosofând între ascuțișurile durerii... Franța a pierdut de curând această vie și neasemuită lumină de știință, de elocvență, de pricepere la trebile lumii, după arătarea pe care am făcut'o de virtutea sa, de filosofia sa îndrăsneată și aproape stoică, de hotărîrea sa vrednică de admirat împotriva tuturor durerilor și furtunilor vieții acesteia, de cunoștința sa sigură și repede de oameni, în toate împrejurările... Acest om rar, prin moartea sa, pare a fi lăsat virtutea orfană“ <sup>1)</sup>.

Scepticismul lui Montaigne pare dar a-și fi exercitat influența mai mult asupra oamenilor cu o cultură filosofică mai întinsă și mai adâncă. Asupra masei cetitorilor lucră mai mult partea practică a filosofiei sale, adică stoicismul.



---

<sup>1)</sup> Cf. F. Strowski, Montaigne (Paris, 1906) p. 326.





# CUPRINSUL

	Pag.
Introducere . . . . .	I
Reînălțarea . . . . .	43
Sisteme vechi, curente nouă . . . . .	65
Școala din Padua: Averroismul și peripatetismul liberal . . . . .	83
Școala din Padua: Pomponazzi și Nifo . . . . .	107
Școala din Padua: Cremonini și Galilei . . . . .	134
Încercări de reformă în logică . . . . .	153
Ramismul și întinderea lui . . . . .	175
Epicureismul . . . . .	195
Atomismul . . . . .	225
Stoicismul . . . . .	257

---