

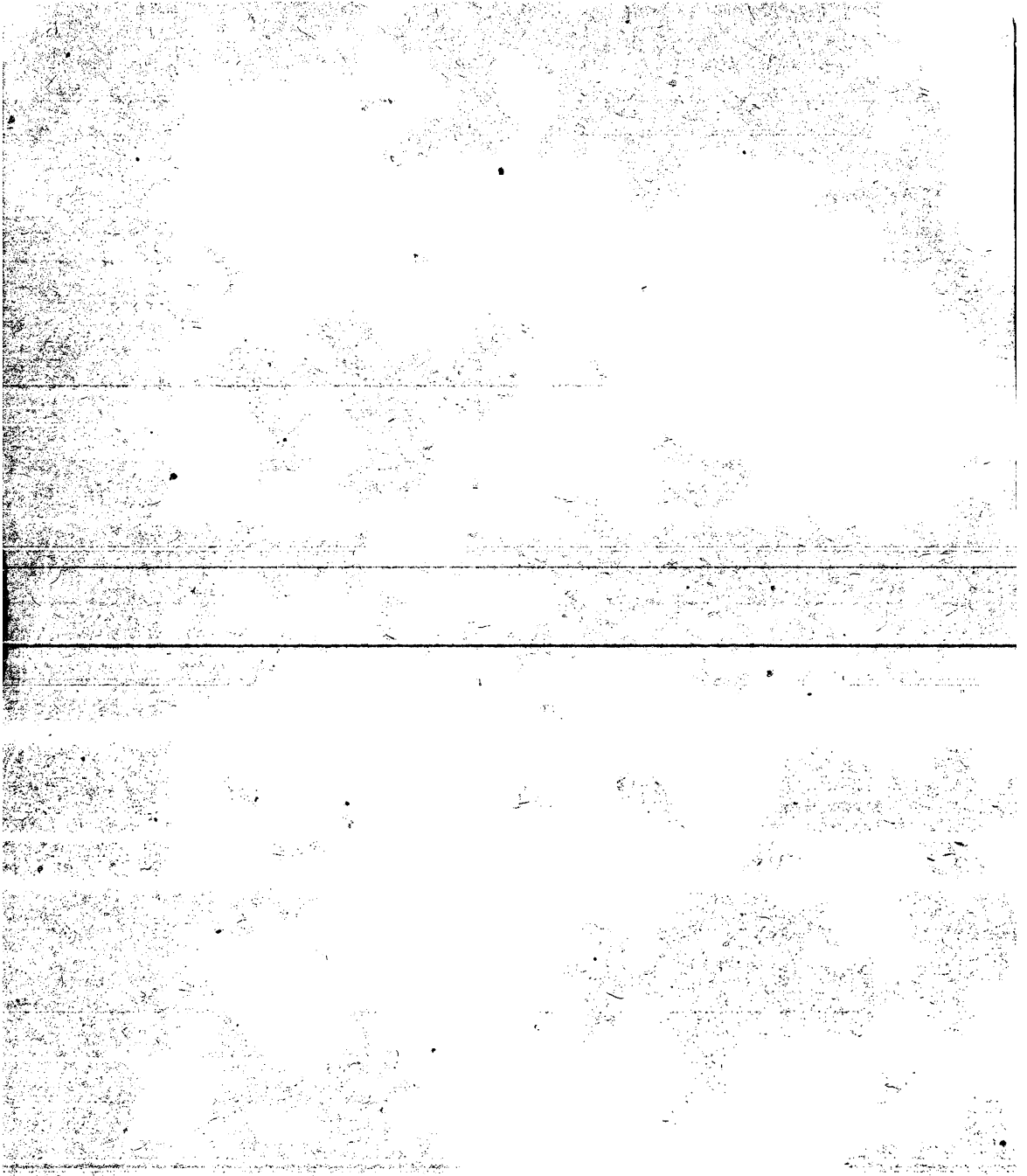
COLECȚIA FILOSOFICĂ „CUGETAREA”

P. P. NEGULESCU

**FILOSOFIA  
RENAȘTERII**

EDITIA II-a

CUGETAREA - GEORGESCU DELAFRAS, S. A.









# FILOSOFIA RENAȘTERII



**P. P. NEGULESCU**

# FILOSOFIA RENAȘTERII

---

**VOLUMUL I**

**EDIȚIA a II-a**



**CUGETAREA - GEORGESCU DELAFRAS - S. A.**

**BUCUREȘTI IV. — STRADA POPA NAN, 21**



---

AMINTIRII SCUMPE

A NEPREȚUITULUI PROFESOR DE ISTORIA FILOSOFIEI

TITU MAIORESCU

II RĂMÂNE ÎNCHINATĂ ACEASTĂ LUCRARE





## PREFAȚA EDIȚIEI A DOUA

O nouă ediție a acestei lucrări devenise necesară de mult. Am amânat-o însă neconținut, cu speranța că împrejurările aveau să-mi permită o completare mai întinsă a documentării, ce mi se părea că rămăsese, în multe privințe, insuficientă. Din nefericire, o asemenea completare presupunea, pentru revederea unora din operele filosofilor Renașterii, care nu se mai găsesc decât în colecțiile marilor biblioteci străine, câteva călătorii suplimentare. Ele îmi erau cu atât mai necesare, cu cât nu mai avusesem la dispoziție, nu mai puțin de șase ani, notele pe care le luasem mai 'nainte, când putusem utiliza acele colecții. La intrarea noastră în primul războiu mondial, trebuind să părăsesc capitala, pe care o evacuai autoritățile, mi-am luat cu mine, cum era firesc, manuscrisele lucrărilor redactate și notele celor ce nu erau încă decât proiectate. Iar dela Iași, unde refugiații din teritoriul ocupat de armatele dușmane se îngreuiaseră în număr atât de mare încât îngreuiaseră considerabil viața locală, îmi propusesem să trec, prin Rusia, Suedia și Norvegia, în Anglia și Franța, unde speram să-mi pot continua lucrările. Riscurile unei revizii vamale, însă, pe care autoritățile rusești de pe acea vreme o exercitau cu cea mai mare severitate, nu erau nici de cum neînsemnate. Manuscrisele mele, care erau destul de numeroase, or fi putut să le atragă atenția, să le pară chiar, pornite cum erau pe bănuiele, suspecte, în care caz n'ar fi fost nici de cum imposibil să fie reținute, spre a fi supuse censurii, — ceea ce ar fi putut să aibă ca urmare rătăcirea lor. Am socotit dar că era mai prudent să le depun, la Iași, la Ministerul<sup>1</sup> afacerilor străine, cu rugămintea să fie trimise.

printr'un curier diplomatic, la Stockholm, de unde le-aș-fi ridicat eu însumi. Ceea ce s'a și făcut, prin îngrijirea regretatului Alexandru Florescu, diplomatul și autorul dramatic cunoscut, care, plecând la Copenhaga, le-a luat cu sine. Din nefericire, cu toate aceste precauții, manuscrisele mele, din cauze ce nu s'au putut stabili precis, s'au rătăcit totuși. Imprejurările m'au împiedecat să întreprind călătoria proiectată și când m'am adresat, la încheierea păcii, legației noastre din Stockholm, mi s'a răspuns că manuscrisele mele nu se găseau acolo. Din fericire, cercetările făcute, pe la celelalte legații ale noastre, de Ministerul afacerilor străine, le-au putut da de urmă, în 1922, când mi-au fost înapoiate, neatînse.

Am avut însă, atunci, impresia că notele pe care le luasem cu atâția ani mai 'nainte prin bibliotecile străine, cu privire la filosofia Renașterii, nu mai puteau fi utilizate decât cu oarecare riscuri. La intervale de timp mai mari, memoria, care ar fi trebuit să le completeze indicațiile sumare, nu mai putea fi destul de sigură. Ar fi trebuit dar să reîncep, pentru control, călătoriile, care, după primul războiu mondial, deveniseră mult mai anevoioase, — din cauza diferențelor valutare mai ales. Pe de altă parte, o sumă de alte probleme începuseră, sub influența împrejurărilor, să mă preocupe mai intensiv, precum au dovedit-o lucrările pe care le-am publicat de atunci încoace și care, luându-mi prea mult timp, m'au împiedecat să revin, cu destulă continuitate, la studiul mișcării filosofice a Renașterii. Așa se explică faptul că a doua ediție a lucrării de față nu apare decât... după treizeci și cinci de ani, — deși se cerea de mult și, uneori, cu atâta insistență, încât rarele exemplare ce se mai puteau descoperi pe la anticari ajunseseră a se vinde cu prețuri exorbitante.

La un interval de timp atât de mare, în cursul căruia cercetările cu privire la mișcarea filosofică a Renașterii au făcut progrese însemnate, unele dezvoltări și, mai ales, unele adause au devenit neapărat necesare. Nu numai întinderea, ci și ordinea capitolelor, au suferit astfel modificări importante, ce vor aduce, poate, o înțelegere mai limpede și mai adâncă a mișcării filosofice de care e vorba. În schimb, ideile generale, privitoare la istoria filosofiei, la scopurile și metodele ei, din introducerea primului volum, și-au păstrat for-



*mele lor inițiale. M'am ferit, de teamă de a mă repeta, să le adaug dezvoltările, mult mai întinse, pe care li le-am dat într'o altă lucrare a mea, și anume în „Geneza formelor culturii“, în care am studiat, mult mai pe larg, condițiile ce determină apariția și orientarea cugetării filosofice. Cu ajutorul acestei lucrări, cititorii își pot completa singuri, — dacă simt nevoia, — cunoștințele ce le sunt necesare. Introducerea la primul volum din „Istoria filosofiei contemporane“ le poate fi de asemenea de folos, din acest punct de vedere.*

**București, 15 Ianuarie 1945**



## PREFAȚA EDIȚIEI ÎNTĂIA

*Cultura noastră națională, deși în plină desfășurare, nu s'a depărtat încă prea mult de începuturile ei, care, precum se știe, au fost atât de mult întârziate de împrejurările istorice. Lucrările de informație îi sunt astfel mai necesare decât altor culturi naționale mai înaintate. Noi, românii, întru cât am rămas, în atâtea privințe, îndărăt, trebuie să „prindem“ mai întâi „firul“, să luăm adică cunoștință, cât mai amănunțit și mai exact, de tot ce au produs până acum celelalte popoare, cărora împrejurările le-au permis să se desvolte mai repede, în diferitele ramuri de activitate, ce au interesat și continuă să intereseze întreaga omenire. Altfel, riscăm să începem în toate dela început, să călcăm fără să știm pe căile bătute de mult de alții, și să ne istovim puterile sufletești făcând descoperiri de prisos. Evoluția intelectuală a omenirii este unică, și fiecare popor, spre a izbuti să producă valori culturale adevărate, trebuie să pornească dela rezultatele la care a putut ajunge ea, prin alții, până în momentul când începe propria lui activitate.*

*O mică contribuție la realizarea acestui mare scop își propune să aducă lucrarea de față. Ea a ieșit din cursurile pe care autorul le-a făcut, ca profesor de istoria filosofiei moderne, la universitatea din Iași. Cererile repetate ale studenților și îndemnurile prietenilor l-au hotărât să dea la lumină, deocamdată, cercetările sale asupra filosofiei Renașterii. Celelalte vor urma la timp. Lucrarea întreagă va cuprinde, probabil, zece volume. Două vor fi consacrate Renașterii, trei timpurilor moderne, iar cinci veacului al XIX-lea și primelor decenii ale veacului nostru. Introducerea*

volumului de față, ca a celui dintâi din seria proiectată, cuprinde vederile generale ale autorului cu privire la istoria filosofiei, la scopurile și la metodele ei. Ca atare, această introducere trebuie socotită ca fiind a întregii lucrări; cu acest înțeles a și fost scrisă.

Mișcarea filosofică a Renașterii a fost, până acum, puțin studiată. Afară de mai multe monografii, făcute uneori din alte puncte de vedere decât cel strict filosofic, și de câteva schițări generale mai vechi, ca a lui Brucker sau a lui Tennemann, care datează din veacul al XVIII-lea, n'avem încă un studiu unitar, care să îmbrățișeze în întregul ei, și destul de amănunțit, această perioadă. Și totuși, Renașterea a jucat, ca manifestare culturală, un rol hotărâtor în evoluția intelectuală a popoarelor europene. În cursul ei s'a reluat firul cugetării antice și s'a restabilit astfel continuitatea progresului cultural, ce se rupsese aproape cu totul în veacurile, atât de întunecate și de haotice, ale începuturilor evului mediu. Iar această restabilire a continuității istorice a fost o condiție de căpetenie a dezvoltării, atât de repezi și de bogate, a timpurilor moderne. Fiind scutiți de nevoia de a începe în toate dela capăt și de a se osteni să descopere lucruri descoperite de mult, cugetătorii dela începutul acestor timpuri s'au putut ridica cu mai multă ușurință la problemele cele mari ale științei și ale filosofiei, încercând să le deslege cu mijloace nouă și, mai ales, cu puteri proaspete. Fără sforțările Renașterii, fără dragostea adâncă a umanistilor pentru cultura clasică, pe care au desgropat-o sub mai toate formele ei, permițând pornirilor pline de avânt ale noilor popoare europene să-i utilizeze mijloacele, atât de variate și, în unele privințe, atât de puternice, am fi poate astăzi cu câteva veacuri înapoi. E astfel, nu numai un act de dreptate istorică, dar și o datorie de recunoștință, să ne întoarcem câteodată privirile asupra acestei perioade, atât de fecunde. Din punct de vedere strict filosofic, de altfel, o asemenea întoarcere înapoi era indispensabilă. Nu puține din ideile, cu care se mândresc sistemele filosofiei moderne, au apărut, în germenii de sigur, dar sub forme destul de bine caracterizate, în timpul Renașterii. Iar problema de căpetenie, care se ridică în pragul acestei filosofii, marea problemă a metodelor, n'are altă

*origine decât contrastul dintre dezvoltarea cugetării științifice și a celei filosofice, în veacul al XV-lea și al XVI-lea. Ca atare, studiul mișcării filosofice a Renașterii constituie o introducere necesară la studiul filosofiei moderne.*

*Și noi, Români, 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 omenеști. Toate lucrările, care ne ajută să ne „punem la linie“, în întrecerea universală a popoarelor pe câmpul, atât de vast, al progresului cultural, trebuie să ne fie bine venite. Ca atare ar putea să fie de folos și lucrarea de față.*

**București, 11 Aprilie 1910**

---

---

-

## I N T R O D U C E R E

Deși mai veche, mult mai veche, decât științele propriu-zise, filosofia n'a putut încă ajunge, ca cele mai multe din ele, să se constituie, deplin și definitiv, într'un corp unitar de concepții admise, în liniile lor generale cel puțin, de toată lumea. Nu numai rezultatele, ci și punctele de plecare, nu numai metodele, ci și scopurile acestei forme superioare, și atât de prețuite, a cugetării omenești sunt încă în discuție. Toate eforturile celor ce au reprezentat-o, dela apariția ei, acum două milenii și jumătate, în viața intelectuală a omenirii, și până astăzi, n'au putut încă duce, în niciuna din aceste privințe, la un acord, fie chiar numai aproximativ. Nu putem încă zice că avem „o filosofie“, cum avem o matematică sau o astronomie, o fizică sau o chimie ; n'avem încă decât „filosofii“, atât de multe și atât de diferite, câți cugetători s'au îndeletnicit cu problemele generale ale existenței, deslegându-le cum au putut, adică în modurile cele mai diferite. Această lipsă de unitate, însă, ridică dinaintea celor ce vor să studieze filosofia greutatea, de care nu se lovesc cei ce studiază științele propriu zise. Un matematic bunăoară își poate începe, ba chiar și sfârși, în timpul nostru, studiile, fără să fi citit în original niciuna din operele istorice, care au contribuit, în trecut, la constituirea științei sale. Poate învăța cineva, astăzi, geometria analitică, fără să citească pe Descartes ; poate învăța de asemenea calculul infinitesimal, fără să citească pe Leibniz sau pe Newton ; îi este de ajuns să citească ultimele tratate, în care se găsesc expuse principiile stabilite de acești inovatori, împreună cu toate consecințele ce s'au dedus până acum dintr'însele. În filosofie

însă, neexistând un corp unic de adevăruri indiscutabile, pe care să le putem citi oriunde, — în cel din urmă manual didactic bunăoară, — suntem siliți să ne adresăm fiecărui filosof în parte și să-i ascultăm părerile, rămânând firește liberi să credem pe unul sau pe altul, sau pe niciunul, dintr'înșii, după structura noastră sufletească, de a cărei influență nu putem scăpa ușor, atunci când ne formăm părerile. Pe când dar științele propriu zise pot fi expuse, în învățământ, în mod dogmatic, filosofia n'o putem studia cu adevărat decât numai în mod istoric.

De aci vine însemnătatea deosebită pe care o ia, din ce în ce mai mult, istoria filosofiei, în învățământul superior. E caracteristic, din acest punct de vedere, faptul că la toate universitățile bine organizate se fac cursuri, considerate ca fundamentale, de istoria filosofiei, dar numai la puține, și numai în mod accesoriu, se fac cursuri de istoria științelor propriu zise. Nu mai puțin caracteristic e faptul că cursurile de istoria filosofiei tind să înlocuiască, din ce în ce mai mult, vechile cursuri de „metafizică“. Celelalte „materii“ filosofice, — logica, psihologia, etica, estetica, sociologia, — își au catedrele lor deosebite, de pe care tind a se propune în felul științelor propriu zise. Nu se vorbește oare, din ce în ce mai des, de o logică matematică, de o psihologie biologică, de o etică etnografică, de o estetică experimentală, de o sociologie întemeiată pe observarea directă a „realității“ sociale? În schimb, pentru metafizică, se manifestă, din ce în ce mai mult tendința de a se renunța la vechea expunere dogmatică, ce nu poate fi decât subiectivă și variabilă, preferându-se expunerea istorică, mai obiectivă și mai uniformă. Și 'n adevăr, istoria filosofiei este mai largă și mai imparțială; ea îmbrățișează, în cadrele ei, toate punctele de vedere, fără să pledeze pentru niciunul și fără să combată pe niciunul. Expunându-le, fără părtinire și fără ostilitate, ea nu urmărește altceva decât să ușureze înțelegerea lor și să ajute astfel, pe cei ce le studiază, să le depășească pe toate, ridicându-se la forme mai bune de explicare a lumii. În sfârșit, pe când sistemele filosofice se schimbă neconținut, succedându-se fără întrerupere, cu pretenția, nu arareori violentă, de a se înlocui unele pe altele, istoria lor rămâne pururea aceeași. Ea s'ar putea



numi, cu Leibniz, o filosofie oarecum eternă : *perennis quaedam philosophia*.

Această însemnătate a istoriei filosofiei este poate, în timpul nostru, mai mare decât oricând. În adevăr, interesul pentru filosofie pare a crește, astăzi, nu numai în rândurile publicului celui mare, potrivit cu înaintarea lui în cultură, dar și în acele cercuri din care părea alungat pentru totdeauna, adică printre oamenii de știință. Intemeindu-se numai pe metodele lor riguroase, reprezentanții diferitelor științe pozitive se depărtaseră cu hotărîre, dela jumătatea veacului al XIX-lea înainte, de filosofie, ale cărei concepții li se păreau, nu numai prea îndrăznețe, dar și prea puțin întemeiate. Cu o hotărîre și, trebuie să adăugăm, cu o ostilitate, pe care le provocaseră incursiunile idealismului german, cu Schelling mai ales, în domeniile științelor pozitive. Acele incursiuni se produsese, nu numai prin încercarea inițială, din „Filosofia Naturii“, a acestui ougetător, ci și prin străduințele câtorva oameni de știință, care îi îmbrățișaseră ideile, — ca Oken, biologul, Carus, medicul, Steffens, geologul și mineralogul, Oerstedt, fizicianul, etc. Iar reacțiunea împotriva tendințelor de a introduce, nu numai speculațiile filosofice, ci și credințele religioase, în științele pozitive, a început, sub forme mai vizibile, în 1854, prin celebra polemică, dintre Rudolf Wagner și Carl Vogt. Lupta pentru asigurarea independenței absolute a cercetărilor științifice, prin înlăturarea oricărui amestec, în desfășurarea lor, a filosofiei și religiei, a continuat apoi cu putere până către sfârșitul veacului trecut, cucerind simpatiile mai tuturor oamenilor de știință. Încetul cu încetul însă, unii dintr'înșii au ajuns să descopere la temeliiile științelor de care se ocupau o sumă de probleme, pe care nu le prevedeau și pentru a căror deslegare au simțit nevoia să se apropie din nou de filosofie. Din străduințele lor au ieșit o sumă de „filosofii ale științelor speciale“, care formau puntea de trecere înspre cercetările filosofice, atât de disprețuite până atunci. Matematica, fizica, chimia, biologia, au fost invitate să supună principiile lor fundamentale unor analize, de verificare sau de legitimare, ce împingeau pe unii din reprezentanții lor să caute în operele filosofilor, care îi precedaseră pe aceeași cale,

unele lămuriri indispensabile. Iar curentul ce s'a produs astfel, în această direcție, și ai cărui principali reprezentanți au fost Mach, Volkman, Ostwald, Poincaré, Boltzmann, Weinstein, este în continuă creștere.

Acestui interes mai pronunțat pentru filosofie, al lumii culte în general și al oamenilor de știință în deosebi, i-a corespuns, în chip firesc, un interes mai mare pentru istoria filosofiei. Căci, cum am văzut, filosofia nu s'a putut încă constitui într'un corp unitar de idei, admise deopotrivă de toată lumea, și pe care oricine să le poată găsi oriunde, în oricare adică din manualele didactice destinate începătorilor sau în tratatele sistematice, destinate celor mai înaintați, în studiul ei. Așa încât, cei ce voiesc să pătrundă în această ramură de activitate intelectuală a omenirii sunt încă siliți să se adreseze diferiților ei reprezentanți și să ia cunoștință de părerile lor, atât de diferite încă.

~~Spre a lua însă cunoștință de ideile filosofilor, nu toți~~ au timpul și pregătirea, ce le-ar fi necesare, ca să poată citi în original numeroasele lor opere, a căror formă e de regulă prea tehnică, iar uneori prea personală și alteori prea învechită, chiar când 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, mai clar, într'o formă mai impersonală și mai modernă, acele idei. Cu atât mai mult, cu cât, într'o asemenea istorie li se arată câteodată și împrejurările în care au luat naștere diferitele sisteme filosofice, sau cauzele ce le-au determinat structura, — ceea ce, firește, le poate ușura mult înțelegerea. Așa se explică abundența relativă a lucrărilor de acest fel, ce apar de câtva timp din ce în ce mai des în țările culte, și se bucură de un mare număr de cititori, deși nu îndeplinesc totdeauna condițiile cerute spre a fi în adevăr de folos. Și fiindcă lucrarea de față cuprinde o nouă încercare de acest fel, e bine să ne întrebăm, care sunt, anume, acele condiții ?

## I

Istoria, în general, are de scop să stabilească mai întâi, în chip neîndoios, faptele pe care vrea să le expună, și apoi să le explice, arătându-le cauzele. Aceste două sarcini sunt deopotrivă de necesare, dar nu au pretutindeni, adică în toate sectoarele ei, aceeași importanță. În istoria politică, sau economică, sau socială, lucrul de căpetenie este, se înțelege, stabilirea faptelor. Căci stările de lucruri, pe care sunt ținute să ni le povestească aceste forme ale istoriei, au existat de cele mai multe ori la depărtări mari de noi, în timp cel puțin, dacă nu și în spațiu, așa încât ne-ar fi peste putință să ajungem a lua cunoștință de ele în mod direct, constatându-le noi înșine. În istoria filosofiei însă, faptele de stabilit sunt ideile ~~filosofilor, care, în marea lor majoritate, stau la dispoziția oricui, în biblioteci.~~ Sunt filosofi vechi, ale căror opere s'au pierdut sau dela care nu ne-au rămas decât fragmente, așa încât reconstituirea ideilor lor reclamă intervenirea specialiștilor. Dar afară de asemenea cazuri, care sunt destul de rare, orice om cult își poate da seamă prin el însuși de părerile filosofilor, citind operele lor. Am zis, e drept, că nu toți au timpul necesar și pregătirea convenită ca să înțeleagă asemenea opere. Dar această greutate e foarte relativă. Îi este de sigur mai ușor unui om cult, care nu se ocupă îndeosebi 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, economice, 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. Sarcina ei de căpetenie nu este atât să expună sistemele filosofice, cât să cerceteze cauzele care le-au dat naștere.

Căci un sistem filosofic nu este un produs izolat și de sine stătător al întâmplării. El face parte din lanțul celorlalte sisteme, ce alcătuiesc, în desfășurarea lor istorică, evoluția cugetării filosofice a omenirii, ca un inel ce nu poate lipsi, chiar când necesitatea care îi determină locul nu e de

natură logică, ci de natură psihologică. De aci și vine greutatea de a înțelege un sistem filosofic „în sine”, abstracție făcând de cele ce l-au precedat și de atmosfera sufletească a timpului în care a apărut. Căci nu putem prinde cu adevărat sensul unui sistem filosofic, decât numai atunci când ne putem explica apariția lui, descoperindu-i punctul de plecare. Așa bunăoară, Kant începe, în „Critica rațiunii pure”, cu întrebarea : Cum sunt posibile judecățile sintetice apriori ? De ce începe însă în acest mod ? Este oare acest punct de plecare întâmplător ? Dacă da, ar trebui să renunțăm de a-l mai înțelege, — „hazardul” fiind, prin chiar natura lui, inexplicabil. Dacă însă punctul de plecare, de care vorbim, este necesar, atunci trebuie să descoperim cauzele care l-au determinat. Problema care se ridică dar în pragul oricărui sistem filosofic, pentru cei ce vor să-l studieze, este : motivarea istorică a punctului său de plecare. Și această problemă n'o pot deslega cei ce sunt, e drept, în stare să citească un filosof în original, dar nu i-au citit încă pe toți și n'au reflectat încă asupra raporturilor dintre ei, — ci numai specialiștii care, îmbrățișând cu mintea întreaga desfășurare a cugetării filosofice a omenirii, își pot da seamă de legăturile dintre diferitele ei manifestări, precum și de legăturile lor cu celelalte forme de activitate omenească.

Iar în stabilirea acestor legături, istoricul nu trebuie să pornească dela concepții subiective sau dela ipoteze apriori, ci să se conducă numai de indicațiile pozitive pe care 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 pornea însă dela ideea că evoluția cugetării filosofice a omenirii nu e decât lanțul sforțărilor succesive ale rațiunii absolute de a relua cunoștința de ea însăși, în unitatea ei primordială. Această idee era însă o concepție apriori, ca întregul sistem filosofic din care făcea parte, și, nerezultând din studiul pozitiv al faptelor, nu se potrivea totdeauna cu ele. Istoria filosofiei a devenit astfel, sub condeiu lui Hegel, o construcție subiectivă, vrednică poate de admirat prin măiestria cu care încerca să plece, sub jugul principiului său apriori, sistemele pe care le expunea, dar fără valoare obiectivă. Căci virtuositatea cea mai uimi-

toare nu prețuiește niciodată cât cel mai banal adevăr. Istoria filosofiei trebuie deci, spre a fi mai adevărată, să fie mai modestă. Ea nu trebuie să aspire a fi decât o reconstituire obiectivă a succesiunii sistemelor filosofice. Cel ce vrea să-i dea ființă trebuie să studieze mai întâi această succesiune, așa cum i se înfățișează în realitate, fragmentară și obscură, — și, aprofundându-i pe de o parte înțelesul, să-i descopere logica internă, iar observând pe de alta curente 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, numeroase și diferite, ce nu par a avea nicio legătură unele cu altele. O asemenea cercetare formează obiectul acestei introduceri.

## II

Când urmărim desfășurarea cugetării omenesti, fie din antichitate, fie, mai ales, dela începutul timpurilor moderne, încoace, suntem fără voie izbiți de contrastul, ce iese neconținut și din ce în ce mai mult la iveală, între cele două forme de căpetenie ale ei, adică între evoluția științei și evoluția filosofiei. În știință, progresele nouă se întemeiază, mai mult sau mai puțin, pe cele vechi. În matematică, bunăoară, concepțiile nouă au ieșit, în chip firesc, din cele ce se putuseră stabili mai înainte, și, când luau naștere, câteodată, fără a se întemeia pe ele, li se adăugau, fără să le contrazică. Geometria analitică, de pildă, când a apărut, n'a tăgăduit adevărul geometriei euclidiene. Tot așa, operațiile cu logaritmi, deși s'au substituit, în multe cazuri, operațiilor cu numere simple, nu le-au considerat ca false. Calculul infinitesimal, de asemenea, deși a înlocuit, în unele privințe, analiza algebrică, n'a declarat-o absurdă. Dimpotrivă, sistemele de idei ce alcătuiesc, în succesiunea lor istorică, fazele diferite ale evoluției filosofiei, nu se continuă, mai mult sau mai puțin regulat, unele pe altele, ca concepțiile științifice. Cele mai multe dintr'însele, când iau naștere, își îndreptătesc apariția și își

asigură dezvoltarea negând, mai mult sau mai puțin, pe cele anterioare. Ceea ce a permis să se susțină că cea dintâi grijă a unei filosofii nouă, când începe să se afirme, este : să îngroape filosofii ce au precedat-o. <sup>1)</sup>

Pe lângă această lipsă curentă de continuitate, turburări și mai adânci se produc 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 pare a fi un abis, din punctul de vedere al orientării lor ; și tot așa, pare a fi un abis, din același punct de vedere, între filosofia medievală și cea modernă. Concepția pe care o avea antichitatea despre filosofie s'a schimbat radical în evul mediu, iar aceea a evului mediu a fost 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 mai niciodată cu desăvârșire. Ceea ce se schimbă adesea într'însele sunt ipotezele destinate să țină, provizoriu, locul explicărilor adevărate ale fenomenelor. Dar sâmburele de adevăruri pozitive, pe care trebuie să-l cuprindă toate științele spre a-și merita numele, rămâne statornic și crește neconținut, prin adăugări repetate. Dacă luăm și aici ca exemplu știința cea mai exactă din toate, matematica, ne putem încredința fără greutate că nu s'au produs, în decursul timpurilor, schimbări radicale de direcție, în dezvoltarea ei. Geometriile non-euclidiene, bunăoară, care au constituit marea noutate a veacului al XIX-lea, n'au înlăturat vechile forme ale geometriei ; au căutat mai mult să le lărgescă orizontul, cu ajutorul ipotezei unor spații cu mai mult de trei dimensiuni.

Așa încât, progresul ideilor în știință, privit firește în trecut, s'ar putea compara, întru câtva, cu acele păături omogene ale scoarței pământului, care au fost depuse, după geologi, de ape mai mult sau mai puțin liniștite, și în care straturile sunt aproape paralele, pe când succesiunea sistemelor filosofice nu s'ar putea asemăna decât cu acele păături eterogene, în care depozitele și rocele cele mai felurite se întretaie și

---

1) Cf. H. Taine, *Les philosophes classiques du XIX-me siècle*, p. 1.

se amestecă într'o desordine, care e mărturia acțiunii violente și opuse a puterilor naturii.

Cauza acestei deosebiri nu e anevoie 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 izolate de fenomene, ce se puteau observa direct, în natură, sau chiar, în unele cazuri cël puțin, se puteau reproduce și experimenta, în laboratorii. În filosofie însă, a urmărit scopuri mult mai anevoie, dacă nu cu neputință, de atins ; a căutat, anume, să-și explice lumea în unitatea ei integrală, să deslege enigma totală a universului, a originii și existenței lui. Și de aceea, în știință, mergând pe căi mai netede, mintea omenească a fost scutită de nevoia de a-și schimba mereu direcția, a fost scutită mai ales de crize violente, pe când în filosofie, în luptă cu dificultăți mari, ce păreau uneori de neînving, a trebuit să-și încerce norocul pe toate căile pe care și le-a putut închipui ca utilizabile, și să ajungă totuși uneori, zdrobită de greutatea sarcinii, să se îndoiască de ea însăși, schimbându-și cu desăvârșire, în acele momente de criză, direcția activității. Fluviul ce curge pe un șes nisipos își sapă în voie albia și păstrează în mersul său liniștit o direcție mai mult sau mai puțin uniformă, pe când pârâul ce se strecoară prin văile înalte ale munților, lovindu-se neconținut de stânci, e silit să facă nenumărate ocoluri, să se arunce uneori, la adâncimi mari, în cascade furioase, și să-și continue apoi drumul în cu totul alte direcții.

Cu alte cuvinte, cauza succesiunii numeroaselor sisteme pe care ni le înfățișează istoria filosofiei, și mai ales a diferențierii marilor ei perioade, e nevoia inerentă minții omenești de a lupta în 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 niciunui ochiu mai pătrunzător ; iar formele ei, așa de numeroase și uneori așa de ciudate, sunt o dovadă că în căutarea adevărului mintea omenească e mânată de aspirații, pe care nicio izbândă, oricât de strălucită, nu le poate mulțumi pe deplin și nicio cădere, oricât de dureroasă, nu le poate înnăbuși cu totul.

În adevăr, nevoia de a înțelege lumea și propria sa exi-

stență 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'înșii puterile suflatești ce îi deosebesc de animale. Animalele nu se miră nicidecum de existența lor, nici de existența lumii ; în privirea lor calmă și indiferentă se resfrânge parcă inconștienta naturii neîn-suflețite ; 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 întreabă de ce suferă și de ce trebuie să sufere, de ce sunt adică condamnați să moară și care e soarta ce-i așteaptă apoi. Adânce seriozitate și dureroasă uimire, de care sunt cuprinși până și oamenii cei mai ușurațici și mai nereflexivi în fața cadavrului unei ființe scumpe, sunt o dovadă neîndoioasă de intensitatea cu care misterul tragic al morții se impune tuturor. În fiorul ce a străbătut-o totdeauna 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 nespasă sete de fericire. Nicăieri, însă, și niciodată, această sete morală, mai chinuitoare poate decât cea fizică, nu-și găsește îndeplinirea deplină ; nenumărate împrejurări vrăjmașe i se pun veșnic de-a-curmezișul. Și în fața acestei veșnice 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 întunerecul,



ce-i învăluie 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 deslega 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 cu el. El se cunoaște pe sine însuși ca fiu al părinților săi, pe de o parte, ca părinte al fiilor săi, pe de alta, și gândul său, alunecând pe aceste două linii ce se împreunează 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 scopul, hotărît de o putere superioară, 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 metafizice, cu mult înainte de nașterea — sau, în orice caz, de constituirea — științelor propriu zise.

Că este în adevăr așa, ne-o dovedește mai întâi de toate străvechea existență a religiilor, care nu sunt altceva decât sisteme rudimentare de metafizică. Ele cuprind toate un corp de dogme, adică de explicări de natură simbolică, privitoare la originea universului și la mecanismul fenomenelor lui, pe de o parte, 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, reli-

giile 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 desvoltarea 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 religiilor. Altfel, ar trebui să ne închipuim, că ele există fără să răspundă unor nevoi reale ale sufletului omenesc, — ceea ce e absurd.

Nimic nu ne poate arăta mai bine tăria și adâncimea acestor nevoi sufletești, decât rolul covârșitor, pe care l-au jucat religiile 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 da 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 dărâmăturile, încă mărețe, ale câtorva temple, — acestea ridicate spre slăvirea zeilor, celelalte spre cinstirea morților, — și toate deopotrivă spre împăcarea nevoilor metafizice ale celor ce le-au conceput. Celelalte clădiri, cerute de trebuințele obișnuite ale vieții, fuseseră la Egipteni, ca la mai toate popoarele antice, așa de neînsemnate ca proporții și așa de puțin trainice, încât au dispărut fără urmă. E aici 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 caz mult timp, — cu clădiri neînsemnate și vremelnice. Nevoile metafizice 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 care se manifestează această conștiință, o însemnătate și proporții, ce întrec cu mult pe cele obișnuite. De aci, dimensiunile impresionante, formele mărețe și podoabele rafinate ale clădirilor religioase, precum și pompa extraordinară a cultului, la mai toate popoarele, din antichitate, din veacul de mijloc, și din timpurile moderne.

### III

Dacă însă nevoia de a înțelege lumea este inerentă minții omenesti, 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, nu numai în partea ei practică, ci 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, care au avut dintre toate popoarele antichității religia 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 care vorbim trebuie să producă, după legile obișnuite ale sensibilității, o suferință, care, răpind omului liniștea și împăcarea sufletească, îl silește să lucreze fără preget spre a găsi ade-vărul. 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 explicații ale lumii, cu care se deprinseseră, și lipsiți în același timp de altele nouă, cu care să le înlocuiască. Golul sufletesc, produs în acest chip, e totdeauna dureros, cu atât mai dureros, cu cât niciun alt sistem de explicații, 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 ipotetic al explicațiilor celor mai generale ; cu un cuvânt,

spiritul de relativitate e prea evident. S'apoi, știința și filosofia sunt creații omenești, pe când, dogmele religioase se impun celor ce cred într'insele cu tot prestigiul originei lor supranaturale, înfățișându-li-se astfel cu caracterul unei certitudini absolute. Căci religiile pretind, că au fost revelate omenirii de către Dumnezeu însuși, — și Dumnezeu nu se poate înșela. 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 :

„Veni în fine ziua când, din sânul pașnicului edificiu al religiei care mă primise la naștere, auzii vântul îndoielii bătându-i cu furie zidurile și sguduindu-l până în temelii. Minte mea nu se mai putea apăra împotriva puternicelor obiecții, răspândite ca o pulbere în atmosfera pe care o respiram de genul a două veacuri de scepticism... Nu voi uita niciodată seara de iarnă, în care vâlul, ce-mi ascundea mie însumi propria mea necredință, căzu. Îmi aud încă pașii în odaia strâmtă și goală, în care mă învărteam 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 cobora tot mai adânc, până 'n fundul conștiinței. În zadar mă agățam de ultimele mele credințe, cum se agată 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 era scump și sfânt ; curentul inflexibil al cugetării era prea puternic : părinți, familie, amintiri, credințe, el mă silea să părăsesc totul ; examenul de conștiință înainta, cu atât mai neînduplecat, cu cât se apropia mai mult de țintă, și nu se opri 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 aruncau zdrobit de oboseală pe pat, mi se păru 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 venea s'o blestem. Zilele ce urmau fură cele mai triste din viața mea. Deși mintea mea nu privea fără mândrie rezultatele la care ajunsese, inima mea nu se putea totuși deprinde cu o stare așa de puțin potrivită cu slăbiciunea omenească; sbătându-se cu violență, ea căuta să recâștige țărnicurile pierdute; ea regăsea în cenușa credințelor sale scânteii, care păreau că reaprind din când în când vechea sa evlavie. Dar convingerile răsturnate de rațiune nu se pot restabili decât printr'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 pierdere a credințelor religioase: „Văd în juru-mi oameni simpli, cărora creștinismul le e de ajuns spre a fi fericiți. O, să-i ferească Dumnezeu, să nu se deștepte cumva 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 îndoiala ajunge la capăt, adaugă: „Peștii din lacul Baical 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 făcea impresia unui pustiu uscat și rece. Din momentul ce creștinismul nu era *adevăratul*, tot restul îmi părea indiferent, neînsemnat, de abia vrednic de luare-aminte. Surparea vieții mele asupra ei înseși îmi lăsa 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>

1) Jouffroy, *Nouveaux mélanges*, p. 112.

2) Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 318, 329.

Fără îndoială, sunt și oameni la care dispariția credințelor religioase nu produce asemenea turburări sufletești, fiindcă se fac pe nesimțite, în decursul unui lung șir de ani, sau fiindcă nu sunt destul de reflexivi. Sunt și oameni care, cum zicea Goethe, când văd frunzele căzând, nu se gândesc la nimic altceva, decât că se apropie iarna. Dar la cei ce au o vieată sufletească 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 reclădească 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 sufletesc lăsat de dispariția unui sistem de credințe nu mai poate fi umplut, fiindcă lipsește speranța în posibilitatea găsirii unei explicații mai bune a lumii, deprimarea e și mai adâncă. Admirabil e reprezentată această stare sufletească în marea operă dramatică a lui Goethe. Faust e tipul omului, care a căutat în zadar adevărul în 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 vieată nesuferită :

Entbehren sollst du, sollst entbehren !

. . . . .

1) Dugas, La dissolution de la foi, Revue philosophique, Sept. 1898, p. 245.

Nur mit Entsetzen wach'ich morgens auf,  
 Ich möchte bittre 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 dela începutul veacului al XIX-lea, cel puțin în sferile mai înalte ale vieții sufletești, a fost scepticismul ce izvoră din filosofia lui Kant, a fost 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 învăluie din toate părțile nu vom putea străbate nicio dată, spre a da de fondul adevărat, de esența ultimă și reală a lucrurilor. Sub influența acestei doctrine, oamenii, la care 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, care erau 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 poezii contemporani, 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 sarbăd, mai bine nimic !<sup>1</sup>

Și totuși, nici acest „mai bine nimic !“ nu e ultimul cuvânt al pesimismului, ca stare de sentiment. Scepticismul îi stă și aci în cale, spre a-l mai agrava încă. In cazurile extreme, în care omul, lovit de soartă sau obijduit de semenii săi, și convins că îndreptarea este prin chiar natura lucrurilor

1) Un psiholog francez 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.

imposibilă, ar dori să scape de vieată, punându-i el însuși capăt, scepticismul îi paralizează voința, scotându-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 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 se 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 disprețuit, lungile întârzieri ale legii, obrăznicia celor de sus și înjositoarele umiliri pe care 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 niciun călător nu se mai întoarce, n'ar cufunda 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 care 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 „încovoiat de muncă prin holdele 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 înfățișează 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.

Îngrozit, 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 vieța de apoi, i se strecoară în suflet îndoiala :

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 ziuă, și, făcându-și cruce, bătrânul pornește din nou la muncă :

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

Dacă e adevărat că dovezile existenței unei stări de sentiment trebuesc căutate în operele scriitorilor, care își analizează impresiile și le pun pe hârtie, aceste documente psihologice ne dovedesc, în chip neîndoios, 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 îndărătnicia fără seamăn, cu care mintea omenească a atacat problemele metafizice 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 vieța marilor cugetători. Giordano Bruno, tradus înaintea tribunalului inchiziției din Roma, a refuzat 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 a suferit să fie izgonit din

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

mijlocul coreligionarilor și din sânul familiei și s'a condamnat singur să ducă o vieată plină de primejdii și de greutate, 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 piedecă și nu se dă înapoi dinaintea niciunei jertfe. În fața acestei puteri interesele individului, ca atare, dispar; el devine o simplă unealtă întru urmărirea unui scop mai înalt, a 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>1)</sup>

Mai bine ca oriunde se vede însă nevoia de a lupta în contra scepticismului în momentele, în care cugetarea filosofică își schimbă cu desăvârșire direcția, în care apar adică curentele nouă ce deosebesc 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>2)</sup> O perioadă oarecare durează atâta timp, cât problemele filosofice se pun în același mod și soluția lor se caută pe aceleași căi. Incetul cu încetul însă în fața diversității rezultatelor obținute cu aceleași mijloace, mintea ome-

1) Sub forme diferite, ideea lui Hegel se regăsește și azi la unii istorici ai filosofiei. Așa bunăoară la R. Eucken, autorul unei cărți 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 wie überhaupt so namentlich in den Männern errungen, in denen eine Idee mächtiger war als alle besondern 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.

2) 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 trăiesc și astăzi, formând fondul mișcării filosofice a timpului nostru.

nească începe să-și piardă credința în eficacitatea metodelor de care se servise până atunci, și această îndoială îi paralizează câțva timp activitatea. Acest scepticism nu poate însă dura niciodată 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 metafizicei din domeniul cunoștinței, o extraordinară înflorire de sisteme metafizice a urmat imediat, cu Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Mentea omenească trece astfel veșnic peste barierele ce i s'a pus, și cu cât acele bariere sunt mai anevoie de sărit, cu atât avântul ei e mai puternic.

#### IV

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 sorti de izbândă deslegarea vechii enigme a lumii, cugetătorul trebuie să-și dea mai întâi seamă de căile pe care această încercare s'a făcut până atunci de predecesorii săi. De altfel, niciun 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 înrâurirea 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, care 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 să vrea și, uneori, fără să-și dea seamă, 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. Ceea ce nu însemnează, că succesiunea sistemelor filosofice trebuie să reproducă „ordinea logică a conceptelor rațiunii“, precum credea Hegel, ci numai că apariția unui sistem e un fenomen sufletesc ce poate avea o explicare logică, și că aceste explicări parțiale se pot împreuna așa, încât să ne prezinte istoria filosofiei ca un tot organic, și nu ca o adunătură întâmplătoare de idei.

~~In al doilea rând hotărăște direcția cugetării filosofice, în unele momente, starea cercetărilor științifice ale timpului, întru cât 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 încoaace. Progresele științelor naturii, și în deosebi ale matematicii 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 dintâi se manifestează în problemele speciale, pe care evoluția 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 „filosofiile“ științelor speciale. Cea de a doua constă în faptul că, la cugetătorii care concep explicarea filosofică — sau generală — a lumii ca trebuind să se întemeieze 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 constituirea lui, cauza e — în afară de motivele personale pe care 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 veacul al XIX-lea, preocupările morale, pe care oameni ca Renouvier, Secrétan, Balfour, le puneau mai presus de adevărul științific, au tins să imprime cugetării filosofice, într'o parte a ei, a cărei întindere a fost considerabilă, o direcție specială, nu numai critică, ci și dogmatică. <sup>1)</sup>

O altă influență, hotărâtoare 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 naștere — și numai în al doilea, într'o măsură destul de variabilă, de educație și de împrejurările sociale. <sup>2)</sup> De aci, totuși, obligația de a studia evoluția cugetării fiecărui filosof în legătură cu desfășurarea vieții lui ; 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

1) Neo-dinamismul lui Renouvier, spiritualismul lui Secrétan.

2) 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 care 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 Octobrie 1904, p. 506). La concluzii analoge ajunge și *Havelock Ellis* în *A Study of British Genius*. London, 1904. Ceea ce ar părea să întărească ipoteza biologică mai nouă a „mutațiilor“.

mică. În adevăr, 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, care pe de o parte 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 și invariabile. Tot ce nu se supune acestor legi, rămâne un accident subiectiv în evoluția intelectuală a omenirii și nu izbuteste să devină un moment obiectiv al ei. Intocmai după cum în lumea organică monstruozi-tățile, ce se abat dela legile generale ale vieții, nu trăiesc, sau chiar dacă trăiesc, sunt sterile, tot așa în lumea intelectuală, tot ce e prea personal și se abate dela legile generale ale cugetării omenești, poate să joace, câtva timp rolul unei curiozități interesante, dar dispare apoi fără urmă.

Rolul factorului personal mai e în fine mărginit de ceea ce s'ar putea numi legea progresului istoric. Oricât 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. Vieța omenească nu e mult mai lungă astăzi decât era 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 îndrumarea spre mai bine. Fiecare generație, profitând de experiența generațiilor trecute, poate 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. Orice cugetător e dar ținut, oricare ar fi pornirile sale personale, să lucreze în direcția progresului.<sup>1)</sup> Firește, această 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 întru cât 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 necontenit e orientarea minții omenesci în căutarea deslegării lor; și această orientare nu e absolut arbitrară. Ea e determinată, pe lângă condițiile pe care le-am văzut deja, și de legea psihologică a contrastului. Cine n'a putut ajunge la țintă pe o cale, e, în mod firesc, înclinat să încerce calea opusă. Iar când nici aceasta nu-i folosește, încearcă să ia o cale mijlocie. Această lege a contrastului, întru cât determină — într'o măsură foarte variabilă, dar nu mai puțin reală — desfășurarea sistemelor filoso-

1) 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 același timp la aceleași rezultate. Așa bunăoară calculul infinitesimal a fost imaginat în același timp de Newton și de Leibniz, teoria mecanică a căldurii, a fost formulată în același timp de Robert Mayer, Colding, Séguin, Joule și Helmholtz, clasificarea corpurilor simple a fost propusă în același timp de Mendelejeff și Lothar Mayer, teoria selecției naturale se datorește deopotrivă lui Ch. Darwin și A. Wallace. Coincidențele de acest fel sunt așa 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 care le propun uneori mai mulți savanți în același timp, atârnă de faptul că ei, fiind contemporani, lucrează cu același material de observări și cu aceleași mijloace tehnice, așa încât e firesc să ajungă la aceleași rezultate.

face, a dat o oarecare aparență de adevăr metodei hegeliane în istoria filosofiei, metodă care se reduce la jocul dialectic al tezei, antitezei și sintezei. Oricare ar fi însă influențele, care 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 celui ce încearcă a-l construi, 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 numai direcția cugetării filosofice. Turburările sociale, războaiele, revoluțiile, întru cât îndreptează puterile sufletești ale popoarelor în spre problemele vieții practice, sunt mai de grabă 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 filosofi au obiceiul să pună în discuție fără rezervă ideile fundamentale, pe care se întemeiază viața publică și privată, sub toate formele ei, și această libertate, atât de prețioasă 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 ridica această puternică sguđuitură politică, era aceea a reorganizării sociale, — problemă pe care au încercat s'o deslege mai toate sistemele filosofice ale timpului, deși nu toate cu aceeași stăruință.

Dar dacă, în asemenea cazuri, 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 urmează a-și îndrepta activitatea. Așa bunăoară, problema reorganizării sociale, pe care o ridicase revoluția franceză, a preocupat deo-



potrivă 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, pozitivismul 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 sta mai mult decât toate aceste direcții sub influența reacțiunii politice din timpul primului imperiu și al restauratei, ajungem la o constatare de aceeași natură. Orientarea cugetării filosofice către spiritualism nu era determinată, propriu vorbind, de revoluția franceză, ca mișcare politică, ci de credința, că una din cauzele acestei mișcări fusese influența sensualismului, în contra căruia se ridica reacțiunea, cu Royer Collard. Ceea ce hotărâ dar, în acest caz, direcția cugetării filosofice, nu era o mișcare politică propriu zisă, ci un sistem filosofic anterior, privit în efectele pe care 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-lea, prețuindu-l mai mult — sau exclusiv — în efectele lui practice, printre care puneau materialismul, ateismul și toate excesele revoluției, îl respingeau cu indignare. Iar legea contrastului îi arunca în mod firesc dela o extremitate la alta, — dela materialism și ateism, ca urmări ale sensualismului, la spiritualism și teism.

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 întâi o sumă de cunoștințe și o disciplină sufletească, pe care le poate câștiga fără îndoială și singur, dar pe care i le dau mai ușor și mai

cu siguranță instituțiile organizate anume pentru acest scop, adică școalele, bibliotecile, laboratoarele, muzeele, etc. Aceste instituții însă nu pot fi create și întreținute decât numai cu mijloace materiale, de care nu toate popoarele dispun deopotrivă și totdeauna. Dacă bunăoară noi, Românii, am fi avut în trecut, pe lângă mai multă liniște, și puțința de a ne desvolta economiceste, am fi ajuns probabil mai de timpuriu la o cultură mai înaltă. Pe când alte popoare își întrebuințau bogățiile ca să întemeieze școale, 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 eforturile, pe care 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 care împotrivirea noastră desnădăjduită le-a apărat 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 decât e astăzi<sup>1)</sup>; și totuși a produs atunci, în câteva decenii numai, o întreagă pleiadă de filosofi, printre care străluceau în primul rând Kant, Hegel, Schopenhauer, și căroră 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 de mai multă vreme. Ceea ce însemnează că condițiile externe, de care 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 cazurile individuale, ce par a o nega uneori. Se zice că Descartes a conceput ideea fundamentală a sistemului său filosofic pe câmpul de războiu. Unde e influența vieții militare în Discursul

---

1) În 1910, când au fost scrise aceste rânduri. (Notă adăugată la ediția a doua).

asupra metodei, în Meditațiuni, în Principii ? În Anglia dela începutul veacului al XVII-lea, în care începuseră luptele pentru 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, filosofii 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. Nu e anevoie de înțeles că influența acestor condiții, oricât ar fi de puternică, nu poate face totuși dintr'un sistem filosofic un produs colectiv.

---

## V

În sfârșit, 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 care nu și-ar putea atinge scopul.

Defectul de căpetenie al celor mai multe opere de istoria filosofiei este că rezumă, pur și simplu, sistemele pe care le expun, înșirând unele după altele părerile diferiților filosofi asupra diferitelor probleme. Utilitatea unor asemenea rezumate e însă foarte discutabilă. Mai întâi, dacă e vorba numai să știe cineva *ce* a zis cutare filosof, o poate afla, cu mai multă siguranță și mai mult profit, citindu-i operele în original ; o istorie a filosofiei trebuie să-i arate în primul rând *de ce* a zis filosoful în chestie ceea ce a zis. Apoi, când un sistem filosofic e anevoie de înțeles în original, unde părțile lui sunt expuse pe larg și în toate amănuntele, nu poate fi de sigur mai ușor de înțeles într'un rezumat abstract de câteva

pagini. De aci, în genere, plângerile celor ce sunt obligați să citească asemenea rezumate, că nu le înțeleg destul de bine.

Istoria filosofiei nu trebuie dar să rezume, 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 amănunțele 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.

In 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 amănunțele unui sistem, chiar și cele ce n'au jucat niciun rol în evoluția cugetării filosofice. Ceea ce poate face însă o monografie, nu poate și nu trebuie să facă o istorie generală. Ea e ținută să evite amănunțele indiferente, care ar întrerupe fără niciun folos linia logică a expunerii, întunecându-i limpezimea. Aici, mai mult decât oriunde, se potrivește vechea zicătoare latină : non multa, sed multum. De unde nu urmează, că amănunțele trebuiesc lăsate cu totul la o parte. Căci atunci istoricul se lovește de un alt neajuns : expunerea sa rămâne vagă, sau, în orice caz, anevoie de priceput. Intre aceste două extremități, care trebuiesc deopotrivă evitate, calea mijlocie nu e totdeauna lesne de găsit. Prea multe sau prea puține amănunte, sunt neajunsurile de care 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, Schwegler, a cărui cartică <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 citesc, cunoștințe, pe care nu li le poate da ea însăși.

1) Geschichte der neuen Philosophie.

2) Geschichte der Philosophie in Umriss.

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 nicăieri 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. Caracteristică e, din acest punct de vedere, opera istoricului englez Lewes, care caută să dovedească cu orice preț adevărul pozitivismului, arătând slăbiciunea celorlalte sisteme, pe care însă le expune uneori așa, încât par și mai slabe decât sunt în realitate.<sup>1)</sup> La unii istorici ai filosofiei, această tendință polemică e clar mărturisită. Nourrisson, un autor foarte citit pe vremuri în Franța, își propunea fățiș să judece sistemele filosofice, luând ca criteriu credințele sale religioase.<sup>2)</sup> Alți cugetători, printre care filosoful german Dühring ocupă primul loc, cred că nici nu poate exista 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 același grad, puterea lor creatoare; și pentru ca existența acestei puteri să nu fie o simplă iluzie subiectivă, ea trebuie să se fi manifestat în chip neîndoios prin construirea unui sistem filosofic original. De unde rezultă, că istoria filosofiei n'ar putea fi scrisă, decât numai din punctul de vedere al si-

1) G. H. Lewes — The History of philosophy from Thales to the present day. London, 1871.

2) M. Nourisson — 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 accréditer, 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,

stemului propriu al autorului, care ar servi de „busolă“ în aprecierea sistemelor trecutului. <sup>1)</sup> 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>2)</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 susținea, că istoricul nu trebuie să aibă un sistem filosofic propriu, 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

---

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).

1) „Das Quellenstudium... hat seine eigenthümlichen Schwierigkeiten, die in vollem Maasse eigentlich nur derjenige überwindet, 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*. Hiernach wird es im höheren Sinne des Wortes 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.

2) Die Vergangenheit schliesst das Verständniss der Gegenwart erst volkommen 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.

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 oriunde, 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 nedrești, 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 pune problema dela care plecau“ — iar sistemele lor sunt pur și simplu „monstruoșități“.

Când se coboară însă la asemenea aprecieri, istoriile critice ale filosofiei devin fățiș 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 era durabil și ce era trecător, ce era fecund și ce era steril, în ideile diferiților filosofi. Iar cei ce critică concepțiile veacu-

rilor 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 își are prețul lui, de care nu trebuie să ne atingem decât cu respect și recunoștință. Căci trecutul, din punct de vedere cultural, e luptă 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 susțin pesimiștii fără leac. Ceea ce nu i se poate tăgădui, e că intențiile îi sunt de regulă mai bune decât faptele. Luată în general, omenirea e însuflețită de iubirea sinceră a adevărului, a binelui și a frumosului. Iar dacă această iubire nu-i hotărăște singură faptele, cauza e că, în pornirea lui către ideal, omul s'a lovit în primul rând de propria sa natură, de originea 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 pierit 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 neconținut, spre a se ridica mai sus, 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 înfățișează fără să vrem într'o lumină de epopee, tristă adesea, dureroasă uneori, 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 sun-



tem astăzi ceea ce suntem, o datorăm în cea mai mare parte trecutului. Progresele, cu care ne fălim atât de mult, sunt produsul eforturilor îndelungate și penibile ale tuturor predecesorilor noștri, care au greșit ca să nu mai greșim noi, care au suferit ca să ne apropie pe noi de fericire, care și-au istovit energiile sufletești ca să ne dea nouă măcar puțința să zărim aurora idealului, ce rămânea ascuns pentru ei în noaptea nepătrunsă a viitorului.

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

1

---

---

2

3

## O PRIVIRE RETROSPECTIVĂ

Ca să putem studia, cu mai multă ușurință și, în același timp, cu mai multă temeinicie, mișcarea filosofică a Renașterii, e necesar s'o situăm mai întâi, cât mai exact, pe linia evoluției generale a cugetării omenesti. Iar ca s'o putem face, trebuie, neapărat, să aruncăm o repede și scurtă privire asupra fazelor de căpetenie prin care a trecut această evoluție, dela străvechile și obscurele ei începuturi până la acel luminos dar frământat „quattrocento“ delà care urmează să pornim în cercetările noastre.

Am zis, în introducerea acestui volum, că nu ne-am putea explica succesiunea numeroaselor sisteme pe care ni le înfățișează istoria filosofiei, și mai ales deosebirile mai adânci ale marilor ei perioade, fără nevoia organică a minții omenesti, nu numai de a căuta, fără preget, adevărul, dar și de a lupta, cu tărie, împotriva temerii turburătoare, de care e cuprinsă din când în când, de a nu-l putea găsi. În această luptă îndârjită în contra scepticismului se rezumă, am adăugat, odiseea cugetării filosofice ; ea este, care dă istoriei filosofiei aspectul dramatic, ce nu poate scăpa unui ochiu mai pătrunzător ; iar formele ei, atât de numeroase și, uneori, atât de surprinzătoare, sunt o dovadă că, în căutarea adevărului, mintea omenească e mânată de aspirații, pe care niciun succes, oricât de strălucit, nu le poate mulțumi pe deplin, și nicio decepție, oricât de dureroasă, nu le poate înnăbuși cu totul.

Asemenea afirmări abstracte, însă, nu pot căpăta o valoare deplină, pentru înțelegerea celor ce le citesc, decât dacă nu sunt numai dovedite cu analize psihologice, ca

cele din introducerea la care ne referim, dar și ilustrate cu fapte istorice, destul de caracteristice spre a fi neîndoioase. Și din acest punct de vedere, așa dar, e bine să aruncăm o privire retrospectivă asupra desfășurării sistemelor filosofice ale antichității și ale evului mediu, până la acel entuziast dar turbure veac al XV-lea, cu care începe Renașterea. Vom putea urmări astfel apariția repetată a scepticismului și ocolurile pe care a fost silită să le facă, de atâtea ori, cugetarea filosofică a timpurilor respective, spre a-l evita.

Se înțelege însă dela sine că, obligată fiind să rămână sumară, o asemenea privire generală nu poate servi să introducă în istoria filosofiei vechi și medievale pe cei ce n'o cunosc încă; rolul ei este numai să dea mai multă claritate principiului de care voim să ne călăuzim, în încercarea noastră de a pune în evidență linia generală a evoluției cugetării filosofice. Ea nu trebuie luată dar decât drept ceea ce vrea să fie și nu trebuie să i se ceară dezvoltări pe care nu le poate da. În schimb, ea ne poate ajuta să ne explicăm mai bine modul cum a luat naștere cugetarea filosofică a Renașterii și direcția în care s'a îndreptat.

## I

Punctul de plecare firesc al evoluției cugetării filosofice l-au format concepțiile simbolice ale religiilor. Siliți de nevoi sufletești născându-se și explicându-se, așa cum puteau, lumea în mijlocul fenomenelor, atât de impresionante uneori, ale căreia li se desfășura viața, oamenii primitivi au crezut că ea fusese creată și era guvernată de niște ființe, asemenea cu ei înșiși, dar înzestrate cu puteri mult mai întinse decât ale lor, — cu puteri ce au fost considerate mai târziu ca depășind cu mult marginile naturii, ca fiind adică supranaturale. În acea primă fază a activității lor speculative, oamenii, — cei dela început și, într'o destul de mare măsură, și cei de mai târziu, — erau stăpâniți, aproape exclusiv, de imaginație. Produsele acelei prime faze, adică miturile și legendele religioase, erau explicări absolut închipuite ale lumii și ale fenomenelor ei, — explicări ce erau singure posibile atunci când

oamenii nu puteau decât să se mire și să se teamă de fenomenele naturii, ale căror cauze reale nu le putuseră încă descoperi, atunci când le lipsea adică, cu desăvârșire, orice material de cunoștințe pozitive.

Mintea omenească, însă, n'a stat pe loc. Intr'o dezvoltare înceată și grea, plină de ocoluri și de rătăcirii, ea s'a ridicat totuși, pe nesimțite, dela imagini la idei, și dela ideile particulare la cele generale; deasupra imaginației a apărut, printre funcțiunile ei de căpetenie, rațiunea, cu puterea ei reflexivă proprie. Odată apărută, apoi, rațiunea a început să judece produsele inițiale ale imaginației, și le-a găsit prea puțin consistente, prea lipsite de temelii mai solide. Concepțiile religioase au ajuns atunci să nu mai poată mulțumi rațele exemplare omenești, la care această evoluție intelectuală se îndeplinise. Cu creșterea puterii de înțelegere, crescuse, la puținii oameni de acest fel, și nevoia de a înțelege lucrurile mai limpede și mai temeinic, devenind mai exigentă și, ca atare, mai puțin lesne de satisfăcut. Adevărul concepțiilor religioase a fost pus dar la îndoială; mai mult încă, a fost pusă la îndoială și posibilitatea de a găsi în direcția lor, adică pe calea imaginației, o explicare temeinică a lumii. Așa s'a ivit pentru prima oară, ca atitudine teoretică, scepticismul.

O schimbare totală de direcție s'a produs atunci în activitatea intelectuală a reprezentanților celor mai înaintați ai omenirii. Ne mai crezând că puteau găsi adevărul în jocurile libere ale imaginației, ei au început să-l caute în produsele logice ale rațiunii. Așa au luat naștere concepțiile filosofice, alături de închipuirile religioase, care au rămas, totuși, pentru multă vreme încă, hrana sufletească a marilor mase. Cu apariția lor a început o nouă epocă în evoluția cugetării omenești, și prima perioadă a istoriei filosofiei.

Această transformare ideologică a luat mai întâi forme mai vizibile în lumea vechilor greci. La celelalte popoare civilizate ale antichității, reflexiunea filosofică, deși n'a lipsit cu totul, a rămas totuși sub stăpânirea credințelor religioase tradiționale, și n'a putut ajunge să aibă o existență deosebită, cu o dezvoltare independentă. Caracteristică, pentru emanciparea cugetării filosofice, era încercarea de a explica lumea prin cauze naturale, și această încercare au făcut-o pentru

prima oară Grecii. La Egipteni, la Indieni, la Chinezi, explicarea lumii rămânea esențial religioasă; reflexiunea filosofică nu făcea, la ei, decât să comenteze miturile și legendele tradiționale, trăgând, mai ales, consecințele lor morale. Ei au avut astfel mai mult o teologie și o morală teologică decât o filosofie propriu zisă.

Cauzele, care au înlesnit emanciparea cugetării filosofice la Greci și au împiedecat-o la celelalte popoare ale antichității, au fost multe și felurite. Cea mai însemnată a fost însă, după toate probabilitățile, faptul că, la Greci, imaginația religioasă nu s'a depărtat niciodată prea mult de realitatea cunoscută. Mitologia lor era mult mai realistă decât aceea a vechilor popoare orientale; simbolismul ei nu trecea decât arareori peste marginile naturii ce se putea vedea, pipăi — și înțelege. Zeii greci aveau forme omenești, trăiau ca și oamenii, se conduceau, în acțiunile lor, de motive naturale, asemenea cu ~~acelea ce hotărâse de regulă faptele omenești~~; și erau, ca atare, cu puțință de înțeles. Dimpotrivă, zeii popoarelor orientale erau plâsmuiri ale unei imaginații nemăsurate, apocaliptice; ei aveau, mai toți, forme fantastice, monstruoase chiar uneori, iar acțiunile lor rămâneau inexplicabile. Trecerea dela religia greacă la o explicare naturală a lumii, — filosofică mai întâi, științifică mai târziu, — se putea face astfel mai ușor și mai deplin, decât dela religiile orientale. Iar această trecere a fost favorizată la Greci de o sumă de împrejurări ce nu s'au mai găsit întrunite la celelalte popoare ale antichității. La Egipteni, la Indieni, la Chinezi, religii relativ unitare, cu dogme inviolabile, păstrate cu sfințenie și impuse cu tărie de caste sarcedotale puternice, împiedecau libera dezvoltare a cugetării individuale. La Greci, diviziunea politică și organizarea socială au făcut mai anevoioasă unitatea credințelor religioase. Noi privim astăzi politeismul grec prin prisma mitologiei clasice, pe care ne-au transmis-o poeții. Dar Olimpul poeților nu era expresia adevărată a unității cultului, ci expresia unei tradiții artistice stabilite încetul cu încetul.<sup>1)</sup> În realitate cultul varia după tradițiile locale, mai fiecare

1) Cât a variat această tradiție ne-o arată fragmentele ce ni s'au păstrat dela Hesiod, Pherekyde, Epimenide, Akusilaos — și versiunile cosmogoniei orfice.

cetate avându-și divinitățile proprii, pe care le cinstea în felul său. În primele timpuri mai ales, religia greacă era un amestec turbure de tradiții și rituri locale. O relativă unificare a acestor tradiții și rituri s'a produs numai încetul cu încetul și nu cu ajutorul speculațiilor teologice, ci cu ajutorul artei. Căci Grecii n'au avut o castă sacerdotală ereditară, care să stabilească un corp de dogme comune și să vegheze la păstrarea lor. Dreptul de a aduce jertfe și rugăciuni publice zeilor nu era rezervat exclusiv preoților. Erau chiar ceremonii religioase ce se îndeplineau de magistrați sau de anumiți funcționari civili, desemnați prin alegere sau tragere la sorți. Această libertate a cultului a făcut ca preoții să nu poată căpăta în Grecia autoritatea și influența pe care o aveau la popoarele orientale, și să nu-și poată exercita drepturile sacerdotale impunând maselor anumite credințe și un ritual riguros. Din acest punct de vedere influența artei a fost cu mult mai simțită, pe de o parte în stabilirea formelor exterioare ale cultului, în care factorul estetic (arhitectonic, sculptural, coreografic, etc.) era foarte însemnat, iar pe de alta în răspândirea mitologiei poetice.

Imprejurările politice au favorizat de asemenea dezvoltarea liberei cugetări. Pe când la popoarele orientale despotismul și împărțirea în caste imobilizau pe individ și-i mărgineau în mod fatal orizontul sufletesc, Grecii au ajuns de timpuriu la o organizare democratică destul de prielnică selecțiunii sociale și deci apariției și liberei dezvoltări a personalităților de elită. Iar luptele ce au precedat stabilirea acestei organizări au mărit în mod firesc vigoarea și îndrăzneala cugetării individuale față de autoritățile tradiționale, pe care nu le mai recunoștea. Și această independență față de autorități a trecut pe nesimțite din domeniul practic în cel speculativ. De unde, indiferența crescândă față de credințele religioase și, în cele din urmă, scepticismul, care au provocat, în clasele culte, apariția liberei reflexiuni filosofice.

## II

Mai întâi s'a ridicat de sigur împotriva credințelor religioase reflexiunea etică. Cunoștința pozitivă a naturii era încă prea puțin înaintată, ca să ridice împotriva lor, la început, reflexiunea științifică. De altfel, ordinea fizică a naturii părea mai constantă și mai sigură decât ordinea etică, ce ar fi trebuit să domnească în lume, după acele credințe. Gamenii au observat de timpuriu, că cei buni nu erau totdeauna răsplătiți, iar cei răi nu erau totdeauna pedepsiți, deși preceptele religioase le porunceau, în numele zeilor, să caute binele și să ocolească răul. Mai mult chiar, cei răi ajungeau adesea să se bucure de toate în viață, pe când cei buni trăiau adesea, tocmai fiindcă erau buni, în lipsă și necazuri. Această indiferență a zeilor față de valoarea etică a oamenilor a dus mai întâi la descurajare, apoi la revoltă și în sfârșit la în-doială.

În adevăr, la mai toți poeții ce vin după Homer se simte un început de pesimism. Credința naivă în valoarea vieții, bucuria naivă de a trăi, din poemele homerice, își pierd în scurtă vreme vioiciunea lor proaspătă și apar la poeții următori ca învăluite într'o ceață de neîncredere și de tristețe. Tirteu, bunăoară, cântă eroismul și laudă moartea pentru patrie, ca și Homer, dar nu uită să adauge, câteodată cel puțin, că de altfel viața n'are nicio valoare și că dar oamenii n'ar avea de ce să țină prea mult la ea. Alceu de asemenea cântă plăcerile vieții și îndeamnă pe toți să le guste, dar motivul acestui îndemn este, că viața e scurtă și plină de dureri, așa încât omul trebuie să se grăbească să profite de rarele clipe senine pe care i le îngăduie soarta vitregă. Mimnerm, iarăși, cântă iubirea, dar deplânge scurtimea timpului cât ea surăde muritorilor ; căci tinerețea, în care zeii nu ceartă pe oameni cu prea multă asprime, trece repede ca un vis și prea de vreme vine bătrânețea cea plină de necazuri ; și nu e muritor căruia Zeus să nu-i fi hărăzit tot felul de rele. :

Această nepăsare — ba chiar vrăjmășie — a zeilor față de oameni revoltă pe poeții gnomici. Theognis bunăoară, în



cunoscuta sa apostrofă, întreabă pe Zeus, cum îndrăznește să hărăzească aceeași soartă celor fără de lege și celor drepti — și încheie cu mâhnire că nu e nicio cale pe care oamenii ar putea ajunge să placă celor nemuritori, de vreme ce ei nu fac nicio deosebire între crimă și virtute.

Pentru mintea omenească însă, care îi crease, rațiunea de a fi a zeilor, din punctul de vedere etic, era să împace nevoia ei adâncă de dreptate. Convingerea dar, că această nevoie nu era nici de cum satisfăcută, prin felul cum zeii păreau a conduce lucrurile în lume, nu putea să nu ridice îndoieli cu privire la existența lor.

Alte îndoieli s'au ridicat, cu vremea, pe alte căi și din alte cauze. În concepția primitivă a naturii, zeii aveau, cum am văzut, menirea să explice producerea fenomenelor. Dar încetul cu încetul mintea omenească a simțit nevoia să-și explice și existența zeilor. Dacă fenomenele iau naștere prin puterea lor divină, — cum au luat naștere zeii înșiși? De aci, încercările teogonice pe care le întâlnim în literatura greacă primitivă și care au început de sigur, ca legende, cu mult înainte de Hesiod. Printr'o logică firească, cei ce au întreprins să explice nașterea zeilor au pus la originea lor Haosul, adică spațiul gol, după înțelesul cel mai probabil al acestui cuvânt grec. Atunci când nu exista încă nimic — nici pământul, cu toate cele ce se află pe el, nici cerul, cu soarele, luna și stelele — nu putea să existe pentru mintea cugetătorului primitiv decât spațiul gol dintre cer și pământ, — spațiu pe care imaginația lui îl întindea mai departe, cât putea mai departe, în amândouă direcțiile.

Oricât de mărginită era însă la început cunoștința naturii fizice, ea cuprindea totuși indicații destul de limpezi cu privire la ceea ce numim astăzi indestructibilitatea materiei. Oamenii primitivi au observat de timpuriu, că moartea și descompunerea corpurilor organice, distrugerea, arderea sau sfărâmarea corpurilor anorganice, nu implicau nici de cum dispariția materiei ce le alcătuiă; numai forma lor pierea; substanța lor rămânea în ființă și putea să ia forme nouă. De aci credința că niciun corp nu se poate preface în nimic și că, prin urmare, nici nu poate ieși din nimic. Cum ar fi putut dar să iasă materia ce alcătuiește pământul, cerul, soa-

rele, luna stelele, din haos, din spațiul gol primitiv, — adică, la urma urmei, din nimic, — dacă în acel spațiu nu se găsea, la început, nimic? Materia din univers trebuie, prin urmare, să fie veșnică; numai formele ei se schimbă. Caracteristic e, din acest punct de vedere, că cea dintâi problemă pe care și-o pune cugetarea filosofică greacă e tocmai aceea a materiei primordiale din care a ieșit tot ce există. Thales, Anaximandru, Anaximene, Heraclit, încearcă pe rând să-și explice lumea ca luând naștere din apă, din aer, din foc sau dintr'o materie nedeterminată, ce nu s'ar asemăna cu niciuna din formele ei cunoscute.

Această evoluție sufletească însă nu s'a desăvârșit decât numai la câteva personalități de elită. La marea majoritate a Grecilor, îndoielile ce se ridicau în fața credințelor religioase n'au mers până la capăt; ele s'au mărginit să se manifesteze mai mult prin stări de sentiment, să ia mai mult forme poetice, fără să ducă la o schimbare totală a felului de a înțelege lumea. O asemenea schimbare nu s'a produs decât la cei câțiva cugetători cu care începe filosofia greacă, în veacul al VI-lea înainte de Hristos. Scepticismul lor față de credințele religioase se poate ilustra în deajuns cu atitudinea aceloră dintre ei care nu s'au sfiit să-și arate pe față disprețul pentru mitologia tradițională. Xenofan, bunăoară, se ridica, plin de ironie, în contra zeilor din panteonul unitar, pe care, sistematizând vechile legende locale, îl dăruiseră grecilor Homer și Hesiod. Așa cum îi zugrăviseră acei poeți, zeii nu făceau decât să învețe pe oameni minciuna, furtul și adulterul. Căci, oameni fiind, ei nu și-i putuseră închipui decât după chipul și asemănarea oamenilor. Dovedă era faptul că Tracii își reprezentau pe zeii lor ca având pielea albă, ochii albaștri și părul roșu, pe când Etiopienii și-i reprezentau ca având pielea neagră, ochii și părul de asemenea, iar nasul cârn. De unde rezulta, pentru Xenofan, că dacă boii, caii și leii ar fi avut mâini și ar fi putut să zugrăvească tablouri sau să sculpeze statui, ca oamenii, ar fi dat desigur zeilor, pe care i-ar fi conceput ei, chipuri de boi, de cai și de lei. Având aceeași credință cu privire la originea antropomorfică a divinităților tradiționale, Heraclit ar fi voit să gonească cu biciul, din cetățile grecești, pe poeții care întrețineau închi-

puirile mitologice, atât de primejdioase, din punct de vedere moral. Iar despre cultul religios, din templele consacrate zeilor, n'avea decât cuvinte de batjocură. Credincioșii naivi, ce se rugau în acele temple, nu făceau decât să stea de vorbă cu zidurile. Sacrificiile expiatorii, cărora le cădeau pradă animalele nevinovate, nu făceau decât să pună o pată de sânge în locul alteia, ca și cum cel ce se tăvălise în noroiu, s'ar fi putut curăța tot cu noroiu. Ritualul dionisiac, atât de răspândit, îi părea odios, ceremoniile misterelor orfice îi păreau, în exaltarea lor ideală, ridicule, etc.

### III

Această evoluție sufletească nu s'a îndeplinit în același timp la toți Grecii, ci mai întâi la cei din colonii. Pe țărmurile Asiei mici mai ales și pe insulele învecinate, coloniile ioniene, cu orașele lor bogate, cu relațiile lor comerciale și politice întinse, au ajuns mai de timpuriu la gradul de dezvoltare sufletească, dela care începe cugetarea filosofică. Călătoriile pe care oamenii bogați din Milet, din Efes, din Focea, din Samos, le făceau în toate direcțiile — mai ales în spre orient și în Egipt, atât în scopuri comerciale și politice, cât și din dorința de a se instrui, — lărgeau neconținut orizontul lor intelectual, punându-i în contact cu idei, credințe și moravuri diferite de ale lor, dar care se dedeau cu aceeași tărie ca fiind expresia adevărului, a binelui și a frumosului. Trei civilizații diferite, cea chaldeană, cea feniciană și cea egipteană, pe atunci în toată splendoarea lor, înconjurau aceste colonii și atrăgeau privirile lor întreprinzătoare. Influența acestor civilizații asupra spiritului grec ne izbește mai la fiecare pas, în istoria acelor timpuri. Rudimentele astronomiei/chaldeene și ale geometriei egiptene, alfabetul fenician, scrierea pe papirus — care era în floare pe valea Nilului înainte de a se ivi în coloniile grecești — sunt dovezi neîndoiești ale acestei influențe. Marile deosebiri însă dintre aceste trei civilizații — și contrastele ce se iveau pe alocurea înlăuntrul fiecăreia din ele — nu puteau scăpa ochiului pătrunzător al călătorilor greci și nu puteau să nu le dea sentimentul relativității tra-

dițiilor pe care se întemeia viața sufletească a timpului, — mai ales în ceea ce privea credințele religioase.

Acest sentiment, care a apărut mai întâi izolat și ca o urmare a contactului cu străinii, s'a întins și s'a întărit apoi, prin contactul Grecilor din colonii între ei și cu cei din patriamă. La Delfi, unde veneau să consulte oracolul, sau la jocurile olimpice unde îi atrăgea strălucirea din ce în ce mai mare a acestor sărbători naționale, cetățenii din părțile cele mai depărtate ale lumii grecești se întâlneau, își împărtășeau observările, examinau împreună deosebirile dintre ceea ce știau și ceea ce văzuseră, desvoltându-și astfel reciproc spiritul critic și mărindu-și reciproc îndoielile. Aceste îndoieli răspândeau în mod firesc în clasele culte o atmosferă de scepticism, trezind într'nsele nevoia sufletească de a se ridica deasupra tradițiilor, atât de schimbătoare, și de a găsi adevărul unic și etern, care trebuia să fie și să rămână același pentru toți oamenii, de pretutindeni și totdeauna.

E caracteristic din acest punct de vedere faptul că primii filosofi, în orice caz inițiatorii cugetării filosofice în diferitele puncte ale lumii grecești, au făcut de regulă parte din clasele superioare, fie prin averea, fie prin originea lor, — și au avut prin urmare putința să călătorească ei înșiși, sau să asculte pe cei ce veneau din țări străine, și răgazul să reflecteze asupra celor văzute și auzite. Thales din Milet, bunăoară, aparținea unei familii de negustori bogați, și mijloacele de care dispunea îi îngăduiseră să călătorească mult, prin Lidia, prin Asiria, prin orașele feniciene, prin Egipt, — poate și mai departe. Pitagora din Samos era fiul unui giuvaerghiu avut și călătorise și mai mult încă, — dacă legendele pe care le povesteau cei vechi asupra vieții sale erau adevărate. Heraclit din Efes se trăgea dintr'un vechiu neam aristocratic și avea drepturi ereditare la cele mai multe demnități politice și sacerdotale; despre el nu știm pozitiv dacă și cât călătorise; dar în cetatea sa, ca pe toată coasta Asiei mici, promiscuitatea oamenilor veniți din țări străine era destul de mare, ca să-i îngăduie să-și dea seamă de felurimea credințelor și obiceiurilor. Asemenea constatări nu sunt nici de cum indiferente. Căci pe acele vremuri, când nu existau comunicații sufletești între popoare pe calea de astăzi a tiparului.

numai călătoriile și contactul direct cu străinii puteau da celor ce voiau să se instruiască un material îndestulător de cunoștințe.

#### IV

Filosofia greacă e un produs al tinereții cugetării omenești. Deși începe cu matura hotărîre de a se opune antropomorfismului religios și de a explica lumea prin *cauze* și *principii*, — cum zice filosofii ionieni, — ea păstrează încă tinereasca haină a poeziei, exprimându-se uneori în versuri și mai adesea în alegorii. Și avântul ei e tineresc. Cu o pornire neînfrînată, cugetarea greacă se desfășură într'o extraordinară înflorire de sisteme; numai în primele două veacuri ale acestei perioade, dela începutul veacului al VI-lea până la sfârșitul celui de-al V-lea, apar peste cincisprezece sisteme, care se silesc toate să explice universul cu ajutorul rațiunii, în chipurile cele mai felurite.

Însă în mijlocul acestei înfloriri — și tocmai din cauza ei — apare din nou scepticismul. Mulțimea sistemelor, care aduceau deslegări diferite problemei unice a lumii, a trezit din nou îndoiala. Căci, oricât de puțin rafinată era mintea omenească la început, instinctul său unitar o făcea totuși să înțeleagă, fără greutate, că adevărul trebuie să fie unic și invariabil. Una trebuie să fie cauza și unul scopul universului; și deci unul trebuie să fie și adevărul asupra lor. Cum se face dar că filosofii susțin, în sistemele lor, păreri diferite, care se pretind toate deopotrivă de adevărate? Nu cumva rațiunea omenească nu e în stare să găsească adevărul?

Acest instinct unitar al minții omenești, instinct, pe care diversitatea părerilor îl revoltă, a format totdeauna punctul de plecare al scepticismului, sub toate formele lui. Filosofia greacă începuse cu hotărîrea să caute o explicație naturală și universală a lumii, în locul explicărilor supranaturale și parțiale ale politeismului tradițional. Aceste explicări considerau fiecare categorie de fenomene ca produsă de o putere divină deosebită; filosofia consideră toate fenomenele ca produse de unul și același principiu natural. Iar acest principiu îl

caută primii filosofi în datele imediate ale simțurilor. Pentru unii, substanța universală, din care izvorăște totul, e apa, pentru alții aerul, pentru alții focul. Dar această primă încercare cuprindea, pentru cugetarea primitivă, care era prea strâns legată de aparențele sensibile, o mare greutate. Cum poate da naștere una și aceeași substanță multimei nenumărate a fenomenelor, așa de diferite unele de altele? Această contradicție dintre unitatea substanței și pluralitatea fenomenelor provoacă apariția altor sisteme nouă, care încearcă s'o înlăture, dar care cuprind și ele elemente contradictorii. Aceste contradicții le exploatează mai ales filosofii școalei din Elea, iar sofistii trag consecințele, tăgăduind minții omenești putința să găsească adevărul, să găsească adică principii, care să poată fi universal admise. Adevărat este, pentru sofisti, ceea ce i se *pare* fiecăruia adevărat. Omul este măsura tuturor lucrurilor. Adevăr general și comun nu există așa dar: nu există decât *părerii* individuale și diferite.

Acest scepticism se ivește încă de pe la sfârșitul veacului al V-lea, — dar nu poate dura. Obiecțiile sofistilor și concluziile lor sceptice nu pot sdruncina încrederea în ea însăși a cugetării filosofice grecești. Avântul ei era prea puternic și o împingea în mod fatal mai departe, către alte culmi și alte orizonturi.

Cel dintâiu pas în această direcție îl formează lupta întreprinsă de Socrate împotriva sofistilor. Dacă noi suntem măsura tuturor lucrurilor, zice acest filosof, atunci să ne cunoaștem pe noi înșine, să ne dăm seamă de condițiile pe care trebuie să le îndeplinească cugetarea noastră spre a fi valabilă în mod universal, spre a se impune adică tuturor deopotrivă și a realiza astfel unitatea de părerii ce trebuie să domnească în lume. Cu această idee, că filosofia trebuie să caute în mintea omenească — nu în natură, cum credeau filosofii anteriori — principiul suprem al adevărului, ca și al binelui și al frumosului, începe în Grecia o nouă înflorire filosofică. Acum apar cercetările logice, etice și estetice, necunoscute primilor filosofi, pentru care nu exista decât problema cosmologică, — confundată, de regulă, cu cea ontologică. Acum apar cele două mari sisteme — al lui Platon și al lui Aristotel, — în care culminează cugetarea antică. Această epocă e fără

îndoială cea mai frumoasă, cea mai plină de viață și de strălucire, din toată istoria filosofiei vechi.

Dar această eflorescență nu ține mult. Scepticismul iese din nou la iveală, cu mult mai repede decât s'ar fi crezut. Stabilirea legilor generale ale cugetării, care își găsisse pentru lumea veche expresia definitivă în logica lui Aristotel, nu putuse duce la găsirea adevărului unic, în fața căruia să se închine toți, fără nicio discuție. Către sfârșitul veacului al IV-lea diversitatea părerilor era mai mare ca oricând. Cinicii, cirenaicii, academicii, peripateticii, ca să nu pomenim decât direcțiile de căpetenie, își disputau cu pasiune domnia spiritelor și umpleau Atena, metropola lumii intelectuale de pe atunci, cu sgomotul discuțiilor lor fără sfârșit. De unde, nesiguranța și îndoiala. Se zice că Pyrrhon, care se apucase în tinerețe, plin de iluzii și arzând de dorința de a se lumina, să studieze filosofia, a fost în cele din urmă cuprins de o adâncă tristețe; trecând în revistă pe toți cugetătorii timpului său, ajunsese la convingerea, că părerile lor diferite și opuse se puteau susține deopotrivă, dar că niciuna nu era mai adevărată decât cealaltă. Așa încât, atitudinea sufletească a înțeleptului în fața lor trebuia să fie: îndoiala. Iar școlarul său Timon, spre a ilustra această concepție, a compus un poem satiric, în care scotea în relief și batjocorea contradicțiile tuturor filosofilor, dela început și până în timpul său. După el, singurul cugetător care a priceput rostul lucrurilor era Pyrrhon; el singur găsisse cuvântul — nu al adevărului, care nu exista — ci al înțelepciunii, care era: îndoiala în viața teoretică și indiferența în cea practică.

De acum înainte scepticismul nu mai părăsește arena vieții sufletești a lumii vechi. Deși pare a slăbi uneori, în realitate el se întărește și se întinde. În veacul al III-lea pătrunde chiar și în vechea Academie a lui Platon, a cărei direcție dominantă rămâne până pe la sfârșitul veacului al II-lea. Iar concesiile pe care le face din când în când vieții practice, admitând existența gradelor de probabilitate, ce pot ținea în viața de toate zilele locul certitudinii teoretice imposibile, nu-l împiedecă să-și întărească neconținut temeliile. De altfel, întreaga evoluție a cugetării grece, dela Socrate înainte, părea a tinde la un asemenea rezultat. Până la el pro-

blema raportului dintre mintea omenească și realitatea obiectivă nu se pusese încă. Vechii filosofi căutau să explice natura, fără să se întrebe nici de cum în ce chip și în ce margini o puteau cunoaște. Cu Socrată, punctul de plecare al explicațiilor filosofiei încetează de-a mai fi realitatea obiectivă; căci natura nu poate și n'are nevoie să fie explicată decât numai întru cât se resfrânge în mintea ființelor cugetătoare; în ele însele trebuie dar căutat principiul adevărului. Acest punct de vedere culminează în idealismul lui Platon. Însă afirmarea independenței cugetării în fața naturii ridică o altă problemă. Dacă mintea omenească e deosebită de realitatea obiectivă, atunci cum poate ajunge să se identifice cu ea în actul cunoașterii?

Prin mijlocirea simțurilor, răspund deopotrivă cele două mari școli ce urmează după Aristotel: școala lui Epicur și cea stoică. Simțurile formează trăsura de unire între mintea noastră și lumea exterioară. În fața acestui răspuns, era firesc să se pună mai departe întrebarea, dacă simțurile ne arată în adevăr lumea așa cum este în realitate. Această întrebare și-o pun ultimii sceptici greci, și îngrămădesc argumente peste argumente ca să arate că simțurile sunt înșelătoare. Forma clasică o iau aceste argumente în „tropii“ lui Aenesidem. Datele simțurilor variază, nu numai la diferitele categorii de viețuitoare, după organizarea lor, nu numai la diferiții oameni, după obiceiurile lor, dar chiar și la același om, în diferitele momente ale timpului, după starea organelor sale și după starea obiectelor percepute. Așa încât, variând neconținut, datele simțurilor nu permit perceperea obiectelor așa cum sunt în realitate — și, în fața mulțimii contradictorii a impresiilor sale sensibile, omul n'are niciun mijloc să deosebească adevărul de eroare.

Urmașii lui Aenesidem mai aduc și alte motive de îndoială. Agrippa contestă legitimitatea formelor obișnuite de argumentare și în deosebi a silogismului aristotelic; nu numai datele simțurilor sunt nesigure, ci și concluziile ce se trag dintr'însele prin raționamente. Sextus Empiricus reia și dezvoltă obiecțiile lui Aenesidem în contra principiului cauzalității — și trece în revistă, dându-le forma definitivă, toate celelalte argumente sceptice. Operele sale alcătuesc ultimul mo-



nument al scepticismului antic — și totdeodată ultimul monument al filosofiei grecești. Ceea ce mai urmează, până la sfârșitul lumii vechi, nu e decât un șir de încercări penibile de a găsi o cale nouă. Aceste încercări, ce ies, în parte, la iveală încă înainte de ultimele licăriri ale scepticismului, se deosebesc cu totul, atât prin tendința lor dominantă, cât și prin influențele străine ce le determină, de filosofia greacă și se apropie de filosofia medievală, pe care o pregătesc pe nesimțite. Cugetarea greacă începuse cu hotărîrea de a se opune închipuirilor religioase și de a căuta explicarea lumii în activitatea rațiunii. Această atitudine independentă ne și explică persecuțiile ce filosofii greci au avut uneori să îndure din partea autorităților religioase și mai ales din partea fanatismului popular. Socrate, condamnat să bea otrăvă, Protagora, Anaxagora, Aristotel însăși, acuzați de impietate și siliți să fugă spre a scăpa de condamnare, ilustrează îndeajuns antagonismul ce exista de la început și din principiu între filosofia și religia greacă. Incetul cu încetul însă, sub loviturile repetate ale scepticismului, cugetarea greacă își pierde încrederea în sine și pierde speranța în posibilitatea găsirii adevărului cu ajutorul rațiunii. O schimbare totală de direcție se desemnează atunci în evoluția intelectuală a lumii vechi. Siliți să caute un răspuns la întrebările, de care mintea lor nu putea scăpa, și convinși că rațiunea singură nu era în stare să li-l dea, cugetătorii ce ilustrează apusul civilizației antice au simțit nevoia să caute rațiunii un sprijin în afară de ea, și au crezut că-l puteau găsi în revelația divină. Filosofia, care se depărtase la început cu hotărîre de religie, se întoarce în cele din urmă la ea și i se subordonează. Astfel apare filosofia alexandrină — și, mai târziu, urmând aceeași direcție, filosofia creștină a evului mediu.<sup>1)</sup>

---

1) Filosofia alexandrină, cu diferitele ei forme, e considerată de regulă ca alcătuintă a treia perioadă — așa numită *teosofică* — a filosofiei grecești. Prin caracterele ei fundamentale însă filosofia alexandrină se deosebește mult mai mult de filosofia greacă decât de filosofia creștină, așa încât poate fi mai cu drept privită ca o *pregătire* a acesteia din urmă.

## V

Această întoarcere a filosofiei la religie a avut o sumă de cauze, unele interne, izvorînd din însăși evoluția cugetării antice, altele externe, de natură socială. Dela Socrate înainte, filosofia veche căutase să întemeieze viața morală pe activitatea teoretică a inteligenței ; răul era considerat ca izvorînd din ignoranță, virtutea ca neputînd avea altă temelie decît știința. Aceste idei rămân precumpănitoare în întreaga desfășurare ulterioară a cugetării grecești, împreună cu tendința de a subordona activitatea teoretică preocupărilor etice, care erau considerate ca fiind scopul ultim al vieții. Această tendință culminează în cele două mari școli, cea epicureică și cea stoică, ce caută deopotrivă să scoată legi pentru viața ~~practică din concepțiile lor teoretice asupra naturii în genere.~~ Ele se lovesc însă în cele din urmă de împotrivirea scepticismului ; un criteriu al adevărului neexistînd, nu poate fi vorba de un corp de principii indiscutabile, pe care să se întemeieze cu siguranță viața morală. De unde, nevoia sufletească de a găsi un îndreptar nou de viață, în afară de activitatea rațiunii.

Această nevoie apare de altfel, către sfârșitul lumii vechi, în toate clasele sociale, deși pentru motive diferite. Pe lângă scepticismul claselor culte, o sumă de alte cauze împingeau cu putere spiritele în aceeași direcție. Sensualitatea pătimasă și cinica destrăbălare, ce prinsese rădăcini atît de adânci și se întinsese atît de mult în lumea greco-romană, trebuiau să ducă în cele din urmă la desgust — și să trezească astfel nostalgia unei vieți mai curate, mai bune, mai nobile. Dar această nostalgie se lovea neconținut de vechile deprinderi, în contra cărora voința, nesuținută de niciun principiu ideal, nu putea lupta cu destulă tărie. De unde, nevoia sufletească a unui sprijin din afară, a unui sprijin destul de puternic ca să învingă tirania simțurilor, — a unui ajutor din sferele supranaturale.

Pe de altă parte, sărăcia cumplită a claselor de jos, izvorînd din centralizarea crescîndă, nu numai politică ci și econo-

mică, din timpurile imperiului roman, și desamăgirile neconținute pe care aceste clase le îndurau, în așteptarea veșnic înșelată a unor reforme ce nu mai veneau, dedeau un puternic ~~îmbold~~ pornirii firești a oamenilor simpli de a implora dela stăpânii cerului îndurarea și dreptatea, pe care n'o mai puteau aștepta dela stăpânii pământului. În sfârșit, năvălirile barbarilor, ce răspândeau jalea și groaza în provincii întregi, întăreau și mai mult această pornire. Neputința lumii vechi de a se opune, cu civilizația ei rafinată, hoardelor sălbatice, pe care le revărsau asupra-i nordul neguros și îndepărtatul orient, o făcea să-și simtă adânc decrepitudinea, și trezea astfel în toate clasele sociale așteptarea — vagă ca cuprins intelectual, dar intensă ca stare de sentiment — a unui ajutor supranatural.

Cât de irezistibilă era această pornire către supranatural, ne-o dovedesc contradicțiile chiar, pe care ea le producea în conduita oamenilor timpului. Așa e bunăoară faptul, așa de ciudat în aparență, că oameni instruiți, care tăgăduiau în teorie existența zeilor, se opreau totuși dinaintea fiecărui templu spre a se ruga și a aduce jertfe.<sup>1)</sup> De aci, extraordinara receptivitate a acelor timpuri pentru tot ce era cult religios, de orice fel ar fi fost și de oriunde ar fi venit. Roma imperială — quò cuncta undique atrocita aut pudenda confluunt celebranturque, cum zicea Tacit<sup>2)</sup> — ajunsese, ca și rivala sa din Egipt, Alexandria, locul de întâlnire al tuturor religiilor răsăritului și apusului, printre care creștinismul își croia încet și greu, dar nu mai puțin sigur, drumul său victorios. Toate aceste religii, nu numai că găseau în masele însetate de supranatural destui partizani convinși, dar impuneau, chiar și celor ce nu le profesau, un respect plin de superstiție. De altfel, acest respect pentru culturile străine, a căror invazie începuse de timpuriu, era vechiu la Romani. Când senatul decretase, în anul 50 înainte de Hristos, desființarea templului zeiței Isis, ce fusese clădit în incinta chiar a cetății, teama lucrătorilor chemați să-l dărâme era așa de mare, încât niciunul n'a voit să dea prima lovitură de târnăcop.

Această dispoziție sufletească generală trebuia să influen-

1) Mommsen, Roemische Geschichte, III, cap. XII.

2) Annales, 15, 44.

teze și orientarea cugetării filosofice. Împotrivindu-se cu tărie scepticismului, ea deschidea minții omenеști o altă cale, îndemnând-o să caute adevărul în revelația divină, ascunsă în dogmele religioase. Căci divinitatea, care a creat pe om, nu putea să-l lase să rătăcească veșnic în întunec, ci i-a arătat și drumul luminii, desvăluindu-i tainele lumii în cărțile sfinte, al căror cuprins l-a împărtășit ea însăși alesilor săi. În forma lor tradițională, alegorică, aceste cărți se adresa maselor populare și constituiau temeliea cultului; dedesubtul acestei forme însă, se ascundea un înțeles mai adânc, a cărui descoperire trebuia să devină scopul filosofiei. Întocmai după cum curcubeul nu era decât resfrângerea luminii soarelui pe fondul întunecat al norilor, tot așa dogmele tradiționale nu erau decât reflexul rațiunii divine pe fondul turbure al inteligenței maselor. Și precum datoria omului de știință era să înțeleagă cum lua naștere curcubeul, care, sub forma lui vizibilă, nu era decât o aparență optică, tot așa era datoria filosofului să priceapă ce voiau să zică în realitate dogmele, sub forma lor simbolică.

Primii pași pe această cale nouă îi face Philon alexandrinul, care scoate din interpretarea bibliei mosaice un întreg sistem filosofic. Din desfășurarea acestui sistem iese însă o a doua formă a revelației divine, care e punctul de plecare al misticismului. Alături de forma obiectivă sau istorică, cuprinsă în cărțile sfinte, revelația divină mai poate lua, după Philon, și o formă subiectivă sau individuală. Înțeleptul care, prin energia cugetării și prin sfințenia vieții sale, ajunge să se ridice cu mintea deasupra lumii materiale și s'o uite cu desăvârșire, poate să intre în comunicație directă cu divinitatea și să contemple, în momentele de extaz, substanța creatoare a universului, în toată splendoarea ei. Pe când însă forma istorică a revelației divine lega cugetarea filosofică de o anumită confesiune religioasă, forma ei individuală îi lăsa cea mai deplină libertate. Ea a fost, din această cauză, îmbrățișată de mai toți alexandrinii următori — și mai ales de adepții neoplatonismului. Cel mai însemnat dintre ei, Plotin, considera iluminarea directă a individului de către rațiunea divină, în extaz, ca fiind ținta ultimă și treapta supremă a cugetării filosofice, — la care însă nu se putea ajunge decât

foarte anevoie și numai cu prețul lepădării de sine și de toată partea materială a vieții. Se zice, că Plotin mergea atât de departe pe această cale, încât îi era rușine că avea un corp material, și n'a voit niciodată să spună cine i-au fost părinții.

Urmașii săi, Porphyry, Iamblich — și mai ales Edesius, Chrysant și Maxim thaumaturgul — au căutat, cu principiul revelației individuale, să învioreze vechiul politeism grec, căruia îi lipsea sprijinul revelației istorice. Această încercare a fost fatală pentru neoplatonism, care s'a lovit în această direcție de rezistența creștinismului victorios. O izbândă trecătoare n'a făcut decât să-i grăbească pierderea. Împăratul Iulian, voind să păstreze cu orice preț civilizația veche, ce nu mai putea trăi, a decretat, la suirea sa pe tron, restabilirea politeismului, ce fusese desființat de marele său precursor Constantin. După moartea sa însă creștinismul a triumfat din nou și colaboratorii ideali ai „apostatului“ au trebuit să sufere urmările. În anul 391, Serapeul, ultimul azil al învățaților din Alexandria, a fost închis printr'un edict al lui Theodosiu ; iar școala din Atena, în care neo-platonismul a mai vegetat câțva timp, cu Plutarch, Proclus și succesorii lor, a fost închisă și ea la 529 de către Justinian.

## VI

Cu toată această atitudine ostilă ultimelor licăriri ale culturii antice, creștinismul a simțit totuși de timpuriu nevoia să caute sprijinul filosofiei. Primele cuceriri le făcuse noua credință printre clasele de jos, printre cei săraci, umili și inculți. Spre a putea atrage și clasele superioare, creștinismul a fost silit să-și însușească mijloacele intelectuale ale culturii vechi și să vorbească limba filosofilor. De aci, încercările Apologiștilor, care încep, încă din veacul al II-lea, să înfățișeze noua credință ca fiind singura filosofie adevărată. Sistemele filosofice vechi sunt admirabile, dar false ; ele sunt încercări ambițioase și zadarnice ale minții omenești de a găsi prin ea însăși explicarea lumii. Noua credință însă a fost revelată omenirii de către Dumnezeu însuși. Rațiunea divină — zicea Athenagora, într'o Apologie adresată împă-

ratului Marcu-Aureliu, — inspirând pe profeți și pe apostoli, le-a dat glasul adevărului, întocmai după cum vântul, trecând prin deschizăturile unui flaut, scoate dintr'însul sunete muzicale.

Cateheții din Alexandria, Clement, Origen și succesorii lor, fac și mai multe concesii culturii greco-romane, propunându-și să arate că filosofia veche nu exclude nici de cum creștinismul, ci îl confirmă. Filosofia a fost pentru greci și romani, ceea ce a fost vechiul testament pentru evrei: o pregătire a învățăturilor lui Hristos. Filosofii au fost profeții păgânismului, inspirați, ca și profeții poporului lui Israel. Sistemele lor sunt revelații succesive, din ce în ce mai puțin obscure, ale adevărului, care însă n'ajunge să strălucească, deplin luminos, decât înlăuntrul creștinismului. Și ca probă, Clement adună, în *Stromatele* sale, citații și fragmente din mai toți filosofii vechi, care confirmă dogmele creștine.

Accest contact cu filosofia ascundea însă în sine o mare primejdie. Libera cugetare a filosofilor împingea pe nesimțite la interpretări mai largi ale dogmelor, la abateri dela litera cărților sfinte. Origen însuși, urmașul lui Clement, a trebuit să fie condamnat pentru heterodoxie. Din această cauză părinții bisericii se silesc să determine precis marginile interpretării ortodoxe a dogmelor și creează astfel teologia creștină. Iar această teologie, odată stabilită, determină și rolul filosofiei. Cărțile sfinte sunt indiscutabile; ele au fost revelate omenirii de către Dumnezeu însuși; adevărul lor nu mai poate fi pus la îndoială. Filosofia n'are să mai caute dar adevărul, care e găsit; datoria ei este numai să facă adevărul cuprins în cărțile sfinte accesibil rațiunii omenești. Căci, ca expresie a rațiunii divine, dogmele religioase, în forma lor tradițională, stau deasupra rațiunii omenești, din care cauză și este mai bine ca oamenii să creadă numai într'însele, fără să caute să le înțeleagă. Celor ce nu se pot însă mărgini numai să creadă, celor ce simt nevoia să și priceapă, filosofia trebuie să le ajute să pătrundă sensul adânc al adevărului revelat. Filosofia devine astfel un simplu interpret al religiei, sau, cum se zicea pe acele vremuri, o *ancilla theologiae*.

Această concepție rămâne precumpănitoare în tot cursul

evului mediu. Cugetarea filosofică depășește, e drept, destul de adesea, marginile rolului ce-i fusese impus de biserică, dar numai spre a se ocupa de probleme secundare, de chestiuni mărunte, ce nu interesau decât pe erudiții școalelor. Iar discuția acestor materii lua de regulă o întindere și forme, ce au rămas celebre prin pedantismul lor. Era probabil nevoia sufletească a cugetătorilor timpului, de a-și exercita cel puțin pe acest teren libertatea intelectuală, care ducea la asemenea excese. Căci problemele cele mari, problemele fundamentale ale lumii și ale vieții, au rămas în tot timpul evului mediu în mâinile bisericii; soluția lor era dată de dogmele revelate, și de acele dogme nimeni nu se putea atinge.

## VII

Lunga durată și stăpânirea exclusivă a acestei concepții au avut o sumă de cauze, sociale, politice și culturale. Când imperiul roman de apus a căzut sub loviturile barbarilor, singura din toate instituțiile sale care a putut trăi fără să se transforme radical, a fost — cea mai nouă dintr'însele și cea mai străină de firea lui, a fost adică biserica creștină. Ea a rămas în picioare, tocmai fiindcă nu era legată de tradițiile civilizației vechi, fiindcă era mai mult o instituție a viitorului decât a trecutului. Ea aducea cu sine principii nouă, cărora atmosfera politică și socială a imperiului roman nu le îngăduise să se desvolte îndeajuns și a căror binefăcătoare influență s'a simțit tocmai în vremile turburate ce au urmat după căderea lui. Egalitatea tuturor indivizilor și a tuturor popoarelor dinaintea lui Dumnezeu, nimienicia izbânzilor pământești în fața vieții viitoare, în care curățenia cugetului și fapta bună sunt singure prețuite — iacă concepțiile nouă, cu ajutorul cărora biserica creștină a izbutit să micșoreze trufia barbarilor învingători și să îmblânzească pornirile lor sângeroase. Căci ea le vorbea în numele unei puteri, pe care brațul lor neînvins n'o putea atinge și în fața misterului căreia mintea lor superstițioasă de oameni primitivi se pleca înfiorată. Ce ar fi fost oare istoria acelor timpuri înfricoșate, fără această influență potolitoare a creștinismului, care singur a

putut arunca o rază mai blândă în haosul întunecat al războaielor, jafurilor și pustiirilor? Biserica a format astfel punctul luminos, în jurul căruia s'au adunat, încet și greu, elementele unor nouă organizări politice și sociale.

Și mai însemnat a fost rolul cultural al noii religii. Nedesvoltată sufletește, barbarii nu pricepeau nimic din formele civilizației vechi și în impulsivitatea lor brutală le-ar fi distrus de sigur pe toate, dacă biserica n'ar fi întins brațul ei respectat, spre a scăpa o parte dintr'însele. Firește însă, că ea n'a păstrat din produsele sufletești ale păgânismului decât numai ceea ce nu se împotriva învățăturilor ei, sau, mai ales, ceea ce îi putea servi. Restul a fost lăsat să piară, — cu nepăsare, dacă nu chiar cu intenție. De aci, o îngustare fatală a orizontului intelectual, chiar și pentru oameii cei mai culți ai noilor timpuri, — îngustare, în care trebuie să căutăm una din cauzele de căpetenie ale exclusivismului și inferiorității culturii medievale. O altă cauză a fost incapacitatea firească a inteligenței nedesvoltate a barbarilor, de a se ridica dintr'odată la înălțimea civilizației vechi. Monumentele ei artistice, științifice și filosofice, nu le-ar fi putut servi, chiar dacă s'ar fi păstrat. Educația lor intelectuală nu putea începe decât dela început și nu putea fi întreprinsă decât de o putere culturală, care să li se impună, sufletește, cu o tărie de neînvins, pentru ca să poată înfrânge pornirile lor brutale și instinctele lor animalice. Această putere culturală a fost creștinismul. El singur a fost în stare să abată mințile obtuse ale acelor ființe primitive dela urmărirea exclusivă a plăcerilor grosolane ale vieții, să le îndrepteze către problemele cele mari ale existenței și să le împingă astfel pe nesimțite pe drumul dezvoltării intelectuale.

Acest drum a fost lung și penibil. Aproape o mie de ani s'a învățit cugetarea născândă a noilor popoare europene în cercul de fier al dogmelor bisericesti. Din cultura veche nu se păstrase decât ceea ce se potrivea cu aceste dogme și nu putea prin urmare deschide alte orizonturi; descoperiri științifice nouă nu se făceau; iar monumentele cugetării antice, câte mai scăpaseră de pieire, în afară de cele păstrate de Biserică, rămăneau necunoscute, îngropate în ascunzătorile



în care le aruncaseră împrejurările istorice, sau tănuite cu grijă în câteva cercuri închise din unele centre orientale.

În tot acest timp nu putea fi dar vorba de o schimbare fundamentală de direcție în evoluția cugetării filosofice, fiindcă nu putea fi vorba de scepticism. Domnia creștinismului asupra lumii europene rămânea absolută, neatinsă de nicio umbră de îndoială.

Dar, cu vremea, motivele de îndoială au apărut totuși, izvorînd pe de o parte din însăși evoluția cugetării filosofice, iar pe de alta din împrejurările istorice, dela sfârșitul evului mediu.

După căderea imperiului roman de apus și așezarea statornică a barbarilor pe teritoriul său, în mijlocul ignoranței generale, pe care sălbăticirea firească a vieții și deslănțuirea brutală a patimilor o făceau adâncă, legătura cu resturile culturii antice părea ruptă cu desăvârșire. Mai rămânea totuși un fir, ce putea servi de trăsură de unire între lumea care expirase în întunecul trecutului și cea care începea acum să trăiască în plina lumină a istoriei. Era limba latină, pe care biserica o păstrase ca limbă oficială. Ea singură mai putea deschide oamenilor timpului înțelegerea cugetării antice. Și fiindcă numai servitorii bisericii o posedau, era firesc ca primele licăriri ale unei vieți intelectuale nouă să apară printre ei. Nu printre membrii clerului mirean, care erau prea amestecați în vârtejul vieții lumești, ci printre călugări, cărora liniștea tăcută a mănăstirilor le dădea putința să se gândească la o întrebuintare mai ideală a timpului. Cea dintâi îndeletnicire culturală a lor a fost copierea puținelor manuscrise antice care se mai putuseră păstra. Și dacă această îndeletnicire avea mai mult aparența unei distracții, era o alta, care le era impusă în mod firesc de credințele lor, și care avea o mare însemnătate culturală. Biserica avea să facă, la începutul evului mediu, educația religioasă a noilor popoare, de-abia convertite la creștinism. Dar această educație presupunea un oarecare grad de cultură, fără de care înțelegerea dogmelor nu era posibilă, și pe care, dacă trebuiau s'o aibă laicii, erau datori s'o aibă cu atât mai mult cei meniți să răspândească în lume învățăturile lui Hristos, adică preoții. De aci nevoia unor școale, în care să se capete pregătirea tre-

buincioasă. Aceste școale apar mai întâi pe lângă mănăstiri, din îndemnul lui Carol cel Mare, care fusese înspăimântat de ignoranța clerului din timpul său. Prin veacul al VIII-lea, încă, mulți preoți nu știau să citească, iar foarte mulți nu știau să scrie. Mai toate documentele de pe acea vreme și de mai înainte sunt rău scrise și pline de greșeli. Ca să grăbească „restaurarea studiilor“ pe care „indolența strămoșilor, — cum zicea Carol cel Mare însuși, — le-a redus aproape la nimic“, împăratul a deschis chiar în palatul său o școală, pe care o vizita foarte des și în care copiii săraci erau primiți alături de cei nobili. E drept totuși să amintim, că unele școale de acest fel apăruseră încă din veacul al VII-lea, mai ales în Anglia, și dintr'însele au ieșit personalități, care au jucat un rol însemnat în viața intelectuală a evului mediu. Alcuin, care, ca sfetnic al lui Carol cel Mare, a contribuit la crearea academiei palatine, și Clement, directorul ei, erau elevi ai școlilor britanice.

## VIII

Am zis că trăsura de unire între cultura antică și cultura născândă a evului mediu o forma limba latină. În adevăr, manualele întrebuințate în școlile mănăstirești erau luate exclusiv din operele latine ale ultimelor timpuri. Marcianus Capella și Cassiodorus, cu tractatele lor enciclopedice, Boëthius și Isidor din Sevilla, cu comentariile lor, formau temeliile învățământului la începutul evului mediu. Din operele marilor filosofi ai antichității nu se cunoșteau deocamdată decât un dialog al lui Platon, Timaeus, în traducerea latină a lui Chalcidius, și două părți din logica lui Aristotel, de asemenea în traducere latină, „de categoriis“ și „de interpretatione“ — cu „introducerea“ lui Porphyrios la cea dintâi.

Din această introducere, cunoscută pe atunci numai în traducerea latină a lui Boëthius, a ieșit problema, care a preocupat atât de mult cugetarea evului mediu și i-a permis să se exercite într'un mod mai independent, alături de interpretarea dogmelor religioase. Această problemă — a realității ideilor generale — se discutase și în filosofia veche. Pentru ca să ajungem la o știință valabilă pentru toți oamenii deopo-

trivă, zisese Socrate opunându-se scepticismului sofistilor, trebuie să ne ridicăm deasupra cazurilor individuale și să gândim lumea în noțiuni sau idei generale. Căci numai aceste noțiuni sau idei, regăsindu-se identice în toate obiectele individuale variabile, ne permit să dăm afirmărilor noastre o valoare universală. Platon a făcut un pas mai departe, atribuind acestor idei generale o semnificare metafizică. Ele se regăsesc în toate obiectele individuale, fiindcă sunt tipurile după care au fost create. Ele formează o lume deosebită, superioară aceleia a obiectelor individuale și mai reală decât ea. Căci aceste obiecte apar, se schimbă și pier, pe când ideile sunt neschimbătoare și eterne. Această concepție a lui Platon a fost viu combătută de cinici — și discuția s'a prelungit mai departe între academici, peripatetici și stoici. Neoplatonismul însă a reluat-o, punând-o la temelie teoriilor sale cosmologice, după care geneza universului era un proces logic de determinare.

Reamintindu-și, probabil, aceste discuții, Porphyrios, în introducerea sa la categoriile lui Aristotel, s'a mărginit să formuleze problema în câteva rânduri, întrebându-se, dacă ideile generale sunt realități deosebite de obiectele individuale și există ca atare în afară de ele și în afară de mintea care le concepe, sau sunt simple produse intelectuale și nu există ca atare decât în mintea omenească, — în afară de ea, ca realități concrete, neexistând decât obiectele individuale.

Necunoscând lungile discuții ce avuseseră loc în antichitate asupra acestei probleme, cugetarea medievală s'a apucat s'o deslege numai cu propriile ei mijloace. De altfel, soluțiile posibile îi erau indicate de modul cum formulase problema Porphyrios. Biserica a adoptat dela început părerea lui Platon, că ideile generale au o realitate substanțială, există adică independent de mintea noastră și de obiectele concrete. Căci altfel, dacă *genul* (cum se zicea pe acele vremuri) n'ar fi ceva deosebit de indivizi, atunci Biserica n'ar mai fi decât suma credincioșilor săi, iar creștinismul n'ar mai fi decât colecția părerilor lor individuale. Biserica e însă o instituție divină și posedă ca atare o realitate deosebită și de sine stătătoare, iar creștinismul este o doctrină divină și trăiește, ca atare, ca un adevăr unic și etern, deasupra părerilor individuale

și variabile. Și iarăși, dacă n'ar exista omenirea ca gen, ci ar exista numai oamenii ca indivizi, atunci nu s'ar mai putea zice, că omenirea întregă a păcătuit cu Adam și s'a răscumpărat cu Hristos. Păcatul lui Adam și patimele lui Hristos n'ar mai fi decât fapte individuale, fără semnificare generală. Și prin urmare dogma păcatului originar și a răscumpărării mesianice n'ar mai avea niciun sens.

Mergând pe această cale, Scot Eriugena, cel dintâiu dintre scolastici, consideră ideile generale ca *mai reale* decât obiectele individuale — și reînviază, sub influența lui Dionisie Areopagitul, vechea cosmologie neoplatonică. Geneza universului e un proces de determinare logică. Dumnezeu a creat lumea în ordinea generalității descrescânde a categoriilor de existențe. Genurile au existat dar înaintea speciilor și speciile înaintea indivizilor. Genurile și speciile sunt deci, în ordinea creațiunii, existențe anterioare și superioare, ~~ele au o realitate metafizică mai intensivă decât indivizii.~~

Această idee, că existența are mai multe grade, corespunzând cu gradele generalității sau abstracțiunii logice, și că indivizii stau, din acest punct de vedere, pe ultima treaptă a realității, se lovea de pornirile firești ale sufletului tânăr al noilor popoare europene. Întocmai după cum copilul e atras mai cu putere de priveliștea colorată a lumii concrete și nu poate pricepe abstracțiunea, care tinde să-l ridice deasupra-i, tot așa și popoarele medievale erau în mod firesc îndemnate să dea obiectelor individuale, în mijlocul cărora se desfășura viața lor, mai multă importanță decât ideilor generale, să le considere chiar, împotriva învățăturilor Bisericeii, ca fiind singure reale. Punctul de vedere natural al minții omenești e acela al empirismului naiv. Real e numai ceea ce se poate percepe cu simțurile, precum sunt obiectele individuale. Ideile generale, pe care nu le putem percepe cu simțurile, nu pot avea o realitate externă, deosebită și independentă de noi. Această orientare instinctivă a cugetării medievale își găsește expresia în nominalismul lui Roscelin, care susține că ideile generale nu sunt decât *nume* comune pentru colecțiuni întregi de indivizi, neavând o realitate substanțială, deosebită de ei și independentă de mintea celor ce le gândesc.

În jurul acestor două teze opuse se desfășoară către sfârșitul veacului al XI-lea și începutul celui următor, un sir de lupte dialectice neobișnuit de înflăcărâte. Anselm de Canterbury, Guillaume de Champeaux, ca reprezentanți ai „realismului“ (nume sub care se înțelegea în evul mediu vechiul idealism platonice), Roscelin, ca apărător al nominalismului, Adélarde de Bath, Walter de Mortagne, și mai ales Abélarde, ca mijlocitori între cele două direcții extreme, sunt protagoniștii acestei „certe de călugări“, al cărei înțeles era însă cu mult mai adânc decât se părea. Era mai întâi caracteristic faptul, că aceste discuții, cu tot pedantismul lor dialectic, izbuteau să intereseze publicul și să-l strângă în jurul catedrelor dela vestitele școale din Paris. Guillaume de Champeaux și, mai ales, Abélarde, au avut în această privință succese, ce nu-și găsesc perechea în tot timpul evului mediu. Acest fenomen, ce nu se mai produsese din antichitate, era semnul neîndoios al trezirii la viața intelectuală a unor cercuri mai întinse și anunța sfârșitul apropiat al erei de subjugare sufletească. Pe de altă parte, patima, cu care „călugării“ înșiși discuteau, era o dovadă neîndoioasă, că problema ascundea în sine sămânța scepticismului, care avea să sdruncine domnia absolută a Bisericii.

## IX

Și 'n adevăr, nominalismul ruina una din dogmele fundamentale ale creștinismului, adică dogma trinității, iar realismul ducea la patripassianism, pe de o parte, și la pantheism, pe de alta. Dacă nu există în realitate decât „individualul“, iar „universalul“ nu e decât un simplu nume, un „flatus vocis“ — cum susținea nominalismul — atunci în Dumnezeu nu sunt reale decât cele trei persoane: tatăl, fiul și duhul sfânt, iar esența comună, care le împreună pe toate într'o singură Ființă supremă, nu e decât un simplu nume, un „flatus vocis“. Nu există dar un singur Dumnezeu decât în mintea noastră; în realitate există trei Dumnezei diferiți. Iacă erezia „triteistă“, la care ducea nominalismul. Spre a o preîntâmpina, Biserica, prin conciliul dela Sois-

șons, din 1092, a condamnat pe Roscelin să-și retracteze ideile. Din nefericire, dogma trinității nu se împăca nici cu realismul oficial al Bisericii. Roscelin însuși arătase, că interpretarea realistă a acestei dogme ducea la o altă erezie, pe care Biserica o condamnase sub numele de patripasianism.

În adevăr, în ipoteza realistă, tatăl, fiul și sfântul duh formau o singură persoană, fiindcă aveau una și aceeași esență, iar această esență comună avea o realitate obiectivă, substanțială. Așa fiind însă, esența tatălui găsiindu-se întreagă în ființa fiului, era evident că tatăl însuși s'a încarnat în fiul său și a suferit, a fost răstignit și pus în mormânt, și a înviat a treia zi după scripturi. Patimile lui Hristos, ca fiu al lui Dumnezeu, erau în acest caz patimile lui Dumnezeu tatăl însuși. Această consecință logică a realismului însă, constituia de asemenea o erezie — așa numitul „patripasianism“ — și Biserica nu i-a iertat lui Roscelin, că a pus în evidență această contradicție dintre dogmele ei revelate și credințele ei filosofice. Această îndrăsneală, mai mult decât „triteismul“ său, i-a atras condamnarea amintită mai sus.

Iar când Abélard a încercat să dea o interpretare „conceptualistă“ dogmelor primejdute, Biserica n'a fost — fiindcă nu putea fi — mai mulțumită. El considera cele trei „persoane“ ale sfintei Treimi — tatăl, fiul și sfântul duh — ca trei attribute (proprietates, non essentiae) ale Ființei divine, și anume: puterea, înțelepciunea și bunătatea. Separate, zicea el, aceste proprietăți nu sunt nimic; împreunate însă constituiesc suprema perfecțiune. Aceasta însemna însă a nega existența substanțială a persoanelor sfintei Treimi și a cădea în erezia cunoscută și condamnată de Biserică sub numele de monarhism. Și 'n adevăr, Abélard a fost și el condamnat de conciliul dela Soissons, din 1122, să-și retracteze părerile și să pună singur pe foc, în public, cartea sa „De trinitate“.

Neputința scolastice de a-și îndeplini menirea, de a justifica adică dogmele în fața rațiunii, începea astfel să devină vizibilă. Abélard însuși, într'o scriere a sa, care purta curiosul titlu de „Sic et non“, opunea părerile părinților bise-

ricii unele altora și arăta diferitele lor contradicții, spre a conchide în cele din urmă, că nu putem crede cu adevărat decât numai ceea ce se poate dovedi fără contradicție. Formula sfântului Anselm : *credo ut intelligam*, Abélard îi opunea astfel ideea, că rațiunea singură ne poate ajuta să ne luminăm, că trebuie adică să înțelegem ca să putem crede.

Mișcarea începută de Abélard e continuată de o sumă de alți cugetători, care tind din ce în ce mai mult către independență, chiar când sunt însuflețiți de dorința sinceră de a rămânea drept-credincioși. Cugetarea lor, ajunsă la maturitate, se ridică fără să vrea împotriva jugului tradiției. Guillaume de Conches, savantul profesor dela Paris, protestează pe față, în „*Philosophia minor*“, împotriva intoleranței bisericesti. Pierre de Novarre, cunoscut mai mult sub numele de Petrus Lombardus, scoate la iveală, în „*Libri sententiarum*“ toate dificultățile dogmaticei tradiționale, — cu intenția pioasă de a le deslega și de a întări autoritatea cărților sfinte, dar ajungând în realitate la rezultatul opus, la întărirea scepticismului și a liberei cugetări. Căci „soluțiile“ lui nu erau totdeauna în stare să fixeze spiritele, înlăturându-le îndoielile, ci le îndemneau mai de grabă la reflexiune proprie și la neredință. Prin chiar natura lor, dificultățile dogmaticei tradiționale nu puteau fi înlăturate pe cale dialectică. Așa erau, bunăoară, întrebări ca cele următoare : Cum se împacă preștiința divină cu creațiunea liberă ? Dacă Dumnezeu a prevăzut că avea să creeze lumea, atunci a trebuit s'o creeze și prin urmare creațiunea sa n'a fost liberă. Iar dacă n'a prevăzut-o, atunci nu era atotștiutor. Pe de altă parte, dacă creațiunea lumii n'a fost liberă, atunci i-a fost impusă lui Dumnezeu de ceva, de o putere superioară lui, în care caz Dumnezeu nu mai e atotputernic. Sau : unde a existat Dumnezeu înainte de creațiune ? În cer n'a putut să existe, fiindcă cerul însuși a fost creat. Sau : dacă Adam și Eva n'ar fi păcătuit, ar fi fost oare nemuritori ? Și atunci cum s'ar fi înmulțit oamenii ?

Aceste și alte asemenea întrebări, de care erau pline cărțile lui Pierre de Novarre, puneau în mișcare mintea oamenilor timpului, îndepărtându-i pe nesimțite de vechiul și înțeleptul principiu al Bisericii : crede și nu cerceta. Așa încât,

spiritele mai conservatoare vedeau cu drept cuvânt în încercările de acest fel o primejdie, iar către sfârșitul veacului al XII-lea Gauthier de St.-Victor, unul din reprezentanții misticismului, numea opera lui Pierre de Novarre „un labirint în care drept-credinciosul nu trebuie să se rătăcească”.<sup>1)</sup>

Dar aceste prime tendințe către independență sunt încă vagi, slabe, și nu izbutesc să ducă la un scepticism hotărât, care să silească cugetarea medievală să-și schimbe direcția. Cauzele, care au amânat această schimbare cu aproape două veacuri, au fost mai ales două. A fost mai întâi rezistența Bisericii, care în veacul al XII-lea ajunsese la culmea puterii ei spirituale și temporale, și nu tolera nicio „ereză”, adică nicio abatere dela doctrinele ei oficiale. Roscelin fusese condamnat la retractare, Abélard fusese silit să-și ardă singur cartea asupra trinității, iar mai târziu, în urma polemicii cu Bernard de Clairvaux, a fost osândit să fie pus în fiare (1140). În sfârșit, o sumă de alți „eretici” mai puțin însemnați au fost arși pe rug. În asemenea condiții, libera cugetare nu putea progresa decât foarte încet. Cauza însă, care a îngreuiat mai ales acest progres, a fost lipsa sprijinului firesc, pe care trebuiau să i-l dea cunoștințele pozitive. Știința, care avea să joace un rol atât de însemnat în emanciparea cugetării moderne, nu exista încă. Libera cugetare nu avea în evul mediu decât sprijinul dialecticei. Și acest sprijin era slab, fiindcă dialectica se pusese mai întâi în serviciul dogmelor bisericii, fără să le poată justifica, iar eforturile zadarnice, pe care le făcuse în această direcție, deșteptase mai întâi neîncrederea și apoi desgustul multora. Dar această neîncredere și acest desgust, dacă îngreuiau pe de o parte progresul liberei cugetări, slăbind autoritatea singurului ei sprijin, îi slujeau pe de alta, îndepărtând spiritele de formalismul gol al scolasticei și împingându-le, fie spre misticism, fie spre cercetări empirice.

Către sfârșitul, veacului al XII-lea, așa dar, cugetarea filosofică a evului mediu are un moment de îndoială. Dar această îndoială nu durează și scolastica își ia în curând șorul spre o nouă înflorire. Prilejul i-l dă descoperirea operelor lui Aristotel, prin mijlocirea Arabilor.

1) Du Boulay, *Historia Universitatis parisiensis*, t. I, p. 404.



## X

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, ca să ajungă a-și exercita 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 indeletnicească mai mult ereticii. Așa bunăoară, studiul operelor lui Aristotel se concentrase, prin veacul al V-lea, în veștita școală a Nestorienilor din Edessa.

Când însă această școală a fost desființată, în anul 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 școlile din Nissibe și Gandissapur. În cea dintâi se studia mai ales partea filosofică, în cea de-a doua mai ales partea științifică, a operelor lui Aristotel, împreună cu alte tractate științifice ale antichității, printre care acelea ale lui Hippocrat se bucurau de un cult deosebit. Învățații ieșiți din această școală, în mare parte medici, au răspândit apoi știința și filosofia greacă printre Arabi.

Acest contact al Arabilor cu vechea cultură clasică a început de timpuriu. Cu mult înainte de ivirea lui Mohamed, se găseau printre ei, ca medici, Nestorienii din Siria. Profetul însuși, se zice, ar fi stat în legătură cu unii călugări nestorienii, care i-au propovăduit monoteismul lor, — ceea ce a făcut pe unii istorici să creadă, că islamismul a izvorât din evoluția firească a unora din sectele mai înaintate ale creștinismului. Mai intensiv a devenit însă acest contact al Arabilor cu vechea 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 Aristotel. Acest filosof s'a bucurat în deosebi de favoarea învățaților arabi, fiindcă se împăca mai bine ca toți ceilalți cugetători ai antichității cu monoteismul lor sever.

Alte traduceri, ale altor filosofi, au urmat totuși, în veacul al IX-lea și al X-lea, și în centrele vieții intelectuale din orientul musulman, Bagdad, Bassora, Aleppo, 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 izgonirea Maurilor din Spania însă, această nouă mișcare filosofică se stinge de asemenea și cugetarea arabă cade sub domnia exclusivă a Coranului, spre a adormi pentru multă vreme, dacă nu pentru totdeauna, în obscurantismul teologic.

Rolul filosofiei arabe, în evoluția generală a culturii omenеști, a fost mai mult de a-i asigura continuitatea. Idei esențiale nouă nu ne-au rămas de pe urma 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, cum ziceam mai sus, lăncezea, pe la sfârșitul veacului al XII-lea, o nouă impulsie. Acest rol l-a îndeplinit în deosebi Averroes. Pentru el, Aristotel era ultima expresie a adevărului, era cu propriile lui cuvinte „mintea 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, care au trecut ușor din Spania în Franța și în Italia, au luat scolasticii o cunoștință mai largă de doctrinele fundamentale ale peripatetismului,— adică de fizica, metafizica și etica lui Aristotel, care le erau cu desăvârșire necunoscute. Trebuie să relevăm însă în deosebi faptul, că această răspândire a scrierilor filosofului grec nu s'a datorat spiritului de propagandă al Arabilor, ci setei de cunoștințe nouă a creștinilor. Cele dintâi traduceri latine ale lui Aristotel din limba arabă s'au făcut către jumătatea vea-

cului al XII-lea, pe la 1150, după porunca arhiepiscopului Raymund din Toledo, sub care s'au tradus de asemenea mai multe din scrierile proprii ale filosofilor arabi.

Unul din cele dintâi efecte ale acestui contact cu filosofia aristotelică a fost apariția celebrei erezii amalricane. Amaury de Benneș și David de Dinant trag din metafizica lui Aristotel, — sub forma, cel puțin, sub care le-o prezentau comentatorii arabi, — concluzii panteiste. După ei, creatorul este identic cu creațiunea sa, Dumnezeu este esența unitară a tuturor lucrurilor și se confundă prin urmare cu universul. Spre a menține principiul transcendenței divine, Biserica e silită să intervină și să condamne, odată cu această erezie, și operele lui Aristotel. Conciliul adunat la Paris în 1210 hotărăște : „nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur (Parisiis) publice vel secreto“.

Încetul cu încetul însă, Biserica devine mai tolerantă. Ea începuse să înțeleagă, că originea panteismului amalricanilor trebuia căutată mai mult în adausele neoplatonice ale comentatorilor arabi, decât în textul filosofului grec. De aci, în parte, tendința ce se ivește în a doua jumătate a veacului al XIII-lea, de a se traduce operele lui Aristotel de-a dreptul din grecește. Asemenea încercări se fac de către Robert Greathead, episcopul din Lincoln, de către Albertus Magnus și, în sfârșit, de către Thomas din Aquino. Dispozițiile mai blânde ale Bisericii au făcut ca la 1254 Fizica și Metafizica lui Aristotel să fie în sfârșit admise oficial în programul universității din Paris. Iar către sfârșitul veacului al XIII-lea cugetătorul grec a început să fie considerat ca normă a adevărului, în tot ce privește filosofia naturală, și să fie numit „praecursor Christi in rebus naturalibus“.

Această favoare a Bisericii mai avea și o altă explicație. Contactul cu cultura arabă deșteptase în lumea creștină gustul pentru studiul naturii. Încă de pe la sfârșitul veacului al X-lea, călugărul Gerbert, ajuns mai târziu papă sub numele de Silvestru al II-lea, care călătorise prin Spania și luase cunoștință de lucrările științifice ale Arabilor, dase contemporanilor săi sfatul să părăsească formalismul gol al dialecticii și să se îndrepteze către studiul naturii. Câteva decenii mai târziu, un alt călugăr, Constantin Africanul, care călăto-

rise mult prin Orient, a început să traducă scrierile lui Hipocrat și ale lui Galen și a făcut din mănăstirea Monte-Casino, din Italia, unde se retrăsese, un centru de activitate științifică. Această mișcare, slabă la început, s'a întărit cu încetul, și către jumătatea veacului al XII-lea a apărut celebra școală medicală din Salerno, care a jucat un rol așa de însemnat în ultimele veacuri ale evului mediu.

În această deșteptare a gustului pentru studiul naturii, Biserica vedea cu drept cuvânt o primejdie. Spre a se asigura, ea a căutat să stabilească norme și în materie de știință, precum stabilise de mult în materie de credință. În cele religioase — „in rebus gratuitis“, cum se zicea pe atunci — normele erau dogmele stabilite de părinții bisericii. În cele științifice — „in rebus naturalibus“ — normele au fost căutate în doctrinele fizice ale lui Aristotel, cărora biserica le destina rolul de a încătușa libera cercetare, nepermițându-i să meargă prea departe.

Asigurată astfel în contra liberei cugetări științifice și întărită prin suma considerabilă de idei și fapte nouă pe care i le adusese filosofia lui Aristotel, scolastica ia, în a doua jumătate a veacului al XIII-lea, un nou și puternic avânt. Învățați de frunte, ca Alexander of Halles, Guillaume d'Augvergne, Vincent de Beauvais, Albertus Magnus, răspândesc peripatetismul în toate părțile lumii creștine, iar sfântul Toma din Aquino construiește, cu ajutorul lui, sistemul definitiv al filosofiei scolastice, sistem care e și astăzi filosofia oficială a catolicismului.

Dar momentul, în care scolastica își atinge apogeul, e în același timp momentul, în care începe decadența ei. La sfârșitul veacului al XIII-lea, Duns Scotus se ridică în contra sfântului Toma, în chestia libertății voinței, și din această controversă, în sine de natură psihologică, dar complicată cu o sumă de elemente metafizice, iese pe neașteptate tăgăduirea principiului însuși pe care se întemeia scolastica.

În adevăr, după sfântul Toma, lumea aceasta e cea mai bună cu putință. Altfel, ar trebui să presupunem, sau că Dumnezeu n'a fost în stare să conceapă o lume mai bună, sau că, deși a conceput-o, n'a fost în stare s'o realizeze. În primul caz însă tăgăduim înțelepciunea infinită, în al doilea puterea

infinită a lui Dumnezeu, și ne lovim de dogmele tradiționale. De aci rezultă, că voința lui Dumnezeu, când a creat lumea, a fost determinată de ideea binelui sau a perfecțiunii. Iar acest determinism divin s'a continuat în întreaga creațiune. Intr'însa, voința lui Dumnezeu hotărăște totul și totul i se supune, dela mersul stelelor pe cer până la cele mai neînsemnate fapte omenești.

Împotriva acestui determinism absolut al sfântului Toma, se ridică Duns Scotus, unul din cei din urmă și din cei mai mari filosofi medievali. După el, a afirma că Dumnezeu a fost determinat de ceva, când a creat lumea, însemnează a-i tăgădui existența, sub forma sub care o concep dogmele creștine. În adevăr, dacă voința lui Dumnezeu a fost determinată la început de ceva, atunci creațiunea lumii a fost necesară. Dumnezeu a creat lumea cu necesitate, a fost silit s'o creeze, ca și cum n'ar fi putut exista fără ea. Existența lui Dumnezeu e dar, în acest caz, dependentă de existența lumii. Dacă însă existența lui Dumnezeu nu mai e absolut independentă, atunci Dumnezeu nu mai e ființa superioară de care atârnă totul și care n'atârnă ea însăși de nimic. El ar fi putut foarte bine, ca atare, să nu existe. Apoi, dacă voința divină determină și mai departe faptele omenești, atunci nu mai există nimic întâmplător, — și nimic rău ; nu mai există fapte neintenționate și nu mai există fapte condamnabile, fiindcă cei ce le comit nu sunt decât instrumente ale voinței lui Dumnezeu, care știe ce face și care e determinat de ideea binelui sau a perfecțiunii.

Însă întâmplarea și răul există totuși pe lume. Existența lor e un fapt de observare curentă, un fapt ce nu se poate tăgădui, un fapt pe care Biserica însăși îl admite, când răsplătește unele acțiuni omenești ca bune și condamnă altele ca rele, și când, în sfârșit, nu răsplătește unele acțiuni bune și nu condamnă altele rele, pe motivul că sunt făcute fără intenție, din greșală sau din întâmplare. Tot sistemul etic al creștinismului presupune existența răului și a întâmplării. Această existență însă nu se împacă cu afirmarea sfântului Toma, că voința lui Dumnezeu a fost determinată, în momentul creațiunii, și determinată în mod absolut, de ideea binelui sau a perfecțiunii. Ea n'a fost determinată de ideea binelui

sau a perfecțiunii, — și fiindcă nu putem admite că a fost determinată de ideea răului sau a imperfecțiunii, — nu ne rămâne decât să admitem, că ea n'a fost determinată de nimic. Dumnezeu ar fi putut foarte bine să creeze o altă lume, cu totul diferită de cea actuală, sau ar fi putut foarte bine să nu creeze niciuna. Voința lui Dumnezeu e absolut liberă, și tocmai de aceea este — absolut inexplicabilă. Ca să înțelegem de ce un om a lucrat într'un fel sau într'altul, ne gândim totdeauna la motivele care i-au determinat activitatea. Însă activitatea lui Dumnezeu n'a fost și nu e determinată de niciun motiv. Prin urmare ea este peste putință de înțeles.

Spre a scăpa dar de urmările determinismului, care duce la tăgăduirea existenței lui Dumnezeu, trebuie să admitem că Dumnezeu e o ființă absolut liberă. Atunci însă activitatea sa e absolut inexplicabilă. Nu putem înțelege de ce Dumnezeu a creat lumea, nu putem înțelege de ce lumea este întocmită așa cum este, nu putem înțelege de ce Dumnezeu a poruncit oamenilor, prin glasul trimișilor săi, să trăiască așa cum le prescrie Biserica. Și prin urmare, dogmele religioase sunt inexplicabile. Biserica poate să creadă și trebuie să creadă într'insele, dar filosofia nu poate să le înțeleagă și trebuie să renunțe la explicarea lor.

Și astfel, filosofia medievală, care își luase sarcina să facă dogmele accesibile rațiunii, ajunge în cele din urmă ea însăși la concluzia, că această sarcină este imposibilă și că prin urmare ea nu mai are nicio rațiune de a exista. Cu această concluzie scolastica ajungea, propriu vorbind, la sinucidere. Încercările următoare, ale lui Guillaume Durand de St. Pourçain, ale lui Buridan, ale lui Pierre d'Ailly, și mai ales ale lui William Occam, n'au făcut decât să proclame oficial această sinucidere și să deschidă largi porțile scepticismului.

## XI

Realitatea și adâncimea turburărilor produse în viața sufletească a timpului de aceste frământări ale cugetării filosofice o arătau „sectele“, din ce în ce mai numeroase, ce au apărut în cursul veacului al XIII-lea, aducând atingeri, din

ce în ce mai serioase, unității de până atunci a credințelor religioase. Cea mai caracteristică dintr'însele, prin însuși numele pe care îl purta, a fost poate aceea a „fraților spiritului liber“ (Brüder des freien Geistes). Judecând după independența de cugetare, pe care o sublinia cu îndrăzneală acest nume, secta de care e vorba se formase, fără nicio îndoială, sub influența atmosferei sceptice din cercurile teologice. Iar la această influență generală se mai adăugase, judecând după ideile panteiste pe care le propovăduiau adeptii ei, încă una, mai specială, — aceea anume a „ereziei amalricane“. Cum am văzut mai sus, Amaury de Bennes susținea că, creatorul neputând fi decât identic cu creațiunea, Dumnezeu nu putea fi decât substanța unitară a lucrurilor, a tuturor fără deosebire, și se confunda prin urmare cu universul. Nici condamnarea acestui cugetător heterodox de către universitatea din Paris și excomunicarea lui de către papa Inocențiu al III-lea, în 1207, nici asprimea excesivă a conciliului din Paris, din 1210, care a pus să i se desgroape osemintele (murise în 1209) spre a fi arse pe rug, împreună cu mai mulți din adeptii lui în vieată, nu i-au putut împiedeca răspândirea ideilor. Secta „fraților spiritului liber“ s'a constituit, în cursul deceniilor următoare, în Germania, în părțile de nord ale regiunii renane, și s'a întins apoi, destul de repede, în Franța și în Italia. În Țările de jos li s'au alăturat unii din membrii unei asociații religioase ce luase naștere după exemplul și sub influența lui Lambert le Bègue, din Liège, și nu părea a urmări decât scopuri practice, întreținând aziluri pentru săraci, bătrâni și bolnavi. Un prim așezământ de acest fel fusese întemeiat în 1180, în orașul menționat, de către omul evlavios și filantrop ce purta acest nume. Alte asociații de acest fel s'au format apoi, în alte orașe, sub numele comun de „Collegia Beguinorum“; iar membrilor ce le alcătuiau li se ziceau, în limba „valonă“, „les Béguins“. Când asociațiile de acest fel s'au întins și în Germania, numelui de „Béguins“ i s'a substituit acela de „Begharden“. <sup>1)</sup> Iar acelora dintr'înșii, care s'au apropiat de „frații spiritului liber“, devotându-se propagării ideilor panteiste pe care le propovăduiau ei, li s'a zis,

1) „Béguin“, în limba valonă, însemna „scufiță“; în limba germană acest obiect de îmbrăcăminte copilărească purta numele de „Begharde“.

fiindcă erau veșnic pe drumuri, „fahrende Begharden“. Ideile de care e vorba erau, în esență, cele următoare. Dumnezeu nu există în afară de lume, ci în lume ; există prin urmare și în om, într'o măsură mai mare decât în tot restul lumii ; căci omul singur posedă „spiritul“, pe care nu-l posedă celelalte lucruri și ființe, ce mai alcătuiesc, împreună cu el, lumea. Întru cât, apoi, omul are pe Dumnezeu în sine însuși, nu mai e nevoie de „mijlocirea“, ce pretindeau preoții și călugării că era necesară, spre a pune omenirea, prin „oficiile“ lor rituale, în contact cu divinitatea. Clerul, mirean și monahal, trebuia dar să dispară, împreună cu întreaga ierarhie ecleziastică, atât de costisitoare pentru credincioșii, cărora li se cereau mereu bani pentru întreținerea unui fast inutil. Pe de altă parte, neputând fi decât asemenea cu Dumnezeu, care sălășluiește într'însul, omul nu poate fi decât liber, atât în gândirea cât și în făptuirea lui. Iar pentru această libertate, de origine divină, nu poate exista „păcat“. Căci un păcat nu poate fi decât o abatere, dela o regulă ce s'ar impune făptuirii omului. O asemenea regulă nu poate exista însă pentru libertatea omului, care, dacă ar fi mărginită de ceva, n'ar mai fi libertate. Pe imposibilitatea existenței păcatului își întemeiau propagandiștii vagabonzi ai acestor idei, — așa numiții „fahrende Begharden“, — dreptul lor de a „lua“ dela alții ceea ce le trebuia ca să-și întrețină viața și activitatea religioasă. „Furtul“ nu exista pentru ei. Nu existau, de asemenea, nici celelalte forme ale așa numitului „păcat“. Nu exista bunăoară „preacurvia“, — ce părea a fi de altfel, sub influența nemărturisită a acelorasi idei, foarte răspândită printre reprezentanții bisericii. Cât de răspândită era, o arăta o expresie ce se întrebuinta în mod curent, pe aceea vreme, în Germania, spre a se caracteriza abuzurile comise de cineva în această privință ; se zicea, anume, că „preacurvește ca un carmelit“ (er hurt wie ein Karmeliter). Ordinul călugăresc al Carmeliților părea a fi fost, pe atunci, mai vestit decât celelalte, din acest punct de vedere. Ceea ce nu însemna că celelalte rămăneau prea mult îndărăt. O anchetă făcută, din ordinul Sfântului Scaun, la o mănăstire de călugărițe din Franconia, dusesese, către sfârșitul veacului al XIII-lea, la constatarea că nu puține, — tradiția populară zicea „cele mai multe“, — erau



gravide. Iar despre „celibatul“ obligatoriu al reprezentanților bisericii se susținea că nu se deosebea de căsătorie decât prin... numărul nevestelor ; laicii căsătoriți aveau numai câte una, preoții celibatari aveau câte mai multe. Concubinelor, — ce se cunoșteau pe atunci de toată lumea, fiindcă nu se puneau prea mare preț pe aparențe, — ale episcopilor și cardinalilor, li se da în sfârșit, potrivit cu rolul de „păstori sufletești“ al celor ce le aveau, numele de „vaci sufletești“.

Și mai caracteristic era, din punctul de vedere ce ne preocupă, faptul că pe treptele de sus ale ierarhiei eclesiastice necredința părea a fi și mai mare decât pe cele de jos. Iar această necredință creștea neconținut, cum o arăta, în chip neîndoios, tabloul atmosferei ce domnea la curtea papală din Avignon, — așa cum îl zugrăvea Petrarca, în a doua jumătate a veacului al XIV-lea, în câteva trăsături, fragmentare dar viguroase. Tot ce spuneau cărțile sfinte despre viața viitoare se considera acolo ca o „poveste“ naivă ; pedepsele ce așteptau pe oameni în iad și recompensele ce îi așteptau în raiu, după cum trăiseră și lucraseră pe pământ, se considerau ca simple „închipuiri“ ; adevărul era o „aparență“ înșelătoare, ascetismul o „absurditate“, păcătuirea o dovadă a „independenței“ de gândire și a „libertății“ de acțiune, sau, cu un singur cuvânt, a „magnanimității“...

La această culme a scepticismului teoretic și a imoralismului practic, pe care, cum vom vedea mai departe, avea s'o ilustreze, cu un veac mai târziu, faimosul papă Alexandru Borgia și familia lui, nu se ajunsese de sigur decât printr'o creștere treptată a dispozițiilor de spirit ce începuseră a se forma în veacul al XIII-lea, din cauzele pe care le-am arătat.

Dar să ne întoarcem la cugetarea filosofică, de a cărei evoluție ne ocupăm. În ce direcție avea să se îndrepteze ea, odată ce-și recăpătase, prin sinuciderea scolastice, libertatea deplină de orientare ?

## XII

Nominalismul, sub auspiciile căruia se îndeplinise această adâncă schimbare, îi arăta cugetării filosofice, destul de limpede, calea pe care ar fi putut s'o ia, în dezvoltarea ei ulte-

rioară. Dacă numai obiectele individuale există în realitate, pe când noțiunile generale sunt simple nume ce nu au ființă decât în mintea noastră, atunci — studiul realității se reduce la studiul obiectelor individuale. Dacă voim să înțelegem lumea, trebuie să cunoaștem mai întâi, în mărginirea lor concretă, lucrurile ce o alcătuiesc. Iar aceste lucruri nu le putem cunoaște decât prin activitatea simțurilor, adică prin experiență. Empirismul era o urmare firească a nominalismului și William Occam nu uitase să o pună în evidență.

Drumul acesta era foarte simplu, dar foarte lung și foarte greu, așa de lung și de greu — încât descuraja de mai înainte pe cei ce s'ar fi simțit îndemnați să-l urmeze. Tehnica științifică, ce înlesnește astăzi așa de mult observarea naturii, nu exista încă la sfârșitul evului mediu, și omul se simțea desarmat și desorientat în fața mulțimii nesfârșite a fenomenelor. Iar ca să le studieze unul câte unul, așa cum putea, n'avea răbdare. Stăpânirea de veacuri a scolasticei lăsase în sufletul său urme adânci. Educația sa intelectuală era esențial metafizică. Cunoștința „particularului“ — deși înțelegea foarte bine că era singura posibilă, după doctrina victorioasă a nominalismului — nu-l putea mulțumi nici de cum. Nevoile sale sufletești, dezvoltate de lungul contact cu metafizica, îl împingeau cu prea multă putere către „general“. El voia adică să înțeleagă natura întreagă, să prindă universul întreg în formula sa. Iar această formulă nu trebuia să fie cea religioasă. Căci filosofia trebuia să rămână, de atunci înainte, independentă de teologie.

Acestor aspirații, pe care nimic nu le putea satisface la sfârșitul evului mediu, le-a venit în ajutor, la începutul timpurilor moderne, marea mișcare umanistă. În monumentele literare ale antichității clasice, pe care umaniștii le desgropau, unul câte unul, aspirațiile de cugetare liberă ale omului desrobot de jugul scolasticei găseau, cel puțin, o filosofie independentă de teologie, așa cum o visa el. De aci, curiozitatea vie cu care erau primite sistemele filosofilor vechi, pe măsură ce apăreau la lumină. De aci, interesul pasionat pe care acele sisteme îl deșteptau pretutindeni. De aci, în sfârșit, violența cu care ele au fost opuse scolasticei ce mai dănuia încă prin universități.

Reînvierea sistemelor filosofice ale antichității a fost dar prima formă, pe care a luat-o nevoia adâncă de independență a cugetării oamenilor dela începutul timpurilor moderne. De pe la jumătatea veacului al XV-lea și până târziu către jumătatea veacului al XVII-lea, mai toate sistemele filosofiei vechi, greco-romane, au fost reluate și propuse contemporanilor ca tot atâtea căi posibile, pe care, cu sfortări nouă, se putea ajunge la deslegarea enigmei universului.

Am zis : cu sfortări nouă... Căci, în adevăr, reînvierea sistemelor filosofice ale antichității, în timpul Renașterii, n'a fost o simplă reproducere a lor. Noile popoare europene, ieșite în sfârșit din haosul etnic al evului mediu, aveau o structură sufletească proprie, deosebită de aceea a vechilor popoare clasice. Ele au gândit dar în felul lor ideile antichității, pe care le scotea la iveală zelul fără margini al umanistilor. Și din această resfrângere a filosofiei greco-romane prin mintea noilor popoare occidentale, au izvorât nuanțe nouă, au scăpărat lumini neașteptate. În timpul Renașterii au apărut germenii multora din ideile ce aveau să ajungă la dezvoltare deplină în filosofia modernă.

Acești germeni ar fi putut ajunge mai de vreme la maturitate — în timpul Renașterii chiar — dacă n'ar fi fost tendința către universalism, de care vom vorbi mai departe. Individualismul născând — și cu atât mai aprig — al cugetătorilor de pe acele vremuri împiedeca specializarea, care era indispensabilă pentru adâncirea problemelor, pentru analiza amănunțită a soluțiilor, și prin urmare pentru dezvoltarea deplină a ceea ce putea fi nou într'însele. În pornirea lor neînfrânată de a se bucura de viață, sub toate formele, de a sorbi până la fund paharul plăcerilor — nu numai materiale, ci și intelectuale — oamenii Renașterii voiau să știe, fiecare, tot ce se putea ști, — și, în neputința lor de a se mărgini, de a se fixa și de a săpa în adâncime, treceau, în sborul repede al curiozității lacome de impresii nouă, prin toate științele, prin toate artele, prin toate meșteșugurile chiar, ale timpului lor.

De aci, diletantismul — uimitor prin întinderea cunoștințelor și supărător prin nedesăvârșirea lor — care ne izbește mai pretutindeni în viața sufletească a Renașterii. De aci, originalitatea reală, adevărată, adâncă chiar uneori, dar

nehotărîtă, fugitivă, fără conture precise, a cugetătorilor acestor timpuri. Ei vedeau multe lucruri nouă, dar le vedeau turbure, ca învăluite în ceața depărtării, și n'aveau răbdarea să le cerceteze mai de aproape. Ei abundau în intuiții geniale, dar le exprimau în forme pripite, aruncate în fugă, schițate de abia în câteva linii aproximative. Acest caracter al vieții sufletești a Renașterii l-a avut de sigur în vedere esteticianul englez Walter Pater, când a zis că această epocă „a fost mare mai mult prin ceea ce a plănuit decât prin ceea ce a înfăptuit“. 1)

Aceste începuturi sunt însă cu atât mai interesante, cu cât sunt mai obscure. Intr'însele palpită viața ascunsă, dar intensă, a tuturor începuturilor. Fluviul ce-și întinde liniștit apele pe câmpie, în bătaia razelor soarelui, e de sigur mai impunător decât pârâul ce se strecoară spumegând printre stâncile dela izvor, în umbra deasă a copacilor seculari, dar nu mai are farmecul lui. În orice caz, datoria geografului e să deseneze pe hartă cursul fluviului dela izvor și până se pierde în mare. Tot așa și istoricul trebuie să urmărească curentele de idei dela obârșia lor, nedeslușită și obscură, până la întruparea lor în sisteme limpezi și definitive.

---

1) Walter Pater, Die Renaissance, Studien in Kunst u. Poesie, trad. germ. de Schöllermann, p. 47.

## CAPITOLUL I

### RENAȘTEREA

Ca să putem situa mișcarea filosofică a Renașterii pe linia evoluției generale a cugetării omenesti, ar trebui să fixăm mai întâi, cel puțin aproximativ, începutul perioadei de tranziție dintre evul mediu și timpurile moderne, ce poartă acest nume. Ne lovim însă, în această privință, de unele dificultăți, din cauza divergențelor de păreri dintre istoricii care au studiat-o mai de aproape. Trebuie dar să aruncăm o privire prealabilă asupra acestor divergențe, peste care n'am putea trece fără a ne expune, ulterior, la greșeli de interpretare. Unii din istoricii la care ne referim au fixat, în timp, începutul ce ne interesează în veacul al XV-lea și l-au localizat, în spațiu, în Italia. Alții însă l-au considerat ca mai vechiu și l-au situat în alte părți ale Europei; el ar fi datând din veacul al XIII-lea, când orientarea spirituală către antichitatea clasică greco-romană, care a caracterizat Renașterea ca mișcare culturală, ar fi luat naștere în Franța. În fruntea celor dintâi a stat, în a doua jumătate a veacului trecut, cunoscutul istoric elvețian Burckhardt; în fruntea celor din urmă stă astăzi istoricul suedez, mai puțin cunoscut, Nordström. Să le vedem părerile, — ale lor și ale celor ce i-au urmat, — și să le examinăm argumentele.

#### I

După Iacob Burckhardt, autorul operei cunoscute „Die Kultur der Renaissance in Italien“, care a apărut la Basel, în 1860, și a devenit în scurtă vreme clasică, schimbarea

adâncă, în modul de a privi lumea și de a se înțelege pe ei înșiși, care a deosebit pe oamenii din timpul Renașterii de cei din evul mediu, a fost, în liniile ei generale, cea următoare. Atmosfera profund religioasă, din veacurile ce au stat sub stăpânirea absolută a creștinismului medieval, a fost puțin prielnică pentru dezvoltarea sufletească a oamenilor, în toate direcțiile și, mai ales, în ordinea intelectuală. Învăluți, ca într'o ceață deasă, în acea atmosferă de misticism tradițional, oamenii au rămas, în felul lor de a pricepe lumea și viața, primitivi, rudimentari. Prin vălul, aproape de nepătruns, al credințelor moștenite, — la păstrarea neatinsă a cărora Biserica veghea cu atâta strășnicie, — le era cu neputință să întrevadă conturul adevărat al realității cosmice și sensul natural al existenței lor pământești. Totul li se înfățișa, în cadrul acelor credințe, într'o lumină ireală. Viața lor proprie, în deosebi, le apărea ca o scurtă perioadă de încercare, penibilă sau chiar dureroasă, merită să-i pregătească pentru un viitor transcendent, ce putea fi mai bun sau mai rău, dar n'avea, în orice caz, nimic pământesc. Nimicnicia a tot ce se lega de pământ, care nu era, după expresia tradițională, decât o „vale a plângerii“, le părea astfel evidentă și nu le putea inspira decât dispreț, desgust și teamă.

Alături de credințele religioase, în sfârșit, tradițiile sociale, ce-și exercitau încă, atotputernice, stăpânirea asupra omului medieval, îl împiedecau de asemenea să-și facă o idee, ceva mai exactă, de el însuși. El nu se cunoștea, în adevăr, pe sine însuși decât numai ca *parte* a unui *tot*, căruia i se subordona, în chip firesc, fără niciun gând de protestare și fără nicio veleitate de independență. El se considera, numai, ca membru al unei familii, al unei corporații economice, al unei societăți politice, al unei comunități religioase, — și nu gândea, nici nu lucra, decât numai ca colectivitatea în care se găsea înglobat. Niciodată poate nu s'au mai văzut, ca atunci, mase așa de mari de oameni trăind și manifestându-se în același fel. În evul mediu așa dar, omul, după Burckhardt, rămânea pierdut în masele în care se găsea înglobat, urmându-le schimbările și împărtășindu-le soarta, fără să reflecteze și fără să opună nicio rezistență, ca picătura de apă din valul de mare sau ca firul de nisip din dunele pustiilor.

De-abia în pragul Renașterii, — adică, după istoricul de care e vorba, în veacul al XV-lea, și în Italia, — ochii omului medieval s'au deschis, în cele din urmă, îndeajuns, pentru ca să-i îngăduie să vadă lumea, în formele ei adevărate, ca o realitate obiectivă, și pentru ca să-l ajute să se considere pe sine însuși ca *întreg*, nu numai ca *parte*, ca *individ*, în înțelesul etimologic al cuvântului, având, ca atare, și drepturi, nu numai datorii. Iar rezultatul de căpetenie al acestei schimbări a fost, că oamenii din timpul Renașterii n'au dorit nimic mai cu tărie decât libertatea de a fi ei înșiși, de a gândi și de a lucra prin ei înșiși, — chiar și în contra tradițiilor și autorităților. Acestei dispoziții de spirit, care a constituit, după Burckhardt, trăsura distinctivă a perioadei de care vorbim, i-a dat el însuși numele, care a devenit de-atunci curent, de „individualism“.

La această transformare adâncă a modului de a gândi și de a lucra, al Italianilor din veacul al XV-lea, a contribuit în primul rând descoperirea monumentelor literare și artistice, științifice și filosofice, ale antichității greco-romane. Mișcarea umanistă, căreia i se datora această descoperire, a luat în adevăr în Italia, în timpul faimosului „quattro-cento“, grație unui anumit concurs de împrejurări, proporții mai mari ca oriunde, până atunci, și s'a răspândit apoi, destul de repede, în tot restul Europei. Concepțiile antichității clasice, uitate aproape cu totul de peste o mie de ani, au putut fi utilizate, astfel, de noile popoare europene, ieșite din haosul etnic al evului mediu, — și le-au permis să reia firul, rupt de năvălirile barbarilor, al unei culturi ce începuse a se îndrepta, în timpurile vechi, pe căile cele bune, pe căile pe care timpurile moderne, odată ce le-au regăsit, n'au făcut decât să meargă mai departe.

Iar această restabilire a continuității, care era indispensabilă pentru o adevărată utilizare a bogățiilor ideale, acumulate de antichitatea clasică, această reînnoire a unui trecut spiritual ce fusese cu totul uitat, această *renaștere* a culturii, s'a produs mai întâi, după Burckhardt, în Italia din veacul al XV-lea. Italianii din acel timp au fost, după el, cei dintâi oameni moderni. Cu ei a început noua perioadă culturală a lumii europene, în desfășurarea căreia ne găsim încă

cuprinși, și pe care o numim, cu toții, cultura modernă.

E drept să amintim că aceeași părere o formulase, sub alte forme, un contemporan al lui Burckhardt, filologul german Georg Voigt a cărui operă monumentală, de o atât de masivă erudiție, „Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums“, a apărut, cu un an înaintea aceleia a istoricului elvețian, în 1859. Acest învățat socotea de asemenea că adâncă transformare spirituală, ce a caracterizat Renășterea, nu se putea produce decât în Italia, care, cu toate invaziunile străine, rămăsese moștenitoarea firească a comorilor antichității clasice.

După Voigt și Burckhardt, o sumă de istorici și de filologi au lucrat, cu convingere și cu entuziasm, în aceeași direcție, adâncind și dezvoltând concepția lor. Printre ei, cel mai însemnat a fost desigur, către sfârșitul veacului al XIX-lea, cunoscutul istoric german Lamprecht. El a susținut cu tărie că evul mediu n'a avut simțul „individualului“. Intreaga gândire medievală era dominată de regula „tipului“. Forma cea mai caracteristică a luat-o această tendință a mentalității medievale în „realismul“ filosofic, după care ideile „universale“, ca tipuri generale, erau mai reale decât lucrurile particulare, ca existențe individuale. Aceeași direcție de cugetare domnea și în viața practică. „Universale“ erau Biserica, Statul, rasa, poporul, care aveau, ca atare, o realitate superioară aceleia a oamenilor, ca indivizi. „Nominalismul“ filosofic însă, provocând, la sfârșitul evului mediu, disoluția scolasticei, a creat condițiile, de gândire și de simțire, care au făcut posibilă apariția, la începutul Renășterii italiene, a individualismului, nu numai ca concepție teoretică, ci și ca atitudine practică. Aceste idei le-a dezvoltat istoricul german în lucrările sale metodologice mai ales, dintre care cele mai însemnate au fost: „Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft“ din 1896 și „Die kulturhistorische Methode“ din 1900.

La începutul veacului nostru, în sfârșit, un cunoscut filolog francez, Philippe Monnier, mai reprezenta încă, fără nicio rezervă, concepția lui Burckhardt. Opera sa de căpetenie, apărută în 1901, sub titlul „Le Quattrocento. Essai sur l'histoire littéraire du XV-me siècle italien“, a fost pre-



miață de Academia franceză, care i-a consacrat astfel valoarea. În „Dedicația“ pe care o adresa, în limba italiană, lui Guido Mazzoni, autorul zicea : „... col Quattrocento, l'Italia si mise a guida della cultura europea“. Cu veacul al XV-lea, Italia s'a pus la cârma culturii europene... Cu aceste cuvinte, filologul francez recunoștea rolul conducător, pe care, după Burckhardt, l-a jucat Renașterea italiană în evoluția culturală a continentului nostru.

Trecând însă, apoi, la caracterizarea acestei perioade istorice, Monnier, deși reproduce, în linii generale, tabloul pe care i l-a consacrat Burckhardt, se oprește, pe neașteptate, la concluzia, cu un netăgăduit colorit sceptic, că ea este „aproape cu neputință de definit“. Și fiindcă, spre a înțelege cât mai bine perioada culturală de care ne ocupăm, ar trebui, evident, să-i „definim“ noțiunea istorică, să ne oprim un moment asupra acestei păreri a filologului francez, pe care spre a nu-i altera cumva nuanțele, credem că e necesar s'o reproducem în original :

„Le Quattrocento, par quoi il faut entendre le XV-e siècle d'Italie, est un des moments les plus considérables de l'esprit humain... Il comprend, au-delà des dates rigides que lui assigne la cronologie, la période d'histoire qui s'étend de la mort de Pétrarque à la naissance de l'Arioste, du déclin des Giottesques à la *Céne* de Léonard, et, si l'on veut, du tumulte des Ciompi à l'invasion étrangère. Durant cet espace de cent ans, notre âme contemporaine s'est élaborée. Avant c'était la commune, la scolastique, la foule ; après, c'est l'État, le libre examen, l'individu. Avant, c'était l'*a-priori* de l'autorité et la foi entière de l'ascétisme ; après, c'est la méthode expérimentale, le triomphe de la raison, le triomphe de la joie... Avant, c'était le moyen-âge ; désormais, c'est l'âge moderne...“

Le Quattrocento, placé à un tournant d'histoire, est donc, par excellence, un siècle de passage, riche en contrastes et en contradictions, fertile en anachronismes et en antinomies, semé de détritns et de germes, de ruines et d'ébauches, qui se repoussent, se détruisent ou se mélangent, dans un travail incessant. Il en résulte que le Quattrocento est presque impossible à définir...“

Nesiguranța, pe care o trădează aceste cuvinte ale filo-

logului francez lasă să se întrevadă, în toată gravitatea ei, controversa istorică ce s'a produs, cu privire la originile și semnificarea adevărată a Renașterii. Acea controversă exista, în momentul când Monnier scria aceste rânduri, dar nu luase încă proporțiile, pe care le-a luat de atunci încoace. Și, înainte de a trece la examinarea ei, trebuie, spre a cunoaște terenul, să menționăm faptul, că ea s'a desfășurat mai mult în Anglia, în Franța, în Germania, în Suedia — nu în Italia, care ar fi fost, totuși, principala interesată.

În adevăr, istoricii și filologii italieni au urmat, în liniile ei mari, concepția lui Voigt și a lui Burckhardt. Au urmat-o cu entuziasm, exagerând-o chiar, pe alocurea.<sup>e</sup> O întregă pleiadă de învățați și de artiști, — în frunte cu Carducci însuși, cu d'Ancona, cu Francesco de Sanctis, cu Pio Rajna, cu Villari, — și compusă din oameni mai puțin cunoscuți, dar nu mai puțin utili, ca Barbi, Flamini, Ferrari, Gabotto, Morpurgo, Novati, Percopo, Renier, Rossi, Sabbadini, Torraca, Zippel, — au lucrat și lucrează în aceeași direcție. Putem însă, spre a evita desvoltări prea întinse, să-i lăsăm la o parte, întru cât nu au adus o concepție radical diferită de cea pe care am văzut-o.

## II

Nu de aceleași păreri cu învățații, pe care i-am menționat până acum, au fost unii din cei ce s'au mai ocupat de originile Renașterii. Un scriitor englez, Walter Pater, în Introducerea unei culegeri de studii asupra Renașterii, care a apărut în 1873, susținea că mișcarea culturală de care vorbim a început, în ultimele veacuri ale evului mediu, cu romanul cavaleresc și cu poezia provansală, în Franța, unde s'a sfârșit de asemenea, în a doua jumătate a veacului al XVI-lea, cu poezia lui Du Bellay. El recunoștea totuși, că Renașterea și-a atins culmea, atât ca intensitate, cât și ca întindere, în Italia veacului al XV-lea. Părerile lui Walter Pater sunt însă de abia schițate și putem trece asupra lor, cu atât mai mult că le vom regăsi, ceva mai departe, la istoricul suedez Iohann Nordström.

După scriitorul englez menționat, un istoric francez al

artei, Louis Courajod, a susținut o teză analoagă. Într'un studiu intitulat „Les Origines de la Renaissance en France“, publicat în 1888, acest autor a combătut părerea că influența antichității clasice ar fi dat artei din timpul Renașterii caracterele ei particulare. El socotea că arta veche, ale cărei opere erau, în parte, cunoscute mai de mult, nu și-a putut exercita influența asupra artiștilor de la sfârșitul evului mediu, fiindcă ei nu prețuiau natura, nu se simțeau îndemnați s'o observe și nici nu știau s'o facă. Orientarea treptată către natură, a spiritului celor capabili să-i simtă frumusețea, a fost, astfel, condiția indispensabilă, care a permis artiștilor din timpul Renașterii să înțeleagă arta antică și să-i utilizeze modelele. Iar această orientare către natură, acest „naturalism“, cum zice el, a luat naștere în Franța, grație mișcării literare dela sfârșitul evului mediu.

Seria celor ce au socotit că aveau ceva de schimbat în concepția Renașterii, așa cum o fixaseră Voigt și Burckhardt, sau, cel puțin, ceva de adăugat, s'a continuat cu doi învățați germani. Un istoric cunoscut al artei, Heinrich Thode, a căutat să explice altfel geneza mișcării culturale de care e vorba. Și el admitea, ca și învățații menționați, că o transformare adâncă a omului s'a produs la începutul Renașterii, odată cu apariția individualismului. Dar această apariție n'a fost, după el, un rezultat al descoperirii antichității clasice de către umaniști, nici a schimbărilor politice din micile state italiene, ci un produs al evoluției religioase a spiritelor, — care au început să treacă, din veacul al XIII-lea înainte, dela practicarea obiectivă, mecanică, automatică, a ritualului bisericesc comun, la înălțarea subiectivă, în atmosfera de meditație intensă și de afectivitate exaltată, a misticismului individual. Iar această evoluție s'a produs mai întâi în Italia, sub influența sfântului Francisc din Assisi și a ordinului, atât de activ, întemeiat de el, al franciscanilor. Această teză a susținut-o Heinrich Thode într'o primă lucrare intitulată „Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien“, care a apărut în 1885, și a reluat-o apoi în marea sa lucrare asupra lui Michel-Angelo, care a apărut în 1912, sub titlul „Michel-Angelo und das Ende der Renaissance“.



Impărtășind, în linii generale, această concepție, istoricul german Conrad Burdach a căutat s'o completeze, într'o serie de lucrări, pe care le-a publicat din 1910 încoace, și dintre care cea mai însemnată e cea intitulată „Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit“, apărută în 1913. După el, Renașterea a avut, e drept, ca primă cauză, o renovare a vieții sufletești, ce consta într'o intensificare subiectivă și într'o individualizare accentuată a vieții religioase, sub influența sfântului Francisc din Assisi. Dar, la această evoluție intelectuală și afectivă s'a mai adăugat una, de natură politică și socială, cu un pronunțat caracter național, sub influența lui Cola di Rienzo, faimosul tribun, care a voit să restaureze, în toată splendoarea ei, vechea republică romană. În această încercare neizbutită, dela jumătatea veacului al XIV-lea, vedea Burdach faptul hotărîtor care, reînviind vechile tradiții naționale, a determinat întoarcerea pasionată la antichitatea clasică, sub înfățișarea ei latină, prin care uniunii italieni aveau conștiința că reluau firul propriei lor istorii. După învățatul german așa dar, întoarcerea la trecut a caracterizat, e drept, Renașterea, dar nu ca o cauză primară, ci ca una secundară. Elementul esențial a fost redeschiderea sentimentului național sau al patriotismului retrospectiv italian.

### III

O atitudine negativă mult mai pronunțată, față de concepția lui Voigt și a lui Burckhardt, a luat, acum în urmă, istoricul suedez Iohann Nordström. În studiul pe care l-a publicat în volumul al VI-lea al „Istoriei universale“ a lui Norstedt, și care a apărut, în traducerea franceză a lui Hammar, sub titlul „Moyen-Age et Renaissance“, — inaugurând, în 1933, publicațiile cunoscutului „Fonds Descartes“, — profesorul dela universitatea din Upsala susține că Renașterea italiană n'a fost „nici de cum“ ceea ce își închipuiau Voigt și Burckhardt. Ea n'a fost, mai întâi, o „victorie asupra evului mediu“. Ea n'a însemnat o „înfrângere“ a „principiului de organizare celui mai caracteristic al evului

mediu occidental, care a fost Biserica“. Ea nu s'a întemeiat pe înlăturarea concepției creștine a lumii și a vieții. Dovadă e faptul că Biserica n'a fost, în timpul Renașterii, mai puțin puternică decât fusese mai înainte. Apariția Reformei n'a constituit de cât o „dublare“ sau chiar o „triplare“ a acestei instituții spirituale. Dar puterile celor trei Biserici, — cea catolică, cea luterană, și cea calvinistă, — au rămas tot atât de mari cât fusese, în Evul mediu, aceea a celei mai vechi dintr'însele. Altfel, violența și întinderea războaielor religioase ar fi fost inexplicabilă. Acele conflicte confesionale, la care a luat parte, în țările în care s'au produs, atâta lume și cu atâta pasiune, dovedeau, de asemenea, că nici sentimentul religios individual nu scăzuse, nici de cum. Iar în țările, ce au rămas ferite de ciocniri violente de acest fel, religiozitatea, atât a marilor mase, cât și a cercurilor culte, nu era mai mică. În Italia, bunăoară, umaniștii erau profund religioși ; e deajuns, să ne aducem aminte de cercul florentin, din jurul Academiei platonice, de o atât de adâncă pietate. E drept că unii umaniști italieni criticau cu asprime Curia romană. Dar criticele lor nu se îndreptau decât în contra abuzurilor ierarhiei eclesiastice, nu în contra creștinismului. Iacă dece, zice Nordström, părerea lui Voigt și a lui Burckhardt, că Renașterea „se opunea“ evului mediu, nu este admisibilă <sup>1)</sup>).

Dimpotrivă, după el, Renașterea, ca să ne servim de propriile lui cuvinte, n'a fost decât „o ramură înflorită pe arborile robust al culturii medievale“. <sup>2)</sup> Nu mai încape îndoială, urmează el, că Evul-mediu a avut „veacurile sale de obscuritate“, în timpul cărora „întreaga cultură înaltă a cunoscut o decadentă profundă“. De abia la începutul celui de-al doilea mileniu al erei noastre, adică din veacul al XI-lea înainte, s'au putut „găsi reunite condițiile unei culturi fertile și continue“. Dar atunci, zice istoricul suedez, „scena s'a schimbat cu o repeziciune bruscă și civilizația europeană, pe care a creat-o, în două sau trei veacuri, o muncă intensă și admirabilă, merită cu mai multă dreptate, numele de Renaștere“. <sup>3)</sup>

1) Op. cit., p. 38.

2) Ibid., p. 8.

3) Ibid., p. 9.

Adevărata Renaștere ar trebui astfel situată, în timp, în intervalul ce s'a scurs din veacul al XII-lea până în al XIV-lea inclusiv, iar în spațiu, la nord de Alpi, în Franța mai ales. Atunci și acolo s'au produs, după Nordström, primele și cele mai mari sfortări, de descoperire și de asimilare a vechei culturi clasice. Iacă de ce, încheie istoricul suedez, ale cărui cuvinte le reproducem textual, „n'a fost *nicidecum* Renașterea italiană care a făcut să reînvieze în Europa moștenirea culturii antice și care a creat astfel condițiile necesare unei dezvoltări independente; esențialul acestei munci se găsea deja făcut, în cursul veacurilor precedente, a căror energie s'a străduit să asimileze cultura clasică“<sup>1)</sup>

Această modificare a concepției tradiționale a Renașterii, ca perioadă culturală, este desigur interesantă, și, spre a-i putea aprecia mai bine îndreptățirea, să urmărim mai întâi datele pe care se întemeiază autorul ei, — atât, firește, cât ne poate fi îngăduit în cadrul redus al acestui capitol, ce nu trebuie să ia proporții prea mari.

Nordström susține că primele indicii ale unei vieți nouă, spirituale și materiale, au apărut, în țările civilizate ale apusului european, în a doua jumătate a veacului al XI-lea. Cruciașii, cu „irezistibilul lor curent de entuziasm religios“ și cu „dorința lor arzătoare de isprăvi cavaleresti“, au avut urmări neașteptate. Ele n'au realizat speranțele Bisericii; ele n'au întărit unitatea lumii creștine prin exaltarea credinței și n'au sporit respectul ei pentru supremația sfântului Scaun. Expedițiile în contra „necredincioșilor“, făcând posibil, pe o scară mai întinsă, contactul cu cultura nouă și pe atunci superioară a Orientului, au produs, în adevăr, alte efecte. În locul unificării mai depline, ce se aștepta, a apărut, mai întâi, un început de diferențiere național. Diferitele popoare, ce luau parte la expedițiile militare comune, începeau să-și dea seama, prin impresiile diferite pe care li le producea acea cultură, de contrastele dintre ele, ajungând astfel să ia conștiință de specificitatea lor etnică. În locul credinței mai puternice și mai aprinse, ce se aștepta, a apărut, apoi, o vădită înclinare către toleranță și un neliniștitor început de indife-

1) Op. cit., p. 9.

rență religioasă. În locul renunțării mai desăvârșite la interesele vieții pământești, ce trebuia să fie o urmare firească a sacrificiului permanent pentru interesele vieții viitoare, pe care îl constituiau nenumăratele greutăți și primejdii ale cruciadelor, a ieșit, în sfârșit, la iveală o poftă surprinzătoare de plăceri materiale și de lux rafinat, ce a provocat la rândul ei o nestăpânită dorință de câștig.

Modificările ce s'au produs astfel în structura sufletească a oamenilor, în occidentul european, din veacul al XI-lea înainte, s'au manifestat deopotrivă în ordinea culturală și în cea politică. Scoși, de expedițiile cruciaților, din izolarea în care trăiseră până atunci, purtați prin lumea largă și puși în fața altor forme, nu numai nouă, dar și superioare, de viață, oamenii de care e vorba au căpătat nostalgia unor orizonturi mai vaste pentru gândirea lor, îmbogățită cu atâtea experiențe variate și întărită de atâtea greutăți învinse. Iar ~~acele orizonturi mai vaste nu le-au putut găsi, atunci când~~ s'au întors, în țările lor respective, la viața sedentară de mai înainte, de cât în literatura antichității clasice, — câtă se mai găsea și câtă se mai putea descoperi. O mișcare umanistă, din ce în ce mai pronunțată, a început astfel din veacul al XII-lea înainte. Tezaurul de idei și de sentimente ale lumii vechi a început astfel a se deschide noii lumi europene. „Atunci a apărut pentru prima oară, zice Nordström, în Europa nouă, o cultură *curat laică*, tinzând să îndrepteze viața, individuală și socială, spre un *ideal diferit* de acela al creștinismului...” Această cultură a luat formele cele mai pronunțate și mai caracteristice în sudul Franței, de unde s'a propagat apoi în tot occidentul civilizată, cu atmosfera ei cavallerească, cu arta ei de a trăi, cu cultul femeii, cu moravurile ei rafinate, și a însemnat cu pecetia ei, pentru câteva veacuri, viața claselor de sus. În sfera de unde radiază această civilizație, — continuă Nordström, — apare primul mare lirism în limbă vulgară, — poezia provansală a trubadurilor ; iar romanul cavalleresc francez dă acestei concepții aristocratice a vieții expresiunea epică ce avea să trăiască o jumătate de mileniu.“<sup>1)</sup>

1) Op. cit., p. 56.

Pe un plan superior s'a dezvoltat, apoi, umanismul medieval în școalele-catedrale din nordul Franței, din orașele ce luaseră un avânt considerabil, mărindu-se și îmbogățindu-se, prin comerțul și prin industriile lor, ca Reims, Orléans, Chartres și Paris. Școalele mănăstirești, ce fuseseră la început focarele de căpetenie ale noii culturi, căzuseră, la epoca de care vorbim, pe planul al doilea. Retruse la țară, izolate uneori în poziții puțin accesibile, ele nu se puteau bucura de înlesnirile marilor aglomerații urbane, ce atrăgeau în jurul școalelor-catedrale numeroși discipoli din toate părțile lumii civilizate. Era aici încă unul din aspectele schimbărilor ce se produsese în structura societăților medievale, în urma cruciadelor. Marile expediții militare au constituit totdeauna perioade „binecuvântate“ pentru comerț și industrie. În timpul cruciadelor, în deosebi, expedițiile de acest fel au sporit și accelerat comunicațiile internaționale și prin urmare schimburile de mărfuri. Orașele, în care breslele de meseriași produceau mărfurile respective, și corporațiile de negustori ce regulau schimburile lor, au luat, atunci, un mare avânt. Cu locuitorii lor din ce în ce mai numeroși, cu bogățiile lor din ce în ce mai mari, ele au devenit un factor politic și social, cu care statele feudale trebuiau să conteze. Conflictele, dintre comunele ce reclamau „libertăți“, și seniorii feudali ce încercau să reziste, au alcătuit o parte însemnată din istoria acelor timpuri, — a veacului al XI-lea și al XII-lea în deosebi, în Franța mai ales.

Grație „libertăților“ pe care izbutiseră să le dobândească, treptat, orașele se bucurau de o sumă de înlesniri, ce le-au permis să devină, în scurtă vreme, puncte de concentrare, nu numai pentru schimburile de mărfuri, ci și pentru schimburile de idei. O viață intelectuală mai intensă și mai independentă, animată, mai ales, de un spirit critic mai dezvoltat față de autoritățile tradiționale, s'a format astfel într'însele. În Franța veacului al XII-lea, viața intelectuală de care vorbim s'a desfășurat mai ales în jurul școalelor-catedrale din Reims, Chartres, Orléans, și, dela sfârșitul aceluia veac înainte, în jurul Universității din Paris. *Acea* viață intelectuală, a cărei independență era un reflex al „libertăților“ cu care se mândreau comunele respective, a fost mediul favo-



rabil, în care s'a dezvoltat umanismul născând al acelor vremuri, — umanismul medieval, cum i-am zis adineauri.

Până la jumătatea veacului al XII-lea, școala-catedrală din Chartres a fost, după Nordström, nu numai pentru Franța, ci și pentru Europa, focarul de căpetenie al acestui umanism medieval. Studiile teologice, care alcătuiau la început partea cea mai însemnată a programului ei de învățământ, au făcut, treptat, un loc din ce în ce mai mare studiilor profane, cum se zicea pe atunci, adică analizei aprofundate a resturilor vechii culturi clasice, a literaturii latine în deosebi, precum și a fragmentelor de filosofie, de știință, de medicină, ce se putuseră păstra sau se putuseră descoperi. Cât de mult era prețuită antichitatea, de cei ce se îndeletniceau cu asemenea studii, o arăta o comparație ce se atribuia lui Bernard de Chartres, unul din reprezentanții de frunte ai școalei de care e vorba, dela începutul veacului al XII-lea. „Noi semănăm, — zicea el, — cu niște pitici purtați pe umeri de niște uriași. Noi vedem mai multe lucruri, și mai depărtate, decât cei vechi. Dar nu fiindcă vederea noastră e mai pătrunzătoare decât a lor, ci fiindcă, ridicându-ne pe umerii lor, adăugăm taliei noastre mărunte statura lor gigantică.“

Cât despre întinderea pe care a luat-o studiul antichității, pe vremea de care e vorba, — ea pare a fi fost considerabilă. Nordström face, în această privință, o afirmare, pe care trebuie, poate, s'o precizăm și s'o restrângem. El afirmă, anume, că „se dispunea“, în veacul al XII-lea, de „aceeași autori latini ca astăzi.“<sup>1)</sup> Adevărul strict este, că *se cunoșteau* pe atunci aceeași autori latini ca astăzi, dar nu *se dispunea*, ca astăzi, de toate operele lor, din care o bună parte, ca să nu zicem o mare parte, s'a descoperit ulterior, în veacul al XV-lea și chiar în cel de-al XVI-lea. Era, totuși, destul de frumos că veacul al XII-lea avea cunoștințe atât de întinse. Să vedem, dar, consecințele lor. Dintre poeții latini, cel mai admirat era de sigur Virgiliu ; dar cel mai citit — și mai imitat — era Ovidiu. Veacul al XII-lea ar fi fost chiar supranumit „veacul lui Ovidiu“. Și, lucru caracteristic pentru evoluția sentimentelor și moravurilor, sau, cu un singur cuvânt, a

1) Op. cit., p. 59.

atitudinii sufletești a oamenilor în fața vieții, cele mai citite din operele poetului latin erau... *Ars amandi* și *Remedia amoris*. Sub influența lui Ovidiu a luat naștere, chiar, lirica specială a timpului, lirica „vaganților“, cum li se zicea poezilor ambulănți, ce purtau numele latin de „clerici vagantes“. Poeziile lor, încă latine ca limbă, se depărtau totuși, ca formă, de modelele antice, — în deosebi prin libertatea ritmului și prin întrebuintarea rimei, — și erau, ca inspirație, foarte departe de ascetismul creștin medieval. Ele celebrau viața, iubirea, femeia, în cuvinte înflăcărâte și cu totul moderne. Aceste poezii, care au jucat un rol însemnat în timpul Renașterii, și pe care Burckhardt le considera ca fiind de o origine mai târzie și italiană, au luat naștere, după Nordström, în Franța și în veacul al XII-lea.

---

#### IV

Iacă motivele de căpetenie care îl fac pe istoricul suedez să respingă părerea lui Burckhardt, că Renașterea, ca epocă culturală, a început în veacul al XV-lea, în Italia. După el, a existat în Franța, la sfârșitul evului mediu, o Renaștere *înaintea* Renașterii. De unde, afirmarea categorică din introducerea cărții sale: „Pentru ca să apreciem exact natura și importanța Renașterii italiene, trebuie s'o considerăm ca un moment în evoluția continuă a unui ansamblu de civilizație europeană.“<sup>1)</sup> Iar această afirmare se precizează în cuvintele cu care încheie analiza contribuțiilor aduse de Franța la transformarea adâncă a vieții civilizate, care a început, în Europa, dela sfârșitul veacului al XI-lea înainte. Aceste cuvinte care ne dau cheia controversii ce ne preocupă, sunt următoarele: „În această transformare adâncă a vieții civilizate, Franța are partea cea mai însemnată; ea va rămânea, în cursul veacurilor următoare, în fruntea civilizației occidentale, până în ziua când Italia, către 1400, va fi gata să-i ia succesiunea.“ Iar mai departe, în capitolul pe care îl consacără influenței franceze asupra culturii italiene, din

---

1) Op. cit., p. 8.

veacul al XI-lea înainte, istoricul suedez adaogă de asemenea că, sub această influență, Italia „s'a pregătit“, în veacul al XIV-lea mai ales, „să ia la rândul său“, în veacul al XV-lea, „conducerea culturii occidentale“. <sup>1)</sup>

„Pregătirea“ de care vorbește Nordström a constatat, în primul rând, în influența adâncă și întinsă pe care a exercitat-o, în veacul al XIV-lea, asupra spiritului public italian, pasiunea puternică a lui Petrarca pentru antichitatea clasică. Cum zice istoricul suedez însuși: „Secretul extraordinarei influențe a lui Petrarca a rezidat în facultatea sa de a comunica generației sale simțul său pasionat“ pentru această antichitate, <sup>2)</sup> pe care o considera ca alcătuind trecutul propriu, trecutul național, al Italiei. Sub această influență „extraordinară“, umanismul a luat în Italia o întindere, pe care n'o putuse avea mai înainte în Franța, devenind, fie ca tendință culturală, fie ca aspirație patriotică, o preocupare, sau cel puțin o predilecție, a mai tuturor, în mai toate clasele sociale. Așa se explică faptul că cultul antichității clasice a luat în veacul al XV-lea, în Italia, forme și proporții care au făcut pe atâția învățați contemporani, în frunte cu Burekhardt, să vadă într'însul începutul adevărat al Renașterii, ca perioadă culturală a istoriei. Oricât de interesante, oricât de importante, au fost manifestările franceze ale acestui cult, din veacurile precedente, ele rămâneau totuși închise în cercuri, relativ restrânse, de învățați, izolate în centre de învățământ relativ rare, separate în sfârșit, unele de altele, prin intervale de timp relativ mari, ceea ce le făcea să pară mai mult sau mai puțin sporadice. Marile mase, în orice caz, nu păreau atinse, decât într'o măsură prea neînsemnată, de influența lor. În Italia însă, curentul de simpatie, de admirație, de entuziasm, — și mai ales de nostalgie, pentru trecutul plin de o măreție, nu numai culturală, ci și politică, ce făcea ca timpul lor să le pară oamenilor din veacul al XV-lea aproape insuportabil, — n'a fost numai întins, adânc, puternic, ci a mai fost și popular.

Unele împrejurări istorice au permis apoi acestui curent să capete și o utilitate științifică superioară, ce a obligat

1) Op. cit., p. 158.

2) Ibid., p. 176.

lumea cultă europeană să-l urmeze. Mai întâi, condițiile generale, de care atârna posibilitatea înfăptuirii unei culturi mai temeinice, se găseau realizate, în Italia, ca și în Franța, de câteva veacuri deja. Și în Italia existau, de mult, așezăminte consacrate învățământului superior, — ca universitățile din Ravenna, Bologna, Padua, sau ca vestita școală de medicină din Salerno, — dintre care unele erau mai vechi decât instituțiile similare franceze. Studiul dreptului roman devenise bunăoară, din veacul al XI-lea înainte, o specialitate italiană, pe care juriștii europeni se duceau s'o aprofundeze la Bologna. Și în Italia se produsese de asemenea, ca și în Franța, lupte ale comunelor în contra seniorilor feudali, — lupte ce duseseră chiar la rezultate mai înaintate, întru cât unele comune italiene deveniseră republici independente. Ele putuseră astfel constitui medii urbane tot așa de favorabile, sau și mai favorabile chiar, înfiripării unei culturi mai înalte.

---

Și în Italia, în sfârșit, se formase, în veacurile ce au precedat Renașterea propriu zisă, o atmosferă de protestare surdă în contra autorităților religioase, ale căror abuzuri, — ale Curiei papale mai ales, — erau mai vizibile ca oriunde.

Dar, la aceste condiții generale, care au favorizat, ca și în Franța, formarea spiritului de independență față de autoritățile tradiționale, s'a mai adăugat, în Italia, influența unor împrejurări istorice speciale. Pregătirea conciliului pentru unirea bisericilor de răsărit și apus, și adunarea lui, în 1438 și 1439, la Ferrara și Florența, a pus în contact, în mod mai susținut, pe umaniștii italieni cu învățații greci din Constantinopol. O sumă de probleme nouă au apărut atunci, pe planul întâi al preocupărilor lumii culte, și, odată cu ele, au început a fi studiați, mai temeinic, unii filosofi greci, ce fuseseră aruncați până atunci în umbră de autoritatea tradițională, impusă de Biserica romană, a lui Aristotel. Iar acest studiu a început a se face după operele originale, aduse, cu sacrificii considerabile, dela Constantinopol.

Un alt mare eveniment istoric a înlesnit apoi și mai mult utilizarea operelor de acest fel, și, în general, a întregului tezaur, nu numai literar ci și, mai ales, științific și filosofic, al antichității grecești. Căderea imperiului bizantin sub stăpânirea Turcilor, către jumătatea veacului al XV-lea, a pro-

vocat un adevărat exod al învățaților greci, care, când plecau, luau cu ei manuscrisele prețioase ce se păstrau încă, în mare număr, la Constantinopol și în alte puncte ale vechii lumi grecești. Cei mai mulți din acei învățați s'au stabilit însă, cel puțin la început și în mod provizoriu, în Italia. Mai întâi din cauza apropierii, care, pe acelea vremuri, când călătoriile erau atât de anevoioase, însemna mult. Apoi fiindcă, în Italia de sud și în Sicilia, în care coloniile grecești fuseseră altădată atât de numeroase și de înfloritoare, limba greacă se păstra încă, într'o oarecare măsură, și oferea pribegilor bizantini înlesniri mari. Din aceste cauze, teritoriul italian a devenit, din a doua jumătate a veacului al XV-lea înainte, principalul depozit al operelor ce constituiau tezaurul științific și filosofic al antichității, — al întregii antichități, a cărei limbă savantă, de comunicație curentă între diferitele cercuri de învățați, rămăsese, până la sfârșitul ei, limba greacă. Era dar firesc ca învățații, din celelalte țări culturale Europei, să vină să caute acele opere, fie pentru a le cumpăra, fie numai pentru a le consulta, în Italia, care devenise astfel un centru — principalul centru — cultural al continentului. Dovadă, — dacă e nevoie de una, — e faptul că Francisc I, când a voit să înființeze Biblioteca regală, — din care a ieșit Biblioteca națională de astăzi, — a însărcinat pe ambasadorul francez dela Veneția, — unde se formase târgul de căpetenie al manuscriselor vechi, — să cumpere cât mai multe dintr'însele. Și 'n adevăr, în 1541, Guillaume Pellicier, ambasadorul în chestie, i-a trimis regelui bibliofil, la Fontainebleau, patru lăzi mari cu „codice“ grecești.<sup>1)</sup>

Dar influența culturală italiană s'a mai întins, în Europa, pe o altă cale, și mai eficace încă. În Italia s'au tipărit, la sfârșitul veacului al XV-lea, primele ediții filologice ale operelor grecești ale antichității clasice. Ediția „princeps“ a lui Homer, bunăoară, a apărut în 1488 la Florența, unde s'au mai tipărit de asemenea edițiile inițiale ale altor câțiva autori greci. O concurență serioasă i-a făcut însă capitalei toscane, pe acest teren, cetatea dogilor. La Veneția, în adevăr, au apărut, în două decenii numai, din 1494 până în 1515, edițiile

1) Cf. Louis Batiffol, *Le siècle de la Renaissance*, p. 109.

prime ale operelor a 28 de autori greci, grație stăruințelor admirabile ale unui tipograf celebru, Aldo Manucci, care era în același timp un mare erudit. În casa lui primitoare se formase un cerc de filologi, iubitori ai antichității clasice, care studiau, cu un zel neîntrecut, manuscrisele grecești, căutând să le curățe, pe cât posibil, de erorile copiștilor și să le restabilească în formele lor primitive. Serviciile pe care umanismul italian le-a adus astfel lumii savante europene au fost atât de mari, încât au justificat pe deplin impresia că, în intervalul de timp de care vorbim, în veacul al XV-lea și al XVI-lea, Italia a jucat, în evoluția culturală a continentului nostru, un rol precumpănitor.

Această impresie a oamenilor de pe acele vremuri o reprezenta concepția lui Voigt și a lui Burckhardt despre însemnătatea Renașterii italiene, — concepție pe care o exprima de asemenea afirmarea lui Philippe Monnier că, cu faimosul *Quattrocento*, Italia „s'a pus la cârma culturii europene“. Această impresie o confirma, în sfârșit, și Nordström, când zicea, în cuvintele pe care le-am citat, că dela 1400 înainte Italia a luat „succesiunea“ Franței, în rolul „de a călăuzi cultura occidentală“.

## V

Ne mai rămâne, spre a încheia această controversă istorică, să menționăm și părerea lui Funck Brentano, unul din ultimii scriitori francezi, care s'au ocupat de Renaștere. În cartea sa „*La Renaissance*“, care a apărut în 1935, acest învățat se depărtează de concepția lui Nordström și se apropie, hotărât, de aceea a lui Voigt și a lui Burckhardt. Istoricul suedez susținea, cum am văzut, că Renașterea „nu se opunea“ evului mediu și nu constituia „o victorie“ asupra lui. Funck Brentano socotește, dimpotrivă, că Renașterea a fost „o reacțiune“, bine caracterizată și foarte accentuată, în contra evului mediu. „E adevărat, — zicea el, — că Iohann Nordström a descoperit, eu limpezime, tot ceea ce *renăscânzii*, mai ales artiștii și scriitorii, au luat din evul mediu, — în deosebi din evul mediu francez ; dar opera lor n'a fost mai puțin o

*reacțiune îndârjită* în contra acestui trecut, care îi hrănise“. <sup>1)</sup> El credea chiar că Renașterea nu s'ar putea compara mai bine, dat fiind acest caracter al ei, — de „imensă reacțiune“ în contra întregii vieți a evului mediu, — adică, în definitiv, a tot ce fusese în perioada imediat precedentă, — decât cu marea Revoluție dela 1789. În adevăr, Revoluția n'a fost, după el, ca și Renașterea, decât „o reacțiune pe toată linia“, în contra a tot ce fusese în veacurile anterioare.

Poate că această comparație depășește ceea ce este, incontestabil, întemeiat, în părerea învățatului francez. Adevărul este, uneori, o chestie de nuanță ; ceva mai mult sau ceva mai puțin, în afirmările noastre, ne face să trecem dincolo sau să rămânem dincoace de limitele lui stricte. Credința lui Funck Brentano, că Renașterea a fost o reacțiune în contra evului mediu, este, în orice caz, mai aproape de adevăr decât afirmarea lui Nordström, că Renașterea „nu s'a opus“ evului mediu. Istoricul suedez nici n'a putut, de altfel, să rămână consecvent cu această părere a sa. Evidența lucrurilor l-a silit s'o contrazică, el însuși. Examinând caracterele primelor manifestări ale „Renașterii dinaintea Renașterii“, adică din ultimele veacuri ale evului mediu, Nordström a trebuit să recunoască, — cum am văzut când am citat aceste cuvinte ale lui, — că atunci „a apărut pentru prima oară, în Europa nouă, o cultură curat laică, tinzând să îndrepteze vieața, atât individuală cât și socială, a omenirii către un ideal cu totul diferit de acela al creștinismului“. <sup>2)</sup> Creștinismul însă fusese principiul unic, exclusiv, atotstăpânitor, atât al structurii sufletești, cât și al organizării sociale, a evului mediu. Dacă dar „noua cultură laică“ se îndrepta către un ideal „cu totul diferit de acela al creștinismului“, ea alcătuia, evident, o reacțiune în contra lui.

1) Op. cit., p. 420.

2) Op. cit., p. 56.

## VI

După această analiză prealabilă a controversei istorice privind originea Renasterii, în general, să examinăm mai de aproape împrejurările speciale care au făcut ca mișcarea culturală ce începuse, cum am văzut, mai de mult și în mai multe părți ale lumii europene, să ajungă a lua în Italia, din veacul al XV-lea înainte, o intensitate și o amplitudine mai mari ca oricând și oriunde, până atunci. Iar în acest scop, trebuie să aruncăm o privire ceva mai amănunțită asupra stării în care se găsea această țară, la începutul perioadei istorice de care e vorba.

O asemănare cu cadrul politic și social al antichității clasice ne izbește dela început, când ne gândim la starea și condițiile de existență ale Italiei dela sfârșitul evului mediu. Grecia veche era, 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 care o viață politică agitată desvoltase spiritul de independență al individului față de autoritățile tradiționale și făcuse astfel posibilă apariția liberei cugetări. Atena bunăoară, metropola clasicismului grec, văzuse marea sa perioadă de strălucire literară, artistică și filosofică din timpul lui Pericles, precedată de luptele constituționale din veacul al VI-lea dinaintea de Christos și de războaiele medice dela începutul celui următor, în care ținta comună a cetățenilor săi fusese libertatea înlăuntrul 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 înfățișează o privești de o izbitoare asemănare. În urma lungilor lupte dintre Papi și Împărații germani și din pricina amestecului străinilor în viața sa politică, ea rămăsesse divizată într'o sumă de mici state, care se dușmăneau reciproc și ale căror turburări lăuntrice erau uneori foarte violente. La sud se întindea re-



gatul Neapolei, la centru se aflau statele Bisericeii, iar nordul era ocupat de o sumă de cetăți, dintre care unele, ca Venetia, 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 favorizau deopotrivă dezvoltarea individualităților puternice.<sup>1)</sup> Multe din aceste formații politice se întemeiau pe uzurpări relativ recente de teritorii, și niciuna nu recunoștea fără rezervă sau fără gânduri ascunse pe celelalte. O nesiguranță generală plutea astfel în atmosfera timpului, și o politică externă plină de violențe ținea încordate spiritele chiar și în timp de pace. Pe de altă parte, în fruntea unora din micile state se aflau stăpânitori nelegitimi, unii foști „condottieri“, al căror drept de a governa se întemeia adesea numai pe violență. Care puteau fi sentimentele populare față de acești tirani, nu e greu de închipuit. Unul din prozatorii de frunte ai timpului, Boccaccio, nu se sfia să scrie: „Sunt eu oare dator să dau uzurpatorului numele de rege sau de principe și să-i păstrez credință? Nu, căci este un vrăjmaș al binelui public; împotriva lui pot să mă slujesc de arme, de spioni, de violențe; e un lucru sfânt și de mare nevoie; nu există jertfă mai plăcută zeilor decât sângele de tiran.“<sup>2)</sup> Și 'n adevăr, revoltele, conjurațiile, trădările, asasinatele politice, alcătuiau adesea, în bună parte, istoria lăuntrică a micilor state italiene.

Asemenea împrejurări erau însă o aspră școală pentru popoare, și, mai ales, dezvoltă până la exaltare puterile sufletești ale indivizilor mai bine înzestrați. Mai întâiu pe ale celor ambițioși. Prin vaza pe care o da succesul, fie pe câmpul de războiu, fie în vieța politică sau economică, precum și — mai adesea — prin abilitate, violențe sau violență, oricine putea ajunge, în statele italiene, pe treptele cele mai înalte ale ierarhiei sociale; nicio piedecă de drept nu i se mai opunea cu destulă tărie; tot ce i se cerea, era numai să poată, să aibă amestecul de energie și îndrăzneală, de inteligență și lipsă de scrupule, pe care contemporanii îl caracterizau prin

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

2) De casibus virorum illustrium, II, 5. Cf. Burckhardt, op. cit., I, 59.

cuvântul „virtù“. Enea Silvio exprima de sigur sentimentul general al timpului, când scria într'unul din comentariile sale istorice : „în Italia noastră cea iubitoare de schimbări, în care nimic nu mai e statornic și nicio domnie tradițională nu mai există, 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 primejdiilor 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 care îi întrețineau la curțile lor, ca să le scrie istoria sau să le cânte strălucirea. <sup>2)</sup>

Iar supușilor, care nu luau parte în niciun chip la viața politică a statelor guvernate de tirani, răul, pe care-l vedeau cu ochii dar nu-l puteau împiedeca, le desvolta în mod firesc spiritul critic. Cât de puternică era 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 îmbrăca adesea haina ironiei. Satira mușcătoare, gluma perfidă, păcăleala răutăcioasă, anecdota înțepătoare, înflorea 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 pricpem. Vestiți în toată Europa prin repeziciunea cu care prindeau ridiculul și finețea cu care-l exprimau, Italianii dădeau 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'înșii au jucat chiar și un rol politic, ca vestitul Pietro Aretino <sup>3)</sup>. Dar însemnătatea de căpetenie a spiritului critic, ca atitudine sufletească, sta în faptul că desvolta independența individului, deprinzându-l pe nesimțite să nu mai respecte nicio autoritate.

În statele republicane, de asemenea, luptele dintre par-

1) Opera, p. 251. Cf. Burekhardt, op. cit., I, p. 26.

2) 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 era mulțumit de ei, — puna să-i bată cu biciul, când făceau versuri proaste.

3) Asupra lui și asupra așa numitelor „pasquinade“, ca gen literar, a se vedea Arturo Graf, *A traverso il Cinquecento*, p. 100 și următoarele.

tide, pe care firea pătimasă a Italianilor le făcea adesea foarte violente, ascuteau 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 era privt exilul, de oamenii timpului, ca o cinste. Petrarca zicea, că exilatul era un om superior, întru cât dovedea, acceptând exilul, în locul unei schimbări a părerilor, că nu se putea împăca nici cu suveranii uzurpatori, nici cu tiranul oel cu multe capete, care se chema popor.<sup>1)</sup> Iar de această pedeapsă politică se uza și se abuza atât de mult, încât exilații formau adesea colonii întregi în orașele în care se stabileau ; așa erau bunăoară Florentinii în Ferrara.

Un exemplu caracteristic al exceselor la care duceau, în micile state italiene, luptele politice, putem găsi în ceea ce se petrecea la Florența sub guvernarea familiei Medici, ai cărei principali reprezentanți, Cosimo și Lorenzo, au rămas în istoria Renașterii ca pilde neîntrecute de grijă pentru buna stare materială a maselor populare, pe care își întemeiau puterea politică, de generozitate pentru desvoltarea intelectuală a elitelor, pe care le ajutau sub toate formele, de jertfe chiar pentru înfrumusețarea orașului, în care li se încadra vieța. Un cronicar de pe acea vreme zicea despre cel dintâi din acești doi reprezentanți ai ilustrei familii : „Cosimo era tot la Florența. Fără el, Florența nu era nimic“<sup>2)</sup>. Iar Enea Silvio Piccolomini, scriitorul cunoscut care ocupa pe atunci scaunul papal sub numele de Pius al II-lea, îi scria lui Cosimo : „Tu ești arbitrul păcii, al războiului, al legilor ; din regalitate nu-ți lipsește decât numele“<sup>3)</sup>. La o asemenea situație nu putuse ajunge bogatul negustor florentin de cât numai asigurându-și devotamentul „poporului mărunt“ (del popolo minuto) înlesnindu-i cât mai mult vieța, prin măsuri economice, și făcându-i-o mai plăcută, prin înfrumusețarea orașului. A deschis bunăoară, nu fără cheltuieli personale considerabile, marele bulevard ce purta numele de „via larga“

1) De remediis utriusque fortunae, II, dial. 67 și 124.

2) Cf. Brentano, La Renaissance, p. 50.

3) Id. ibid., p. 50.

și care a devenit, în scurtă vreme, o arteră monumentală, impresionantă prin „magnificența“ clădirilor. Cosimo însuși își construise acolo, cu ajutorul vestiților arhitecți Brunelleschi și Michelozzo, un palat ce părea contemporanilor de o rară somptuozitate. Papa Pius al II-lea, bunăoară, îl declara „o reședință vrednică de un rege“. Tot pe „via larga“ și-au construit apoi locuințele, cu aparențe de asemenea artistice, principalii săi partizani politici, în marea lor majoritate negustori și industriași bogați. Iar spre a împodobi orașul și în celelalte părți ale lui, Cosimo a mai construit o sumă de alte clădiri și a făcut plantații, cu aspecte cât mai atrăgătoare; cum zice Funck Brentano: „a îmbogățit Florența cu monumente admirabile: palate, vile, grădini, biserică San' Lorenzo, mănăstirile San' Marco și Santa Verdiana, etc.“. Până și așa numitul „contado“, adică împrejurimea orașului, și-a avut partea de înfrumusețare. Cum zice acelaș istoric francez: „Versantul colinelor ce mărginesc în mod armonios râul Arno a fost împodobit de Cosimo cu clădiri elegante. El a avut o adevărată pasiune de a construi, nu numai la Florența, ci și la Roma, la Paris, — unde a restaurat „Colegiul florentinilor“, — și chiar și la Ierusalim. După mărturisirea lui Niccolo Valeri, Cosimo a cheltuit pentru construcțiile lui cinci sute de mii de fiorini, care ar face o sută treizeci de milioane de franci de astăzi“, — dar care reprezentau pe atunci o valoare mult mai mare<sup>1)</sup>.

Pe artiștii din timpul său i-a ajutat Cosimo dei Medici, nu numai dându-le de lucru, ci și sub alte forme. Lista celor care s'au bucurat de sprijinul lui e destul de lungă; ea cuprinde, pe lângă arhitecți ca Brunelleschi și Michelozzo, sculptori și gravori ca Donatello și Ghiberti, pictori mai ales, ca Fra Angelo, Benozzo Gozzoli, Paolo Uccello, Andrea Castagno, Boticelli, Baldovinetti, Ghirlandojo, Filippo Lippi.

A fost mișcătoare, în deosebi, intervenția lui Cosimo dei Medici, în favoarea celui din urmă din acești artiști, pe lângă papa Pius al II-lea. Filippo Lippi era călugăr și aparținea ordinului dominicanilor. Pe când lucra la decorarea artistică a mănăstirii Santa Margherita din Florența, având

1) Funck Brentano, *Le Renaissance*, p. 58, 59.

nevoie de un model pentru zugrăvirea Sfintei Fecioare, nu i s'a putut îngădui altul, — potrivit cu calitatea lui monahală și cu sfîntenia locașului în care se găsea, — de cât o călugăriță, tânără și frumoasă, Lucrezia Buti. Pictorul, care n'avea pe atunci, — în 1456, — decît treizeci de ani, a fost cuprins de o pasiune adâncă și irezistibilă pentru modelul pe care îl contempla zilnic. Pasiunea lui erotică fiind împărtășită de tânăra călugăriță, rezultatul inevitabil a fost că perechea de „vinovați“ a luat fuga, expunându-se la primejdii grave. După „regulile“ severe ale ordinelor monahale respective, ceea ce îi aștepta era, în cel mai bun caz, închisoarea pe viață într'una din acele grozave „carcere grele“, în care condamnații „putrezeau“ de vii. După stăruințele lui Cosimo dei Medici, papa Pius al II-lea s'a înduplecat să-i ierte, deslegându-i de obligațiile lor religioase și permițându-le astfel să se căsătorească.

---

Nu mai puțin a ajutat marele potentat florentin pe învățații de tot felul, cu care împrejurările îl puneau în contact. Și nu numai pe cei italieni. Cărturarii greci care au venit în Italia cu prilejul conciliului pentru unirea bisericilor de răsărit și apus, ca Bessarion și Plethon, precum și cei ce au emigrat în Italia când Turcii au început să amenințe mai de aproape capitala imperiului bizantin, ca Argyropulos, Chalcondylas, Lascaris, și alții, au găsit la Cosimo dei Medici o primire călduroasă și un sprijin, moral sau material, corespunzător. Spre a le ușura, tuturor, îndeletnicirile intelectuale a căutat să le pună la dispoziție manuscrisele cu operele scriitorilor vechi, pe care le cumpăra, oriunde le găsea, cu sume ce erau uneori destul de mari. Așa bunăoară, când umanistul italian Niccolo Niccoli, — care se ruinase cumpărând, cu jertfe ce îi depășau puterile financiare, „codice“ cu operele autorilor clasici, — a murit, lăsând datorii mari, Cosimo dei Medici i-a plătit toți creditorii, a mai adăogat pentru moștenitorii lui încă ceva, iar manuscrisele în posesiunea cărora a intrat astfel le-a dăruit mănăstirii San Marco, cu obligația de a le pune la dispoziția tuturor celor ce ar fi voit să le consulte. Așa a luat naștere celebra bibliotecă, ce a primit apoi numele de „Marciana“. El însuși o vizita adesea, și, mai ales, asculta cu evlavie, de și nu dispunea de o pregătire prea

înaintată, comentariile lui Antonio Pierozzi, învățatul umanist și cucernicul teolog, care avea să devină arhiepiscopul Florenței. Tot așa asculta în mănăstirea dei Camaldoli expunerile lui Ambrogio Traversari, filologul și filosoful. Iar cuvântările lui Plethon, învățatul bizantin menționat mai sus, îl umpleau de un entuziasm, care l-a făcut, cum vom vedea mai departe, să ia hotărîrea de a înființa la Florență o Academie, în care să se poată aprofunda ideile lui Platon și ale urmașilor lui neo-platonici. În sfârșit, sub Cosimo dei Medici, și grație ajutoarelor lui, a luat universitatea republicii toscane, — așa numitul „Studio“, — avântul care i-a permis să devină unul din focarele intelectuale de competenție ale lumii italiene de pe acea vreme.

Vorbind de serviciile pe care le aducea, sub aceste diferite forme, nu numai micii republici pe care o guverna, ci și Italiei, în general, un istoric contemporan, Guicciardini, îl acuza pe „bătrânul negustor“ că nu urmărea, în fond, decât „interesul său particular“ ; ajuta, bunăoară, pe oamenii săraci din Florența pentru ca să nu-și piardă, din cauza lipsei de mijloace, „drepturile civice“ ; ca șef al partidului „guelf“, care, ca partid popular, era compus în majoritatea lui din acel „popolo minuto“ fără mijloace mari, era obligat s'o facă, spre a nu-și pierde puterea politică. Dar unul din cei ce au studiat, astăzi, mai de aproape, trecutul Florenței, — istoricul francez Perrens, a adăugat, la caracterizarea predecesorului său italian, o precizare menită să facă mai multă dreptate lui Cosimo dei Medici. „Genialitatea politică“ a „bătrânului negustor“, — a zis el, — a constat tocmai în a pune interesul său „particular“ în „binele general“<sup>1)</sup>.

Iacă de ce, ca șef al partidului popular al „guelf“-ilor, Cosimo dei Medici era aspru și necruțător cu aceia din adversarii săi, din partidul aristocratic al „gibelin“-ilor, care i se părea că îl împiedecau să realizeze, așa cum îl concepea el, binele general. Și trebuie să mai adăugăm că vechile uri și luptele crude dintre aceste două partide, — sau, cum se mai zicea, dintre cei de jos (popolosi) și cei de sus (grandi), care făcuseră atâta rău în trecut Florenței, nu putuseră fi

<sup>1)</sup> Perrens, Histoire de Florence, I, p. 16.

înfrânate de către „bătrânul negustor“ decât cu mijloace tari. Dela începutul guvernării lui, mai multe din familiile aristocratice, din oraș sau din împrejurimi, fuseseră exilate. Bătrânului Palla Strozzi, care, după treizeci de ani de exil, se ruga să fie lăsat a se întoarce, ca să poată muri în casa lui, i s'a refuzat, fără nicio remușcare, înduioșătoarea cerere. Iar pe aceia dintre aristocrați, care mai rămăseseră în oraș, când încercau să se ridice împotriva-i, Cosimo dei Medici îi spânzura cu capul în jos pe fațada palatului Signoriei. Așa au fost executați Rinaldo și Ormanno Albizzi, din familia șefilor partidului „gibelin“, Ludovico dei Rossi, Stefano Peruzzi, Lamberto dei Lamberteschi, Bernardo Barbadori, Baldassare și Niccolo Gianfigliazzi, — și alții. <sup>1)</sup>

Oricât erau de aspre însă, — sau poate tocmai de aceea, — mijloacele de care se servea Cosimo dei Medici au dat republicii florentine, după atâtea frământări, incoherente și sterile, violente și dureroase, o lungă perioadă de stabilitate politică, de liniște, de înflorire, de bună stare generală. Așa credea cel puțin istoricul francez pe care l-am citat, că putea să scuze duritatea cu care „bătrânul negustor“, atât de pașnic altfel, își trata adversarii politici. <sup>2)</sup> Iar succesorii săi i-au urmat exemplul. Lorenzo dei Medici, mai ales, a fost și mai aspru. Încă din 1469, când luase de-abia conducerea republicii florentine, a spânzurat cu capul în jos pe fațada palatului Signoriei, pe Bardo Nazi, promotorul rebeliunii dela Prato, împreună cu 18 din partizanii lui. În 1478, apoi, a procedat la fel cu cei ce luaseră parte la conjurația pusă la cale de familia Pazzi ; printre ei, a spânzurat, în același chip, până și pe Salviati, arhiepiscopul din Pisa, în costumul lui sacerdotal, fără să-i pese de papa Sixt al IV-lea, care îl proteja. Iar pe Bernardo Bandini, care fugise la Constantinopol, nu s'a lăsat până nu i-a obținut dela autoritățile turcești extrădarea, și până nu l-a spânzurat în sfârșit și pe el, după aproape doi ani.

Ca și luptele politice dinainte de venirea familiei Medici la cârma republicii florentine, presiunea pe care o exercitau reprezentanții ei asupra adversarilor politici, ținea pu-

1) Cf. Funck Brentano, *La Renaissance*, p. 61.

2) Perrens, *Histoire de Florence*, p. 16.

terile lor sufletești într'o încordare permanentă. Și nu numai pe ale lor, ci și pe ale partizanilor, care cunoscând resentimentele ce se acumulasu la adversarii lor, erau vecinic la pândă, gândindu-se vecinic la mijloacele de apărare. Biciuite astfel neconținut, puterile sufletești ale tuturor nu puteau să nu sporească, — și, odată desvoltate, nu puteau să nu se exercite 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 prozatori de frunte, ca Dante, Petrarca, Boccaccio, Machiavelli, 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.

## VII.

Cu toate părțile lor rele, aceste împrejurări politice și sociale, au fost o puternică pârgie de progres. Ele au deșteptat pe individ din amorteala sufletească, în care îl ținușe 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 călăuza aspirațiilor sale. Astfel a apărut, în Italia mai întâi, cu relief necesar, omul modern, liber în judecata și acțiunile sale față de autoritățile tradiționale. Această libertate sufletească a fost puterea, care a pus capăt veacului de mijloc. În vălmășagul 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, sfioase 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 era 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 același 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.

Era de altfel, aci, o evoluție firească, pe care împrejurările istorice n'au făcut decât s'o grăbească, dar care s'ar fi indeplinit, poate, în orice caz. 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 urma nesupărați gusturile și aplecările lor, în toate direcțiile. Tot așa, popoarele barbare, care 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 desvolta mai departe potrivit cu firea lor individuală. Caracteristică, pentru această evoluție, este isgonirea din ce în ce mai pronunțată din viața culturală a limbei latine, care fusese limba comună a evului mediu, și întrebuițarea limbilor naționale.

O evoluție firească împingea dar popoarele, la sfârșitul evului mediu, către o viață nouă. Iar împrejurările istorice au făcut, ca această viață să ia forme mai accentuate în Italia, prin emanciparea individualităților de elită, prin dorința

lor intensă de libertate sufletească. Manifestările acestei independente 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 lipsea 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 îmbrăca cum îi plăcea. Idealul fiecăruia era pe atunci să fie, până și în îmbrăcămintă, un „uomo singolare“. <sup>1)</sup>

## VIII

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 desfășura viața lor pământească le era indiferent, iar biserica făcea totul 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 sale, că neastâmpărul oamenilor, care 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>2)</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

1) Cf. Berckhard, op. cit. I, p. 142, nota I. Collucio de' Salutati, umanistul de care vom vorbi mai târziu în capitolul asupra stoicismului, se plângea într-una din scrisorile sale, că compatrioții săi florentini căutau „quotidies vestium novos habitus invenire“ — să inventeze în fiecare zi înfățișări nouă ale vestimentelor. Epistolario di Collucio Salutati (a cura di Francesco Novati, Roma 1891—96), vol. I, p. 169.

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

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>1)</sup> că, citind 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 nesățiu. 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 care se slujesc ei sunt departe de a avea intensitatea acelorale ale descriptivilor contemporani; dar sentimentul lor e poate tot așa de adânc. Acest sentiment îi împinge să caute adesea, fără nicio intenție literară, peisagiile caracteristice, să facă excursii, să călătorească, să se suie, uneori cu mari greutate, pe vârfurile munților 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>2)</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 erau numai frumusețile naturii, care atrăgeau privirile omului redeşeptat. Nenumărate ruine îi aminteau la fiecare pas un trecut, de care nimeni nu se ocupase până atunci. Ca rămășițe ale

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

2) Cf. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums (Dritte Aufl. von Lehnerdt, 1893) vol. I, p. 130.

unei vieți păgâne, acele 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 interesa; 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 găseau, firește, și în evul mediu <sup>1)</sup>; dar în Italia din timpul Renașterii nu mai avem a face 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 găseau, în primul rând, marii săi poeți și prozatori din veacul al XIII-lea și al XIV-lea. Dante zicea, că ~~fiecare piatră din zidurile Romei era sfântă și nu trebuia atinsă decât cu respectul, ce se cuvenea unui trecut plin de măreție.~~ 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 închipuirii sale poetice, vremurile lor de strălucire, și trăind ca în vis viața romană de altădată. Adeseori se suia, singur sau cu prietenul său Giovanni Colonna, pe bolțile termelor lui Dioclețian, de unde privirile-i înduioșate alunecau în voie peste dărâmăturile triste, ce acopereau, pretutindeni, vechea câmpie romană. În asemenea momente de contemplare, nostalgia trecutului măreț se amesteca 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 glorioasa „urbs“ de altădată, restabilită în toată strălucirea-i antică — iată visul ce ispitesc adesea mintea marelui poet. Și nu numai pe a lui. Cola di Rienzo, vestitul tribun, visa și el frumosul vis, și a și încercat să-l înfăptuiască. Încercarea lui n'a izbutit, — nici împrejurările nu-i erau prielnice, nici el însuși nu era omul potrivit

1) William of Malmesbury, *Mirabilia Romae*.

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 dintâiu studiu serios al monumentelor vechi (1344—47), după „*Mirabilia Romae*“ a lui Malmesbury.<sup>1)</sup>

Câțiva ani mai târziu Fazio degli Uberti așternea în opera sa „*Dittamondo*“ impresii de călătorie, printre care descrierea antichităților italiene, și în deosebi a celor romane, ocupa un loc de frunte. În fine, în prima jumătate a veacului al XV-lea, lucrările acestor începători au fost urmate de studii propriu zis arheologice. Poggio Bracciolini, Leon-Battista degli Alberti, Biondo de'Forli, au pus studiul ruinelor în legătură cu autorii vechi, și nu s'au mărginit numai să explice pe cele păstrate, ci au căutat mai ales să reconstituie pe cele dispărute.

Sub influența acestor preocupări savante, un puternic curent de curiozitate populară a luat, încetul cu încetul, naștere. Mulți se duceau la Roma, nu ca altădată, 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, izbea și înfierbânta închipuirea populară. Toți începeau să simtă înrudirea cu trecutul ; toți începeau să înțeleagă că ruinele, pe care unii le ocoleau cu nepăsare iar alții le batjocoreau, răpindu-le pietrele pentru construcții și arzându-le marmora spre a face din ea ciment, aveau o valoare neprețuită, nu numai științifică, ci și națională. Vechile cuvinte ale lui Dante : „*fi-care piatră din zidurile Romei trebuie să fie înconjurată cu respect și admirație*“, sbura din gură în gură, devenind crezul noului cult. Papii începeau să ia măsuri pentru conser-

1) Asupra personalității lui Cola di Rienzo părerile au variat; în urma cercetărilor mai nouă, întreprinse de Konrad Burdach și Paul Piur, ele par a se ameliora. Referindu-se la acele cercetări, cel din urmă din acești doi autori, zice, într'un articol, apărut în numărul dela 1 Februarie 1931 al cunoscutei reviste „*Forschungen und Fortschritte*“, că ele aruncă o „*lumină mai favorabilă*“ asupra faimosului „tribun“. Iacă propriile lui cuvinte : „*Din demagogul, ce se pretindea că era lipsit de măsură interioară, din aventurierul și șarlatanul politic, iese (la lumina nouilor cercetări) o figură spirituală pasionată, care înfierbântată de puternice aspirații sociale, religioase și naționale, o lua cu grabă înaintea timpului său...*“

varea ruinelor ; iar sub Leon al X-lea, Rafael însuși, celebrul pictor, a fost însărcinat cu restaurarea Romei antice.

Erau nenumărate formele acestei iubiri pentru trecut, care s'a deșteptat în Italia, în pragul timpurilor nouă. Începând cu Petrarca, mulți s'au apucat să adune antichități de tot felul : sculpturi, pietre cu inscripții, vase, monede, arme, etc. În veacul al XV-lea, peninsula italică n'a mai ajuns celor ce căutau asemenea rămășițe ale trecutului ; toate țările, asupra cărora se întinsese altădată stăpânirea romană, au fost puse la contribuție. Ciriaco de' Pizzicoli, unul din arheologii de frunte ai aceluși veac, a cutreerat Grecia și insulele arhipelagului, a trecut în Turcia, a pătruns în Asia, în Africa, și s'a întors cu o bogată colecție de inscripții, monede și, mai ales, desenhuri. Dacă însă această formă a iubirii pentru trecut a rămas, ca manifestare savantă, mărginită mai mult sau mai puțin în cercurile culte, au fost și altele, care, prin chiar neseriositatea lor, arătau ce adânc pătrunseseră pretutindeni, amintirea și cultul lumii vechi. Așa bunăoară, familiile nobile sau bogate puneau să li se alcătuiască genealogii, care să le prezinte ca trăgându-se din vechile neamuri romane. Familia Massimi pretindea că se cobora din Q. Fabius Maximus, familia Cornaro din ilustrii Cornelii, familia Barbo din Ahenobarbus, etc. Poporul de rând lua și el parte, în felul său, la însuflețirea generală. Nimic nu-i plăcea mai mult decât cortegiile festive cu subiecte istorice. Carnavalurile, care aveau pe atunci, la Roma și la Veneția mai ales, o strălucire extraordinară, cu mari serbări populare, măști, retrageri cu torțe, cortegii costumate, etc., trebuiau să reprezinte adesea triumful vreunui vechiu general sau împărat roman. Specialitatea cortegiilor istorice, a căror amintire s'a păstrat și în literatura timpului, o avea, în deosebi, Florența. Un asemenea ortegiu, organizat de Giacompo Nardi, sub Lorenzo de' Medici, era compus din șase care ; cel dintâiu reprezenta epoca lui Saturn ; pe al doilea se afla Numa Pompiliu, înconjurat de sacerdoți în costume antice ; al treilea purta pe T. Manlius Torquatus, însoțit de senatori călări și precedat de lictori cu fasce ; pe al patrulea se ridica Iulius Caesar, înconjurat de legionari ; pe al cincilea trona August în mijlocul literaților din timpul său ; al șaselea, în sfârșit,

reprezenta moartea evalui 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 expira, în manifestările lui de căpetenie. Nicăieri nu se vedea mai bine orientarea nouă a spiritului public, ca în artă. Pretutindeni, în arhitectură, sculptură, pictură, formele medievale erau înlocuite cu forme clasice. Arcul roman lua locul ogivei gotice, svelta coloană liberă, de origine greacă, răsturna greoiul pilastru germanic alcătuit din colonete împreunate, cupola vastă și maiestooasă izgonea înaltele turnuri ascuțite ale catedralelor nordice. Iar figurile de martiri creștini, pline de suferință și extas mistic, trupurile slabe, istovite de ascetism și înțepenite în costumele lor hieratice, din sculptura și pictura evului mediu, erau înlocuite cu figuri senine, zâmbitoare, ce priveau parcă vieața cu ochi antici, și cu nuduri păgâne, pline, calde, mlădioase, triumfând parcă de sănătate și frumusețe plastică.

## IX

În același timp cu iubirea pentru monumentele artistice ale antichității, s'a deșteptat 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 era zelul neîntrecut, cu care se căutau pretutindeni manuscrisele antice și sacrificiile bănești — uneori enorme — care se făceau 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 neobișnuit. 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 Virgiliu 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 căuta 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 găseau cumva manuscrise vechi, cu scrieri necunoscute încă, de-ale autorilor săi favoriți.

Această pasiune pentru autorii clasici era întreținută — și exaltată — la contemporanii 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 povestea 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 încuietori, care să-i păzească comorile. Cercetând câteva manuscrise, Boccaccio a fost izbit, pe de o parte 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 ieșit în cale l-a apostrofat cu violență, întrebându-l de ce își băteau 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 care le vindeau credincioșilor — mai ales femeilor și copiilor — de prinprejur.<sup>1)</sup>

Tot așa povestea 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

1) Voigt, Die Wiederbelebung, etc., I, 233.



erau îngrămădite fără nicio regulă într'un turn întunecos al bisericii, pline de praf și de mucegaiu, unele pe jumătate putrezite de umezeală, altele roase de șoareci. „Am plâns și ne-am tânguit cu toții, zicea poetul, când am văzut cum își pierdea limba latină podoabele ei cele mai frumoase ; dacă biblioteca ar fi putut vorbi, ne-ar fi strigat de sigur : o voi, care iubiți graiul străbun, nu mă lăsați să pier în această părăsire, sub disprețul barbarilor germani“. 1)

De aci graba, cu care au început atâția să caute manuscrisele vechi, ca să le scape de pieire. Printre acei cercetători locul de frunte îl ocupau Poggio Bracciolini și Guarino da Verona, doi din umaniștii cei mai însemnați ai Renașterii. Alții, cu mai puțin talent sau mai puține cunoștințe filologice, și-au jertfit totuși timpul și averile pentru adunarea și copiarea manuscriselor vechi. Așa era bunăoară Niccolo Niccoli, un negustor din Florența și prieten al lui Cosimo de' Medici, de care am vorbit mai sus. Poetul Antonio Beccadelli, zis și Panormita, autorul celebrei colecții de epigrame intitulate „Hermaphroditus“, și-a vândut moșia, ca să poată cumpăra un manuscris cu operele lui Titu Liviu. Despre cardinalul Bessarion, asupra căruia vom reveni mai jos, se spunea că cheltuisese pentru biblioteca sa 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 povestea, că făcuse încă de pe vremea când era un simplu călugăr datorii mari, ca să poată cumpăra 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 era cea din Urbino, întemeiată de către Federigo de Montefeltro, care întreținea în permanentă câte 30—40 de scriitori, ocupați să copieze pentru el, în diferite locuri, manuscrise vechi, și cheltuia în acest scop sume foarte mari.

Nenumărate mici amănunte mai arătau cât de adâncă și de întinsă era această dragoste pentru autorii vechi. Astăzi.

---

1) Voigt, op. cit., I, p. 237.

la cărțile tipărite, forma externă nu mai are nicio importanță. Pe atunci însă, în semn de respect pentru conținutul lor, manuscrisele, în care se copiau operele antichității, trebuiau să fie frumos caligrafiate, împodobite cu miniaturi și cât mai luxos legate. În biblioteca din Urbino, bunăoară, volumele erau de regulă îmbrăcate în argint și catifea 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 fost rușine să pună în biblioteca sa o carte tipărită. Pe de altă parte, cu toată scumpetea manuscriselor, pasiunea bibliomanilor era 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 era gata să dea tot ce avea — „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>

## X

Mai puțin, mult mai puțin studiată era, la început, antichitatea greacă, din pricină că limba, în care se păstrau rămășițele ei, era 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, era foarte vie, încă din veacul al XIV-lea. Petrarca a mers și aci înaintea tuturor. Îndemnat mai ales de însuflețirea cu care vorbea Cicero, autorul său favorit, de filosofii greci, poetul și-a propus să învețe limba vechii Hellade. Ocazia i-a oferit-o venirea la Avignon, unde se afla 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. Acest Barlaamo era după naștere calabrez, dar trăise multă vreme în Bizanț; cu el a încercat Petrarca să

1) Cf. Burckhardt, op. cit., I, 208.

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 citi, a pus la cale, împreună cu Boccacio, 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'însa au luat cunoștință Petrarca și Boccacio 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 s'au dus la Constantinopole, cum se duceau altădată tinerii romani la Atena, ca să învețe grecește. Către sfârșitul aceluiași veac, însă, orașele italiene au găsit 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 a fost Manuelis Chrysoloras, adus cu oarecare sacrificii, în 1396, de către școala înaltă — așa numitul „studio“ — din Florența. Asemenea dascăli mai aveau, la începutul veacului al XV-lea, și alte orașe; Roma, Veneția, Padua, Verona, Bologna, întrețineau, unele în chip statornic, altele numai vremelnic, la școlile lor, catedre de limba și literatura greacă.

Două evenimente istorice au dat însă, în cursul veacului al XV-lea un puternic avânt studiului antichității elene, îndreptând mai ales spiritele către adâncirea aceloră din filozofii vechi, care nu fuseseră cunoscuți — sau prea puțin și nu în formele lor originale — în evul mediu. Aceste două evenimente au fost: conciliul pentru unirea bisericilor de răsărit și apus și căderea Constantinopol-ului 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.

Îngrijați 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 umanistii italieni. Din acest contact au izvorât numeroase îndemnuri culturale, pe care le-a ajutat să se înfăptuiască un al doilea eveniment istoric, și anume, căderea Constantinopol-ului sub domnia Turcilor.

Ca o răzbunare a înfrângerilor din trecut, a victoriilor lui Alexandru cel Mare, a expedițiilor romane și a cruciatelor, un popor asiatic năvălea de astădată în Europa, nu ca hoarele barbare de odinioară, ci în falange războinice disciplinate și urmărind un scop precis. În 1453 Turcii au ocupat capitala imperiului bizantin și s'au întins cu repeziciune în peninsula balcanică, spre a amenința apoi Europa centrală. Masele inconștiente se plecau pretutindeni sub jugul lor; dar cei ce duceau o viață mai luminată, au preferat să ia drumul pribegiei. Printre aceștia se găseau în primul rând învățații, care au luat cu ei manuscrisele prețioase, rămășițele scumpe ale unei culturi condamnate să piară definitiv de pe pământul ei de obârșie. Cei mai mulți dintr'înșii au trecut în Italia, care, în urma acestei colonizări spirituale, a meritat pentru a doua oară în istoria universală numele de Grecia mare.

Efectele acestui contact mai intensiv al umanismului italian cu vechea cultură elenă au fost multe și felurite. Cel care ne interesează aci, în deosebi, e mișcarea filosofică, de o vioiciune cu totul neașteptată, care a luat naștere sub influența unora din învățații ce emigraseră în Italia, și care a constat, în cea mai mare parte, în încercarea de a reînvia sistemele vechilor cugetători greci.

---

1) Printre care se află și mitropolitul Moldovei, Damian.

## NICOLAUS CUSANUS

În amestecul, nu arareori neașteptat, al cauzelor a căror împletire complicată și obscură formează, nu numai în viața politică și economică, ci și în cea intelectuală, a popoarelor, țesătura determinismului istoric, unele întâmplări, puțin însemnate în aparență sau chiar indiferente, au câteodată o acțiune cu atât mai hotărâtoare, cu cât e mai puțin vizibilă. O astfel de influență a exercitat în deslănțuirea curenților de idei cu care a început Renașterea și care și-au produs apoi efectele mai departe, în filosofia modernă, contactul învățaților din apusul Europei cu cei din răsăritul ei la conciliul ecumenic ce s'a întrunit în anii 1438 și 1439, la Ferrara și Florența, ca să pună la cale unirea celor două mari biserici creștine, cea ortodoxă și cea catolică.

Un istoric italian al filosofiei, Francesco Fiorentino, a susținut chiar că, prin numărul și valoarea oamenilor ce au luat parte la lucrările lui, prin mulțimea și importanța problemelor pe care le-a discutat, prin simpatia pe care a inspirat-o opiniei publice și, în sfârșit, prin durata neobișnuit de lungă pe care a avut-o, acel conciliu a exercitat o înrâurire mai directă și a însemnat mai mult, pentru filosofia Renașterii, decât „umanismul și descoperirea codicelor“ cu operele vechilor autori clasici, greci și romani.<sup>1)</sup> Și 'n adevăr, oricât a fost de însemnată acțiunea acestor din urmă cauze ale Re-

---

1) Il Risorgimento filosofico nel Quattrocento, p. 4.

nașterii, — dragostea umaniștilor pentru antichitatea clasică și punerea în circulație, prin editarea și comentarea operelor ei de căpetenie, a concepției de viață ce-i făcuse puterea și frumusețea, — ele nu produsese decât o modificare generală, mai mult sau mai puțin vagă, a mentalității oamenilor culți din veacul al XV-lea. Valoarea filosofică însă a acestei modificări n'a fost, după istoricul italian, decât relativă. Ea n'a putut exercita o influență directă și destul de accentuată. Dimpotrivă, unii din învățații bizantini ce veniseră la conciliul pentru unirea bisericilor, punând în discuție, atât cu prilejul lucrărilor lui, cât și în convorbirile lor particulare cu învățații italieni, idei luate din operele lui Platon și ale succesorilor săi neoplatonici, au trezit un interes, nu numai viu, dar și, pe alocurea, pasionat, pentru acele opere, — și au deslănțuit astfel o mișcare intelectuală cu o orientare, nu numai precisă, ci și revoluționară, întru cât tindea să libereze cugetarea filosofică apuseană de tirania peripatetismului oficial, care o imobilizase aproape cu desăvârșire, de două veacuri întregi, de când biserica română acordase lui Aristotel, odată cu epitetul „praecursor Christi in rebus naturalibus“, monopolul învățământului superior aprobat de ea.

Contactul însă, la care se referă istoricul italian menționat, între învățații apuseni și cei răsăriteni, a început, propriu vorbind înainte de întrunirea conciliului, la Ferrara și Florența, — în timpul tratativelor ce au avut loc pentru pregătirea lui. În adevăr, ca delegați ai papei dela Roma sau ca emisari ai conciliului din Basel, ce juca pe acea vreme un rol atât de mare în lăuntrul catolicismului, câțiva din reprezentanții de frunte ai intelectualității occidentale, din prima jumătate a veacului al XV-lea, au trebuit să se ducă la Constantinopol, ca să ia, împreună cu împăratul bizantin și cu patriarhul ortodox, unele înțelegeri și unele măsuri prealabile. El dar necesar să aruncăm mai întâi o privire asupra împrejurărilor istorice, care au făcut neapărat necesar acel prim contact, ce n'a fost nici de cum ușor. O cunoștință ceva mai amănunțită și mai exactă a acelor împrejurări ne va fi de folos, cum se va vedea mai departe, și din alte puncte de vedere.

Pregătirea conciliului ecumenic, destinat să înlăture marea schismă ce împărțise creștinătatea primitivă în două jumătăți, înstrăinate una de alta și, uneori, dușmane una alteia, n'a fost lipsită de greutate. Nici nu se putea altfel, dată fiind însemnătatea capitală a unirii ce se punea la cale. De peripețiile ce au luat naștere din această cauză s'ar părea că n'avem de ce să ne ocupăm aici ; ele aparțin istoriei faptelor, nu istoriei ideilor. Dar cu prilejul lor s'a produs, înainte încă de întrunirea conciliului la Ferrara, un prim contact al învățaților apuseni cu cei greci, în metropola chiar a lumii intelectuale a răsăritului, la Constantinopol. Iar acel prim contact, deși de scurtă durată, n'a rămas fără influență asupra omului ce reprezintă, pentru noi cei de astăzi, tranziția dela cugetarea evului mediu la aceea a timpurilor moderne, adică asupra lui Nicolaus Cusanus. El însuși i-a atribuit, cu o limpezime și cu o hotărîre pe care nu le putem trece cu vederea, orientarea sa în direcția în care s'a desfășurat, apoi, întreaga sa activitate filosofică. Nu putem dar să nu aruncăm o scurtă privire asupra frământărilor pe care le-a provocat pregătirea conciliului pentru unirea bisericilor de răsărit și de apus. Ele au constituit de altfel, cadrul istoric al mișcării de idei pe care ne propunem s'o studiem, și reconstituirea atmosferei, atât de agitate, a veacului al XV-lea n'ar fi posibilă fără menționarea lor.

Înlăturarea „marei schisme“ era o problemă care, la începutul acestui veac, nu interesa numai lumea răsăriteană. Dacă conducătorii imperiului bizantin, îngrijorați de înaintarea neconținută a Turcilor, doreau să restabilească unitatea credinței creștine, pentru ca să poată solicita, cu mai mulți șorți de izbândă, ajutorul Europei catolice, — lumea apuseană nu era lipsită nici ea de asemenea preocupări politice. Ea nu se simțea, e drept, amenințată din afară, dar se vedea sfâșiată în lăuntru, de disensiuni care nu erau mai puțin grave, în felul lor, decât primejdiile de care se temea ortodoxia răsăritului.

Incă de la sfârșitul veacului al XIII-lea și, mai ales, de la începutul celui următor, prestigiul clerului catolic, pe treptele superioare în deosebi, scăzuse în chip îngrijitor. Abuzurile, nu arareori scandaloase, pe care papii, cardinalii, episcopii le comiteau mai mult sau mai puțin fățiș, revoltau pe mulți, pe tot mai mulți, din credincioșii bisericii române. Pe Italiani, în primul rând, fiindcă le vedeau mai de aproape. Istoricii florentini Giovanni Villani, neputând să acopere părțile întunecate ale vieții autorităților eclesiastice din timpul său, nu le menționa totuși decât cu o vizibilă prudență și cu numeroase reticențe. Dante Alighieri însă, contemporanul său, n'a stat la îndoială să pună pe papi în acea „bolgia“ a infernului, care era rezervată celor vinovați de păcatul „simoniei“. Ei făcuseră negoț cu credința și nesocotiseră cele cerești pentru cele pământești. De aceea, pedeapsa lor era și rușinoasă și cruntă. Erau îngropați pe jumătate, cu capul în jos, în pământ; numai picioarele le rămâneau afară, pentru ca să le poată arde, vecinic, un foc nestins. Uitaseră, în viață, cerul și trebuiau să „mușce“, după moarte, pământul; călcaseră în picioare, în vieță, focul sfânt al credinței, și trebuiau să îndure, după moarte, ca focul mistuitor al „gehenei“ să le ardă, vecinic, tălpile. Așa exprima poetul italian sentimentul, aproape general, al timpului său față de papalitate.

Epoca decadenței maxime a moravurilor pontificale era, totuși, abia la început. Bonifaciu al VIII-lea, cu care pretențiile de dominație universală, nu numai sufletească, ci și politică, ale bisericii catolice ajunseseră la culme, primise de-abia, de la Filip cel frumos, răsunătoarea „palmă de la Anagni“, din 1303, iar „Sfântul Scaun“ fusese de-abia mutat la Avignon, în 1305. În „captivitatea babilonică“ din Franța s'au accentuat însă, într'o măsură mult mai mare, scăderile de tot felul ale papilor, pe care Dante nu le-a mai putut vedea fiindcă a murit în 1321. Dar le-au văzut urmașii lui, în viața intelectuală a veacului al XIV-lea, — și n'au fost mai puțin revoltați decât fusese el însuși, de și au ales, spre a-și manifesta sentimentele, alte căi, mai eficace decât putea fi literatura. În 1378 a izbucnit, în adevăr, marea criză a papalității, căreia i s'a mai dat și numele de „schismă a occi-



dentului“, Spre a pune capăt „captivității babilonice“ o parte din cardinalii catolici, profitând de faptul că Sfântul Scaun devenise vacant prin moartea lui Gregoriu al IX-lea, au „intrat în conclav“ la Roma, unde, cu ritualul tradițional, au ales ca papă pe Urban al VI-lea, cu obligația de a rămânea pe loc, spre a restabili astfel sediul, consacrat de atâtea veacuri, al capului bisericii catolice. Ceilalți cardinali însă, adunându-se, în mai mare număr, la Avignon, au ales, cu acelaș ritual, pe Clement al VII-lea. Catolicismul a ajuns astfel să aibă doi șefi, care își contestau reciproc legitimitatea, — în termeni ce nu puteau să nu atingă prestigiul personal și, mai ales, nu puteau să nu sdruncine tăria unora din dogmele tradiționale. Se pretindea, în adevăr, că în „conclav“ cardinalii primeau „inspirația“ directă a lui Dumnezeu, care le indica astfel pe cine să aleagă, ca reprezentant al său pe pământ. Și fiindcă credincioșii nu puteau admite că Dumnezeu ținuse, în 1378, să aibă doi reprezentanți, care să se batjocorească reciproc, dogma respectivă se clătina rău, iar alegerile papilor se coborau la nivelul omenesc și meschin al unor operații electorale influențate de interese ce n'aveau nimic religioș.

Interesele de acest fel deveniseră mai ales vizibile în raporturile celor doi papi, dela Roma și de la Avignon, cu statele catolice din centrul și din apusul Europei. Aceste state se împărțiseră, în adevăr, după anumite interese ale familiilor domnitoare, ce erau foarte departe de a se confunda cu acelea ale bisericii, în două tabere, — una susținând pe Urban al VI-lea alta pe Clement al VII-lea. Și ceea ce izbea și neliniștea mai mult ca orice, era faptul că cele mai multe dintr'însele nu se puteau fixa, trecând destul de des dela o „obediță“ la alta, ascultând adică, succesiv, când de unul, când de altul din cei doi papi, spre marele scandal al drept credincioșilor.

Ca să pună capăt acestei schisme, atât de dăunătoare, nu numai pentru unitatea credinței, ci și pentru prestigiul bisericii, câțiva teologi bine intenționați, dela Paris și dela Toulouse, au emis ideea unui conciliu care să examineze neînțelegerile dintre cei dela Roma și cei dela Avigno, căutând modalitatea unei aplanări. Universitatea din Paris a cerut

formal, la 20 Mai 1381, convocarea unei asemenea „adunări ecumenice“, în care cunoscutul filosof scolastic Pierre d'Ailly vedea singurul mijloc capabil să ducă la alegerea unui papă unic și să redea astfel creștinătății catolice pacea mult dorită.

Partea cea mai dureroasă a situației, a cărei înlăturare se căuta pe această cale, era că cei doi papi, ne mai putând dispune fiecare de veniturile ce se adunau, altă dată, din întreaga lume catolică, în mâna unui „pontific“ unic, aveau veșnic nevoie de bani și recurgeau la toate mijloacele, chiar și la cele mai respingătoare, ca să și-i procure. În chip firesc, trebuințele lor erau mai mari, mult mai mari, decât acelea ale papilor necontestati de altă dată. Siliți fiind să se apere, întrețineau armate întregi de propagandiști, care nu se mărgineau numai să scrie, care călătoreau și căutau să convingă, nu arareori cumpărând conștiințe, pe cei ce le stau împotrivă. Iar ca să poată face față unor cheltuieli atât de mari, — cât și ca să poată întreține în jurul lor un fast merit să le asigure un prestigiu ce nu mai putea fi dobândit altfel, — cei doi papi exploatau fără milă pe credincioșii ce-i urmau. Clerul ce sta la ordinele lor reclama, la fie care pas, dări și taxe din ce în ce mai mari, dela cei pe care îi păstorea.

Ideea unei reforme a bisericii lua astfel, în mintea majorității catolicilor, proporții ce depășeau, cu mult, preocuparea inițială a restabilirii unității de conducere. Cu toate acestea, din cauza rezistenței autorităților eclesiastice, conciliul, propus de universitatea din Paris și dorit de toată lumea, nu s'a putut aduna decât în 1409, la Pisa. Ca culme, în contra așteptărilor generale, membrii lui, în loc să ia mai întâi măsuri pentru o îmbunătățire a moravurilor clerului, au crezut că trebuiau să se ocupe, în primul rând, de schisma papală. Scaunul pontifical era ocupat pe atunci de Benedict al XIII-lea, la Avignon, și de Gregoriu al XII-lea la Roma. Cel din urmă nu fusese ales, la 30 Decembrie 1406, decât cu condiția să se întâlnească și să se înțeleagă cu rivalul său, ca să găsească împreună modalitatea unei restabilirii a unității catolice. Fiindcă însă nu se ținuse de cuvânt, cardinalii săi l-au părăsit și au pus la cale, împreună

cu aceia ai lui Benedict al XIII-lea, o înțelegere a organelor eclesiastice, peste capul celor doi papi, — o idee ce avea să ducă la rezultate neașteptate pentru structura ierarhiei catolice, împingând la un fel de „constituționalism“ religios. cum s'a văzut, ulterior, la conciliile dela Constanța și dela Basel.

Înțelegerea dintre cardinali se făcuse, la început, pe o bază cât se putea mai simplă și mai puțin revoluționară. Era vorba, numai, să nu se mai aleagă un succesor în locul aceluia din cei doi pontifi care ar fi murit mai întâi. Ambii rivali însă, de soarta cărora se discutase fără să fi fost întrebați, au reacționat, convocând fie care câte un conciliu care urma să hotărască altfel, menținând starea de lucruri în ființă. În fața primejdiei ce amenința din nou, din această cauză, unitatea bisericii catolice, cardinalii, — hotărâți să pună capăt, cu orice preț, schismei ce lua, prin atitudinea celor doi papi, un caracter din ce în ce mai personal și prin urmare mai rușinos, — au convocat ei un conciliu, menit să facă, pe căi mai drastice, ceea ce nu se mai putea face prin bună înțelegere. Întrunit la Pisa, la 28 Martie 1409, acel conciliu, care își rezerva, în mod exclusiv, titlul de „ecumenic“, fiindcă cuprindea reprezentanți din ambele sfere de influență ale celor doi pontifi rivali, i-a invitat, pe amândoi, să compară dinainte-i. Ei n'au dat însă urmare acestei invitații, și, după o lună de așteptare, conciliul, constatând reaua lor voință, a început „procesul lor canonic“. Iar la 5 Iunie 1409, adunarea eclesiastică revoluționară a pronunțat sentința, declarând pe cei doi papi „eretici“ și nedemni de a purta „tiara“. Sfântul Scaun devenind astfel vacant, cei 24 de cardinali, ce se găseau prezenți la conciliu, au intrat în „conclav“, ca să aleagă un nou papă. La 26 Iunie 1409 a fost ales Pietro Filargi, cardinalul din Milano, care a luat numele de Alexandru al V-lea.

Dar bunele intenții ale conciliului din Pise s'au lovit, atât de rezistența papilor depuși, care, refuzând să recunoască legalitatea sentinței pronunțate în contra lor, au rămas în funcțiune, cât și de interesele suveranilor politici care îi susțineau. Rezultatul practic a fost astfel că biserica romană a ajuns să aibă trei șefi, în loc de doi, iar uni-

tatea ei a continuat să rămână un deziderat, a cărui realizare nu mai părea posibilă decât pe „calea de fapt“. Această cale a încercat-o succesorul lui Alexandru al V-lea, care nu putuse păstra mandatul ce-i fusese încredințat de conciliul din Pisa decât un an, fiindcă murise în 1410.

Ioan al XXIII-lea, succesorul în chestie, era un om pornit și violent, care ar fi fost mai la locul lui în fruntea unei armate. El a început dar, atât în contra lui Benedict al XIII-lea, cât și în contra lui Gregoriu al XII-lea, o luptă fără cruțare, cu „brațul secular“ al principilor ce îl susțineau. În această luptă însă, pe lângă dificultățile inerente acțiunilor politice și militare, războinicul papă s'a lovit și de rezistența surdă a cardinalilor dela Pisa. Ei ceruseră în adevăr, odată cu restabilirea unității în biserică, și garantarea „libertăților“ ei, adică modificarea sistemului centralizator, de o fiscalitate atât de apăsătoare pentru țările periferice, al papalității. Această condiție însă nu fusese respectată nici măcar de Alexandru al V-lea. Iar sub Ioan al XXIII-lea, contribuțiile credincioșilor, — faimoasele „decime“, — fuseseră considerabil sporite, din cauza necesităților imperioase ale luptei pe care o întreprinsese în contra adversarilor săi. Iacă de ce, în 1413, când acest papă-soldat a cerut mai cu stăruință sprijinul lui Sigismud, noul împărat german, i s'a pus o condiție, pe care n'a putut-o refuza și care a avut urmări considerabile pentru frământata lume catolică. Sub influența cardinalilor și episcopilor din părțile sale, și nemulțumit el însuși de starea deplorabilă în care ajunsese biserică, bine intenționatul suveran i-a cerut strămtoratului papă convocarea unui conciliu ecumenic, care să introducă în sfârșit în haosul lumii creștine de pe acea vreme ordinea cuvenită. Ioan al XXIII-lea a fost astfel silit, nu numai să convoace conciliul, dar și, — cu toată dorința ce avea de a-l vedea întrunindu-se într'un oraș italian, unde ar fi putut să-l influențeze mai ușor, — să accepte orașul Constanța, din Germania de sud, ce-i fusese indicat de împărat.

Încă dela constituirea lui, noul conciliu și-a manifestat tendințele reformatoare. Sub influența lui Pierre d' Ailly, filosoful scolastic francez pe care l-am menționat mai sus,

majoritatea lui a hotărît în Ianuarie 1415, ca nu numai demnitarilor, de diferite grade, ai ierarhiei ecleziastice, dar și laicii, doctori în teologie și în drept, să poată lua parte, ca membri activi și votanți, — nu numai ca simpli „consilieri“, cum fesese obiceiul până atunci, — la lucrările adunării. Mai obiectivi în judecățile și mai liberi în mișcărilor lor, acești membri laici ai conciliului au împins, imediat ce au putut să-și exercite noile lor drepturi, la proiectul „triplei cesiuni“, menite să restabilească unitatea bisericii. După acest proiect, dacă papii dela Roma și dela Avignon consimțeau să abdice, Ioan al XXIII-lea trebuia să se oblige să renunțe și el, pentru ca apoi să se poată alege un papă unic. Admițând mai întâi acest proiect, al treilea papă, care convocase conciliul și nu se aștepta să-l vadă ridicându-se în contra lui, a revenit, destul de repede, asupra primei sale hotărîri și a părăsit pe ascuns Constanța, refugiindu-se, în Martie 1415, la Schaffhausen, unde s'a grăbit să convoace pe cardinali.

Conciliul însă, nu s'a lăsat intimidat. Susținând cu tărie că avea dreptul, în numele bisericii pe care o reprezenta, să impună șefului ei măsurile dictate de împrejurări pentru înlăturarea schismei, și-a continuat, pur și simplu, lucrările. În Aprilie 1415 a votat faimoasele „cinci articole“ în care se rezuma „doctrina conciliară“. Această doctrină înlocuia absolutismul papal de până atunci cu un regim ecleziastic constituțional. Conciliile ecumenice, care aveau să se adune de atunci înainte regulat, reprezentând „biserica universală“, trebuiau considerate ca ținându-și puterea de-a-dreptul dela Dumnezeu, ca inspirate direct de Sfântul Duh. Hotărîrilor luate de ele trebuiau dar să li se supună toți, începând cu cei mai umili dintre credincioși și sfârșind cu papa însuși. Ele aveau dreptul să ia toate măsurile necesare pentru înlăturarea schismei și pentru întărirea bisericii, prin reforme privind nu numai pe toți membrii ierarhiei ecleziastice, ci și pe cel ce sta în fruntea ei. Orice rezistență, ce s'ar fi opus realizării unor asemenea măsuri, trebuia să fie pedepsită, chiar dacă ar fi venit din partea papei însuși. Lui Ioan al XXIII-lea, ca papă în funcțiune, i se interzicea formal să transfere „curia apostolică“, pe care o reprezenta

de drept conciliul, în vreun alt loc decât Constanța. I se anulau de mai nainte, toate actele pe care le-ar fi făcut fără aprobarea conciliului, iar în cazul când ar fi persistat în atitudinea luată, i se punea în vedere excomunicarea.

Lipsit de sprijinul ducelui de Austria, care îl luase la început sub protecția sa, dar care, când împăratul Sigismund, susținătorul conciliului, a intervenit, l-a abandonat, Ioan al XXIII-lea, ne mai putând lupta și nevoind să se supună, a căutat cel puțin să câștige timp, deplasându-se necontentit. Conciliul însă a procedat cu repeziciune și energie. L'a somat să „compare“ dinainte-i într'un termen anumit, și fiindcă nu s'a prezentat, l-a suspendat din funcțiune, punându-l „sub supraveghere“ în castelul dela Rudolfzell. În sfârșit, la 29 Mai 1415 l'a depus, transferându-l în castelul dela Heidelberg.

Impresionat de energia cu care conciliul își aducea la îndeplinire hotărârile, Gregoriu al XII-lea, papa dela Roma, l-a înștiințat că ar fi dispus să abdice, dacă i s'ar da putința să-și salveze demnitatea pontificală. Conciliul a acceptat și, la 4 Iulie 1415, în ședință solemnă și în prezența împăratului Sigismund, trimisul lui Gregoriu al XXII-lea a citit două „bule“ ale lui. În cea dintâi, pontificele roman „autoriza“ conciliul în funcțiune să se întrunească la Constanța și să ia măsurile cerute de nevoile bisericii; în cea de-a doua îi manifesta dorința sa de a abdica, spre a înlesni restabilirea unității catolice. Conciliul a luat act, l-a considerat ca demisionat și, drept mulțumire, l-a încărcat cu onoruri.

Mai rămânea, în calea planurilor conciliului, Benedict al XIII-lea care, luptând din toate puterile, încerca să se mențină cu orice preț. Svârcolirile sale au durat doi ani întregi, din cauza neînțelegerilor dintre conducătorii politici ai statelor catolice. Părăsit însă, treptat, de toți, a fost și el depus de conciliu, în Iulie 1417. Sfântul Scaun devenind astfel vacant, conclavul, care pe lângă cardinali mai cuprindea și pe „delegații națiunilor“, a ales la 11 Noemvrie 1417 pe Otton Colonna, care a luat numele de Martin al V-lea.

Potrivit cu unul din cele 5 puncte votate de reformatorii dela Constanța, un nou conciliu s'a adunat la Pavia în 1423, dar s'a sfârșit după un an, fără să fi făcut prea

mult sgomot, ceea ce era un semn că spiritele începuseră a se liniști. Singura hotărîre ce ne interesează aici, este cea care fixa data și locul conciliului următor, în 1431, la Basel. Cu acest conciliu ajungem în preajma evenimentelor ce au provocat primul contact al învățaților apuseni cu cei răsăriteni, la Constantinopol, de care am spus că trebuie să ne ocupăm mai întâi.

Încă din toamna anului 1430, împăratul Ioan al VIII-lea Paleologul adresase lumii catolice apelul său cunoscut. El vedea în apropierea din ce în ce mai amenințătoare a Turcilor o primejdie pentru întreaga lume creștină, și propunea, spre a-i întări puterea de rezistență, unirea, cât mai neîntârziată, a bisericii de răsărit cu cea de apus. „Latinii“ ar fi simțit atunci mai bine că, apărând creștinismul oriental în contra păgânilor, apărau propria lor credință. El cerea dar adunarea unui conciliu, la care se declara gata să ia parte împreună cu patriarhii, mitropoliții și episcopii săi, — și care, din deferență pentru Sfântul Scaun, urma să aibă loc în Italia.

Martin al V-lea, căruia i se adresase apelul împăratului bizantin, și care, știind cât de mari și de urgente erau nevoile ce-l provocaseră, spera să realizeze unirea propusă în profitul catolicismului, sporind astfel prestigiul și puterea papalității, a și început, imediat, pregătirile. La alegerea orașului italian însă, în care trebuia să se adune conciliul, s'a lovit de hotărîrea luată la Pavia, în 1423, ca conciliul următor să se întrunească la Basel în 1431. Încercarea sa de a tergiversa, spre a câștiga timp și a putea ajunge la o eventuală schimbare a hotărîrii în chestie, a produs în cercurile eclesiastice o vie agitație, a cărei manifestare mai impresionantă a fost faptul că în dimineața zilei de 8 Noembrie 1430 se puteau citi pe zidurile Romei — și chiar pe ale Vaticanului — afișe în care se cerea cu stăruință convocarea conciliului la Basel, sub amenințarea că papa va fi depus, dacă va lăsa să înceapă anul 1431 fără să fi luat nicio măsură pentru adunarea lui. Știind cât de scăzut era prestigiul papalității, Martin al V-lea nu putea să nu fie impresionat de această manifestație. El nu ignora că demnitatea pontificală, în general, și a sa personală, în deosebi,

erau subminate, de vreme îndelungată, de nenumăratele anecdote, glume, cuplete, mai mult sau mai puțin corosive, care circulau fără întrerupere în toate păturile sociale. Lui însuși, copiii îi cântau pe stradă :

Papa Martino,  
Signor di Piombino,  
Duca d'Urbino,  
Non vale un lupino <sup>1)</sup>.

Orice era dar cu puțință, într'o asemenea atmosferă, și, cedând presiunilor ce se exercitau astfel asupra-i, papa a convocat conciliul dorit, la Basel. Puțin timp după aceea însă a murit subit, la 20 Februarie 1431.

Alegerea unui nou pontifice, în persoana lui Gabriel Condulmero, nepotul lui Gregoriu al XII-lea, care a luat numele de Eugen al IV-lea, a întârziat adunarea conciliului. Mai mult încă, reluând tratativele cu Ioan al VIII-lea Paleologul, întrerupte de moartea predecesorului său, noul papă, a început a se gândi la amânarea și la transferarea lui. Împăratul bizantin exprimase în adevăr dorința de a nu fi silit să se depărteze prea mult de capitala sa, atât de amenințată, — mai ales că suita, cu care își propunea să vină la conciliu, avea să fie foarte numeroasă. El ceruse dar ca conciliul să se întrunească într'un oraș din Italia. Se căzuse chiar de acord, în principiu, din cauza apropierii de Veneția, unde intenționau să debarce Bizantinii, asupra vestitului centru universitar Bologna.

Bruscând lucrurile, potrivit cu firea sa autoritară și impulsivă, Eugen al IV-lea, prin bula dela 18 Decembrie 1431, a suspendat ședințele conciliului dela Basel, l-a transferat la Bologna, și i-a fixat reluarea lucrărilor într'un termen de un an și jumătate, ce i se părea necesar pentru pregătirile de făcut în vederea marelui act al unirii bisericilor de răsărit

---

1) Philippe Monnier, *Le Quattrocento*, I, p. 84. În traducere liberă acest catren ar suna în felul următor : „Papa Martino, domnul din Piombino, ducele din Urbino, nu face două parale.“ *Lupino* era o plantă furajeră, ale cărei semințe se mâncau, la nevoie, și de țărani, dar cu neplăcere : era o mâncare foarte proastă. În înțelesul expresiei în care e întrebuințat, acest cuvânt însemnează : „Nu face două parale.“



și apus. Conciliul însă a protestat. Mai mult încă, printr'o circulară adresată, la 21 Ianuarie 1432, catolicilor din toate țările, le-a adus la cunoștință că înțelegea să-și urmeze, neturburat, desbaterile. Iar în ședința dela 15 Februarie, a declarat solemn că papa n'avea dreptul să dissolve adunarea „bisericii universale“. Principalele puteri catolice i-au aprobat atitudinea. Împăratul Sigismund, care avea nevoie de conciliu pentru pacificarea Boemiei, unde izbucniseră turburările „hussite“, a fost cel dintâi să îndemne conciliul la rezistență și să ceară lui Eugen al IV-lea, să revină asupra hotărîrii sale. Franța, Castilia, Anglia, ducii de Milan și Savoia, l-au urmat pe aceeași cale. Iar în ședința dela 29 Aprilie 1432, conciliul a cerut formal papei să anuleze bula dela 18 Decemvrie 1431 și să vină să ia parte la lucrările sale sau să-și delege un reprezentant, dându-i un termen de trei luni, după care se declara hotărît să se îngrijească singur de interesele bisericii. Și fiindcă Eugen al IV-lea n'a dat nicio urmare acestei invitații, o „somație“ mai drastică i-a fost trimisă la 15 Decemvrie 1432, — care adăuga, în același timp, că orice adunare, ce ar mai convoca el, n'ar fi decât un „conciliabul“, nu un „conciliu“, iar cei ce ar îndrăsni să ia parte la o asemenea „conspirație“ în contra bisericii universale, s'ar expune să fie excomunicați.

Papa a încercat să ia o atitudine conciliantă, care să evite o rupere definitivă a relațiilor lui cu cei ce se ridicau, cu atâta îndrăsneală, împotriva-i. A acceptat dar ca conciliul să lucreze încă la Besel, dar atribuind activității sale un rol pregătitor și o valoare consultativă. Ba încă, chiar și cu acest caracter, străduințele lui trebuiau să se limiteze la studiul reformelor ce priveau pe „membrii“ bisericii, nu și pe „șeful“ ei. O asemenea atitudine însă nu putea să micșoreze tensiunea ce se produsese. La 13 Iulie 1433, conciliul a acordat papei încă un termen de două luni ca să retragă bula cu pricina, care nu fusese încă abrogată. Răspunsul lui Eugeniu al IV-lea a fost drastic. Cu puterea tradițională a cuvântului pontifical, a proclamat solemn, la 13 Septemvrie 1433, superioritatea intangibilă a papei și a tăgăduit conciliului dreptul de a-i discuta actele.

Ruptura imediată și ireparabilă n'a putut fi oprită decât

de intervenția împăratului Sigismund. Dar ducele din Milano, Filippo-Maria Visconti, care sta de partea conciliului, a luat „calea de fapt“. Bandele sale armate, având în frunte pe condotierii Niccolo Fortebraccio și Francesco Sforza, au amenințat serios Roma, și papa a capitulat. Anulând bula prin care îl disolvase, a recunoscut „canonicitatea“ conciliului și a trimis patru „legați“ să-l reprezinte la lucrările lui. Mai mult încă, în ședința dela 24 Aprilie 1434, acești legați au recunoscut solemn dreptul superior al conciliului de a reprezenta biserica, mai presus de orice demnitar al ei, ca individ izolat, fără a excepta pe papa.

Văzând neînțelegerile dintre catolici, cu privire la sediul conciliului proiectat, sau poate voină să măgulească pe suveranii țărilor mai apropiate de peninsula balcanică, dela care credeau că se putea aștepta un ajutor mai eficace în contra Turcilor, delegații bizantini ce veniseră, în vara următoare, în Italia, au propus ca marea adunare să se întrunească la Viena sau la Buda. Eugen al IV-lea însă trata, în același timp, cu împăratul Sigismund, ca unirea bisericilor să se discute la Constantinopol, sub conducerea unui „legat“ roman. În asemenea condiții, se înțelege hotărârea nu se putea lua cu ușurință, și tratativele amenințau să se prelungească peste măsură. Ca culme, conciliul dela Basel, a luat și el atitudine, în cele din urmă, față de aceste tratative interminabile. În ședința dela 6 Decembrie 1436 a cerut ca chestia unirii să se discute la Basel sau la Avignon, — și, după recunoașterea, de către papă, a drepturilor lui superioare, această propunere urma să aibă precădere.

Cardinalul Cesarini însă, care prezida conciliul și care, dându-și seamă că prea multă intransigență putea pune în primejdie, în cele din urmă, unirea proiectată, a căutat să convingă pe membrii lui că era bine să se țină socoteală de dorința, exprimată dela început de împăratul bizantin, ca să se aleagă ca sediu al marei adunări, ce avea să examineze această chestie, un oraș italian. El a propus dar conciliului, potrivit cu această dorință, Florența sau Udine. Ajungându-se, la 7 Mai 1437, la vot, majoritatea și-a menținut preferința, manifestată cu o jumătate de an mai înainte, în favoarea sediului de până atunci al conciliului, adică în favoa-

rea oraşului Basel, unde reprezentanţii bisericii catolice se găseau deja întruniţi şi unde nu mai era nevoie de alte pregătiri. Legaţii papali însă au sigilat pe ascuns, ca votată, propunerea cardinalului Cesarini, şi au dus-o papei care, de acord cu ambasadorul bizantin Dishypatos, a ratificat-o, la 26 Iunie 1437. Luând cunoştinţă de acest fapt, conciliul, cum era firesc, a protestat. Mai mult încă, a „somat“ pe Eugen al IV-lea să „compare“ dinainte-i, în termen de 60 de zile, ameninţându-l că, altfel, va lua împotriva-i măsuri severe.

În faţa unei asemenea situaţii, atât conciliul, cât şi papa, ca să prevină nedumerirea, şi, eventual, nehotărârea împăratului bizantin, au simţit nevoia să trimită la Constantinopol delegaţi, care să-l liniştească, să-l încurajeze şi, în sfârşit, să-l îndemne să ia drumul proiectat. Printre aceşti delegaţi se găsea şi Nicolaus Cusanus, filosoful de care voim să ne ocupăm şi care era considerat ca o „lumină a bisericii“. A cui cauză avea s'o plădeze la Constantinopol, vom vedea ceva mai departe, când îi vom cerceta activitatea în sânul conciliului dela Basel şi părerile pe care a fost silit să şi le facă asupra-i. Până acum ne-au interesat numai împrejurările care l-au adus să ia contact cu învăţaţii bizantini. Ca să putem aprecia însă influenţa pe care acest contact a putut-o avea asupra lui, trebuia să vedem mai întâi ce era el, ca om, şi cu ce orientare sufletească pornise în misiunea ce-i fusese încredinţată.

## II

Omul de care e vorba se născuse în 1401 la Cues, un mic sat german situat pe ţărmul râului Mosela, în faţa oraşelului Berncastel. Era fiul unui luntraş, Iohann Krebs, care îşi câştiga existenţa cu transporturile pe apă şi cu pescuitul, fără a fi totuşi sărac ; se pare chiar că era destul de înlesnit, de vreme ce a lăsat la moarte imobile în valoare de peste trei mii de „fiorini de aur“, ceea ce, pentru acea vreme, constituia o mică avere. Copilul de care ne interesăm primise la naştere numele de Nikolaus şi era destinat, ca cel mai mare dintre băieţii luntraşului, să-l ajute şi, eventual, să-i urmeze în exercitarea meseriei din care trăia. El se simţea

însă împins în altă direcție ; îi plăceau cărțile cu care, după părerea celor dimprejuru-i, pierdea prea multă vreme. Se pare chiar că din această cauză a fost pedepsit odată, cu prea multă asprime, de tatăl său, care era un om muncitor și bun, dar pornit și, câteodată, brutal. Imputându-i într'o zi că, de dragul cărților, îl lipsea de ajutorul pe care i-l datora, luntreașul infuriat și-a bătut copilul cu una din vâslele, cu care își mâna luntrea. Iar rezultatul a fost că băiatul, care moștenise o fire tot atât de impulsivă, a fugit de acasă și a intrat în serviciul unui proprietar bogat din vecinătate, contele de Manderscheid.

Observând deșteptăciunea firească a micului său „famulus“ și impresionat de curiozitatea pasionată cu care îl surprindea câteodată uitându-se la cărțile din bibliotecă sa, aristocratul mărinimos s'a crezut dator să-i dea posibilitatea de a se desvolta. L-a trimis dar, pe socoteala sa, la o școală foarte prețuită pe atunci, — aceea a ordinului călugăresc al „fraților vieții comune“, din Deventer. Înființată de Gerhard de Groot și de Florian Raderwyn, cu îndoita menire de a ridica nivelul studiilor clasice și nivelul vieții sufletești, și de a contribui astfel la regenerarea morală a lumii printr'o educație mai îngrijită a tinerimii, școala de care e vorba, pe lângă candidații la preoție, cărora le era în principiu rezervată, începuse a primi, la acea epocă, și laici. Ordinul călugăresc care o susținea nu era prea vechiu ; nu primise aprobarea oficială a Sfântului Scaun decât în 1376 ; dar se întinsese totuși cu repeziciune pe valea Rhinului de jos, în Olanda mai ales. Orientarea lui doctrinară nu era ortodoxă. Fără a respinge formal teologia scolastică a timpului, — „frații vieții comune“ înclinau către un misticism mai mult sau mai puțin pronunțat, pe care îl practicau mai mult sau mai puțin fățiș. Cei doi mistici mai însemnați dela începutul veacului al XV-lea, Ruysbroeck și Thomas Hamarken, mai cunoscut sub numele de Thomas din Kempen sau a *Kempis*, ilustrau același curent de gândire și simțire religioasă, nu fără legături cu ordinul călugăresc de care vorbim. Cel din urmă din misticii pomeniți, — autorul cărții, atât de citite până astăzi în lumea catolică, *Imitatio Christi*, — frecventase chiar școala dela Deventer a „fraților vieții comune“.

Evoluția intelectuală a tânărului Nikolaus Krebs a început astfel, într-o atmosferă, nu numai adânc religioasă, dar și pronunțat, mistică, — a cărei influență avea să-i hotărască mai târziu, la o cotitură importantă a vieții, direcția ulterioară a întregii lui activități. Nu i-au lipsit, totuși, nici îndemnul către studiul naturii și, îndeosebi, al științelor matematice. Ele par a-i fi venit, în școala dela Deventer, dela un tânăr italian, Paolo Bussi, despre care nu știm decât că a trăit mai târziu, ca naturalist, la Florența.<sup>1)</sup> Nici preocupările religioase, însă, nici cele științifice n'au izbutit să devină predominante în viața sufletească a lui Nikolaus Krebs, la vârsta la care a părăsit pe „frații vieții comune“ ca să treacă la universitatea din Heidelberg, în 1416. El n'avea atunci decât 15 ani, și la o asemenea vârstă totul este încă, în viața sufletească a marei majorități a oamenilor, în devenire.

Universitatea din Heidelberg era încă, la acea epocă, unul din cuiburile nominalismului, ce tindea să pună capăt filosofiei scolastice, la sfârșitul evului mediu. Învățământul ei fusese dominat douăzeci de ani, din 1376 până în 1396, de influența, nu numai ca profesor, ci și ca rector, a lui Marsilius din Inghen, cunoscutul adept al lui Duns Scotus și al lui Occam. Și fiindcă nominalismul avea, ca doctrină, o parte polemică ce stârnea mai totdeauna pornirile dialectice ale studenților, n'ar fi fost nimic mai firesc decât ca cugetarea tânărului Nikolaus Krebs să ajungă a fi stăpânită, la Heidelberg, de preocupări filosofice. Deși acesta pare a fi fost în adevăr cazul, judecând după activitatea lui de mai târziu, faptul este totuși că, după un an și jumătate numai, în care timp nu știm bine ce fel de studii a făcut,<sup>2)</sup> a părăsit universitatea din Heidelberg și s'a dus la cea din Padua, unde s'a înscris la facultatea de drept.

După misticismul religios al „fraților vieții comune“, după nominalismul filosofic al lui Marsilius din Inghen, a

1) Și care nu trebuie confundat cu Giovanni Andrea Bussi da Vigevano; acesta i-a servit câțva timp filosofului ca secretar, ajungând apoi episcop de Accia și mai târziu, de Aleria, în Corsica.

2) Așa ne asigură cel puțin unul din ultimii învățați ce s'au ocupat în deosebi de operele lui. Cf. Edmond Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, p. 9.

căror influență asupra tânărului student ce ne preocupă fusese incontestabilă, o asemenea orientare, mai mult practică, a planurilor lui de viitor nu-și putea găsi explicarea decât în împrejurările timpului. Toată lumea era preocupată, pe acea vreme, de frământările din sânul bisericii catolice. Toți vedeau originea lor în egoismul, atât de puțin apostolic, în poftele nesățioase și în ambițiile nemăsurate, atât de puțin creștinești, ale șefilor ierarhiei eclesiastice. Toți erau îngrijorați, de asemenea, de adâncă decadentă a moravurilor ce, întreținută de stricăciunea slujitorilor altarului, se întindea, din ce în ce mai mult, printre laici. Iar îndreptarea n'o mai așteptau, cei mai mulți, decât dela străduințele reprezentanților obștiei credincioșilor, adunați în conciliul dela Constanța. Cu o vie satisfacție au fost astfel primite, de mai toată lumea, voturile din primăvara anului 1415, prin care, cum am văzut mai sus, acest conciliu se proclama instanță bisericească supremă, în drept de a lua hotărâri obligatoare pentru cei ce ar ocupa, vremelnic, sfântul scaun. Cu o vie satisfacție a fost primită, de asemenea, cascada papilor, ce a urmat imediat, cum am văzut mai sus, cu depunerea lui Ioan al XXIII-lea și cu abdicarea lui Gregoriu al VII-lea. Aceste evenimente, atât de mari, atât de surprinzătoare, pentru acele vremuri, făcuseră senzație mai pretutindeni, mai ales însă în centrele mai apropiate, unde știrile dela Constanța veneau mai repede și mai bogate în amănunte, — cum era, tocmai, orașul universitar Heildelberg. Atât profesorii, cât și studenții universității fuseseră cuprinși de un adevărat entuziasm pentru energia cu care conciliul proceda la realizarea reformelor, a căror necesitate era atât de evidentă. Doctrina „conciliară“ însă, grație căreia se putuseră face primii pași pe calea cea nouă, era o doctrină constituțională. Ea înlocuia vechiul absolutism papal cu dreptul de a controla, de a judeca și de a hotărî, în ultimă instanță, al reprezentanților obștiei credincioșilor, nu numai clerici, ci și laici. Ea introducea cu alte cuvinte, în viața bisericească, al cărei rol era, pe acea vreme, atât de mare, regimul parlamentar. De unde concluzia, pentru tinerimea universitară, care dorea să joace un fol în funcționarea acestui regim atât de plin de făgăduieli, că trebuia să studieze dreptul și să cultive arta

oratorică, — acestea fiind mijloacele de care atârna, în primul rând, succesul, în debaterile parlamentare.

Trebue dar să credem că tânărul Nikolaus Krebs a fost luat și el de curentul ce se formase, în această direcție. E însă probabil că la hotărîrea sa de a se duce să studieze dreptul la Padua a mai contribuit, într'o măsură tot atât de mare poate, dorința adâncă de a se instrui, setea de știință, de care l-am văzut stăpânit încă din copilărie. Era dar firesc ca centrul universitar italian, care era vestit pe acea vreme în toată Europa, nu numai pentru studiul dreptului, ci și pentru acela al filosofiei și al medicinei, să-l atragă cu o putere irezistibilă.

La Padua a petrecut Nikolaus Krebs șase ani ; era stagiul cerut pentru luarea doctoratului în drept. În acest răstimp însă nu l-au ocupat, exclusiv, studiile juridice. Curiozitatea universală de care era chinuit nu s'ar fi împăcat cu o asemenea mărginire a orizontului său intelectual. Gert este, bunăoară, că a urmat cursurile de „muzică și astrologie“ ale lui Prodocimo de' Beldomandi, — care însă, sub aceste denumiri tradiționale, făcea mai mult matematică și astronomie. Și le-a urmat în 1422, în ajunul doctoratului în drept, pe care l-a luat în 1423, atunci când era adică mai ocupat ca oricând cu studiile juridice. Mai înainte urmase cursurile de filosofie și, mai ales, de fizică, ale lui Paolo Niccoletti din Udine, cunoscut și sub numele de Paolo Veneto, unul din principalii reprezentanți ai peripatetismului averroist de pe acea vreme. Mai ascultase, de asemenea, și cursurile de filosofie și medicină ale lui Ugo Benzi din Siena, și în sfârșit, mai învățase și grecește, — nu știm bine cu cine, dar știm că cu ajutorul lui Giuliano Cesarini, care avusese ca profesor pe Ambrogio Traversari.

Acest Cesarini, al cărui nume l-am întâlnit mai sus, în istoria conciliului din Basel, și îl vom regăsi mai jos, în aceea a conciliului din Florența, era încă student al universității din Padua, la înscrierea lui Nikolaus Krebs. Aparținând uneia din cele dintâi familii ale aristocrației romane, tânărul de care e vorba se bucura de o înzestrare sufletească excepțională, dar era așa de sărac încât, la universitatea din Perugia, unde își începuse studiile, aduna „mucurile“ de lu-

mânări dela ceilalți studenți, pentru ca să poată lucra noaptea, fiindcă nu-i ajungea ziua. Giuliano Cesarini era, în ade-văr, un muncitor neobosit. Prestigiul de care se bucura prin-tre studenți, când a trecut la universitatea din Padua, a atras atenția lui Nikolaus Krebs, care a devenit unul din familiarii lui, în care calitate s'a folosit, în multe privințe, de o asistență intelectuală ce i-a fost totdeauna acordată cu dărnicie. Imediat ce și-a luat însă doctoratul, Giuliano Cesarini, care era foarte prețuit pentru întinderea cunoștințelor și ascuțimea judecății sale, a fost numit profesor la facultatea de drept din Padua și Nikolaus Krebs i-a devenit elev. Cu toată nuanța nouă pe care o luase, prietenia lor a rămas totuși, în fond, neschimbată, și o vom vedea producându-și efectele mai târziu.

N-ar fi fost natural ca tânărul german să fi părăsit Ita-lia, fără să fi văzut Roma. Nu era însă numai curiozitatea „turistului“; ~~nu erau nici reminiscențele clasice, numai;~~ ultimii biografi ai filosofului presupun că era, mai ales, dra-gostea lui adâncă pentru biserică, în care trebuie să vedem cauza de căpetenie care l-a împins să viziteze reședința tra-dițională, restabilă în sfârșit, a Sfântului Scaun.<sup>1)</sup> Se pare, în orice caz, că în timpul șederii sale la Roma, în 1424, după ce își luase doctoratul în drept, a avut Nikolaus Krebs câteva emoții religioase, ce n'au rămas fără influență asupra vieții sale ulterioare. Le-a avut, anume, ascultând pe un călugăr, Bernardino din Siena, care ținea predici populare în piețele publice. Elocvența lui înflăcărată, în care imagi-nile violente alternau cu suavitățile mistice, avea, după mărturia unora dintre contemporani, efecte fulgerătoare. Ascul-tătorii plângeau, se băteau cu pumnii în piept, își smulgeau părul, cădeau în genunchi, implorând „grația“ divină. Și e pro-babil că contagiunea mintală, care e una din caracteristicile de căpetenie ale psihologiei colective, a contribuit mai mult decât dragostea adâncă pentru biserică, ce i se atribuia lui Nikolaus Krebs, ca să-i dea emoțiile religioase de care e vorba.

1) Trebuie totuși să observăm că atât Vansteenberghes, cât și Rotta, biografii la care ne referim, sunt catolici. Titlul operei lui Rotta, la care ne referim este — cu numele întreg al autorului — Paolo Rotta, Il Cardinale Niccolò di Cusa, Milano 1928.



Pe seama acestor emoții, ce înprospătaseră vechile impresii mistice dela Deventer, trebuie să punem așa dar faptul că deși studiase dreptul, tânărul doctor, când s'a întors în Germania, în loc să practice advocatura, s'a îndreptat în spre cariera ecleziastică. Unii susțin că primul lui proces i-a pricinuit o decepție, care a fost atât de adâncă, încât l-a silit să renunțe la profesiunea pentru care se pregătise. Cauza pentru care pledase dinaintea judecătorilor din Mainz era, incontestabil, dreaptă; și totuși a pierdut-o, din cauza unui simplu „viciu“ de formă.

Fapt este, în orice caz, că în primăvara anului 1425, doctorul în drept dela Padua s'a înscris printre studenții în teologie ai universității din Colonia. Situația lui părănd interesantă, arhiepiscopul din Trier i-a acordat unele „liberalități“. I-a servit un stipendiu și, cu toate că nu era încă preot, i-a atribuit venitul parohiei Altrich, din dioceza sa. ~~Anul următor a fost chiar numit „canonic“ al bisericii sfântului Simion din Trier, deși nu fusese încă hirotonisit.~~ Convinș de valoarea tânărului, care aspira să intre în rândurile clerului, și prin urmare de importanța pe care o putea dobândi, cu vremea, pentru biserica romană, prelatul în chestie, Otto von Ziegenhain, n'a stat la îndoială, în dorința sa de a-l fixa și de a-i ajuta desvoltarea, să treacă peste normele obișnuite.

Curând după aceea însă, candidatul la preoție a fost prins, pe neașteptate, în mrejele umanismului născând. În vara anului 1426, cardinalul Giordano Orsini, legatul papal din Germania, având să se ocupe de un proces ecleziastic în care Nikolaus Krebs fusese solicitat, ca jurist, să-și dea și el părerea, a fost impresionat de concluziile puse de el și a dorit să-l cunoască personal. Iar rezultatul a fost că și l-a atașat ca secretar. În această nouă situație, sfera preocupărilor, dacă nu chiar a intereselor lui reale, s'a lărgit brusc. Cardinalul Orsini avea predilecții umaniste foarte pronunțate. Trăind alături de el, tânărul teolog a trebuit să-i împărtășească vederile și să-l ajute în căutarea operelor rămase dela autorii vechi, greci și romani. A început dar și el să exploreze bibliotecile mănăstirilor ce-i erau accesibile, — și, în deosebi, pe aceea a catedralei din Colonia, care cuprindea

vreo opt sute de „codice“ manuscrise. Cercetările sale au ajuns repede la cunoștința umanistilor italieni. Guarino și Bracciolini s'au grăbit să le semnaleze în corespondența lor, — cel din urmă cu o mențiune specială și elogioasă, cu privire la seriozitatea tânărului învățat, despre care zicea că era „doctus et, ut videtur, minime verbosus aut fallax“. <sup>1)</sup>

Scrisoarea lui Bracciolini e din Mai 1427. Speranțele ce se puneau pe atunci în cercetările tânărului german, — căruia umanistii obișnuiau să-i zică Nicolaus Trevirensis, înainte de a începe să-i dea numele, care i-a rămas, de Nicolaus Cusanus, — erau foarte mari. Se credea că descoperise trei din operele lui Cicerone, *De republica*, *De legibus* și *De fato*, câteva comedii necunoscute ale lui Plaut, Istoria naturală a lui Pliniu, toate scrierile lui Aulus Gellius, aproape întreg Quintus Curtius, precum și diferite tratate ale lui Ciprian și ale lui Tertullian. Bucuria umanistilor era mare și, din toate părțile, „il segretario di Treviri“ era chemat să vină în Italia, ca să dea lămuririle necesare.

Următor acestor chemări, Nicolaus Cusanus a fost în adevăr în Italia, în vara anului 1427, și s'a străduit să potolească nerăbdarea umanistilor italieni, arătându-le că codicile descoperite trebuiau să fie mai întâi „identificate“, ceea ce nu era treabă ușoară și nu se putea face la repezeală. A mai fost așteptat și în iarna anului 1428, dar în zadar. De-abia în Decembrie 1429, tânărul filolog german a putut să se întoarcă la Roma, aducând cu sine singurul rezultat sigur al cercetărilor sale, adică codicile cu comedile lui Plaut, pe care l-a predat cardinalului Orsini și care a păstrat, de atunci, numele de „codicele orsinian“. Mai aducea însă și unele manuscrise, mai puțin interesante pentru umanistii italieni, preocupați mai mult de literatură, dar mai prețioase pentru el însuși care avea mai mult predilecții științifice și filosofice. Așa erau, între altele, manuscrisul operei „*Involutio sphaerae*“, a lui Aratus, și acela al operei „*Astronomia*“, a lui Manilius.

În acest interval, Nicolaus Cusanus fusese hirotonisit și

1) Poggio Bracciolini, *Epistulae*, ed. Tomelli, t. I, lib. III, ep. XII. Cf. Rom. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*. Firenze, 1905.

obținuse beneficii eclesiastice importante. Era canonic al bisericii Sfintei Fecioare din Ober-Wesel și decan al bisericii Sfântului Florian din Coblenz. Notorietatea la care ajunsese, ca umanist, îi fusese larg răsplătită de curia romană, printru reprezentanții căreia, după exemplul cardinalului Orsini, dragostea pentru antichitatea clasică lua proporții din ce în ce mai mari, și care era pe cale să devină un centru al studiilor respective. Numărul prelaților romani care „cultivau literele“ creștea neconținut, iar în jurul lor roiau numeroși umaniști italieni, în fruntea cărora străluceau Poggio Bracciolini, Antonio Losci, Cenci dei Rusticci, și atâția alții. Aceeași notorietate i-a ajutat în sfârșit lui Nicolaus Cusanus să joace un rol important la conciliul din Basel, unde s'a dus în 1432, împins de interese ce n'aveau întru nimic aface cu umanismul:

Arhiepiscopul din Trier, Otto von Ziegenhain, murise în 1430. „Capitolul“ eclesiastic local alesese ca succesor pe unul din membrii săi, baronul Iakob von Sierck. Decanul „capitolului“ din Colonia însă, contele Ulrich von Manderscheid, care candidase și el, n'a acceptat acest vot și și-a trimis protestul la Roma. Ca să pună capăt conflictului, papa Martin al V-lea s'a mărginit să transfere, în locul vacant, pe Raban von Helmstadt, episcopul din Spira, — cu numele german Speyer. În același timp însă, Ulrich von Manderscheid obținuse renunțarea lui Iakob von Sierck și izbutise să determine „capitolul“ din Trier să-l aleagă în unanimitate. În această nouă calitate, de ales în formele convenite, noul arhiepiscop, neîntărit încă de Sfântul Scaun, a protestat cu tărie în contra actului de autoritate al lui Martin al V-lea, care a răspuns aruncând „interdicția“ asupra deciziei „capitolului“. Iar rezultatul a fost că ambii arhiepiscopi din Trier, — cel numit de papa, și cel ales de „capitol“, — au făcut apel la conciliul din Basel, a cărui menire era, pentru contemporani, să aplaneze conflictele din lumea creștină.

Solicitat de Ulrich von Manderscheid să-i susțină cauza, ca jurist, dinaintea judecătorilor la care apelase, Nicolaus Cusanus și-a adus aminte de vechile sale obligații față de familia binefăcătorului său din copilărie. Nu e dar de mi-

rare că a pus, în desfășurarea procesului dinaintea diferitelor comisii numite de conciliu, nu numai multă străuincă, dar și puțină pasiune. Și, de vreme ce trebuia să pledeze în contra a ceea ce era dator să considere ca un abuz de putere al curiei romane, nu era nimic mai firesc decât să ia partea conciliului în contra papei, în diferendul principial de care am vorbit mai sus. El a jucat astfel, în restul discuțiilor, rolul unui adept convins al „doctrinei conciliare“, ce introducea, cum am văzut, în viața bisericii catolice, un regim constituțional. Sunt caracteristice, din acest punct de vedere, cuvintele pe care le-a rostit atunci când, după lunga „instrucție“ a afacerii, care durase doi ani, procesul a început să fie debătut în „plenul“ conciliului, la 15 Martie 1434. Un arhiepiscop, având sarcina să administreze o „provincie spirituală“ este, — a zis el, — o autoritate guvernamentală. O asemenea autoritate însă nu se poate stabili decât cu consimțământul subordonaților; altfel riscă să vină în contradicție cu dreptul natural. De unde rezultă că „rezervele, proviziunile și translațiunile“ făcute de „pontificele suprem“, după bunul său plac, sunt nelegitime. A o nega, ar însemna, în bună și dreaptă logică, a autoriza pe papi să dispună, după voie, de Imperiu. Este dar în interesul națiunii germane întregi să apere cauza lui Ulrich von Manderscheid. Și este, de asemenea, în interesul conciliului, să respecte hotărârile luate, atât de el însuși cât și de conciliul din Constanța, pentru înfrânarea abuzurilor curiei romane.

Nicolaus Cusanus susținuse aceeași teză în scris, în opera „De concordantia catholica“, pe care o redactase în cursul procesului și o distribuise conciliului în toamna anului 1433. Unii cred că ceea ce l-a îndemnat s'o scrie a fost numai dorința de a câștiga mai dinainte conciliul pentru cauza pe care trebuia s'o apere dinainte-i, precum și de a-i arăta că era, din punctul de vedere al doctrinei, un partizan convins al atitudinii, mai mult decât independente, pe care o luase, față de Sfântul Scaun, marea adunare religioasă. Ar fi însă nedrept să vedem în lucrarea de care e vorba numai o manifestare oportunistă. Autorul ei suferise, în tinerețe, unele influențe, care duceau în chip firesc la ideile în chestie, așa încât putem admite că ele constituiau, la cel ce le susținea,

convingeri adevărate. Nicolaus Cusanus trecuse, cum am văzut, pe la universitatea din Heidelberg, unde nominalismul era încă în floare. Principalul reprezentant al nominalismului însă, Occam, fusese, cum se știe, un susținător convins al constituționalismului în viața ecleziastică. Atât el, cât și contemporanul său Marsilio din Padua, creaseră un curent de idei, ale cărui ultime valuri ajunseseră până la conciliul din Constanța, până la cel din Basel chiar, și influențaseră, și pe această cale, pe autorul operei „De concordantia catholica“. Asupra acestui curent de idei e bine să ne oprim un moment.

În opera sa „Defensor pacis“, Marsilio din Padua stabilise o distincție, menită să clarifice raporturile dintre autoritățile politice și cele bisericesti, ce fuseseră puse în discuție, în mod violent, de conflictul dintre împăratul german, Ludovic de Bavaria, și papa Ioan al XXII-lea. Era distincția celebră dintre „ordinea religioasă“ și „ordinea civilă“. Pe cea dintâi o constituie legea divină, hotărâtă de voința lui Dumnezeu și comunicată oamenilor prin cărțile sfinte; pe cea de-a doua o constituiesc legile umane, stabilite de voința popoarelor, conform cu principiul suveranității naționale. Așa fiind, ordinea religioasă este, evident, independentă de cea civilă. Originea ei divină o pune la adăpost de orice amestec omenesc. Dar de aci nu rezultă că autoritățile bisericesti sunt independente de cele politice. Căci „ordinea religioasă“ nu e tot una cu „ierarhia ecleziastică“. Această ierarhie este departe de a fi de origine divină. Hristos n'a dat credincioșilor săi o organizare, compusă dintr'o serie de „prepuși“, subordonați unii altora, și toți împreună unui șef unic. El s'a mărginit să-și trimită „ucenicii“ în lume, ca să-i propovăduiască învățăturile, investindu-i pe toți cu puteri egale. Pe vremea apostolilor, n'au existat nici episcopi, nici cardinali, nici papi. Toată această ierarhie ecleziastică este de origine politică. Ea a fost creată de împărații romani care îmbrățișaseră creștinismul și care voiau să dea statului lor o structură unitară și din punct de vedere bisericesc. Ca atare însă ea este, incontestabil, o parte constitutivă a structurii politice a statului.

Iar concluzia practică pe care o trăgea Marsilio din Pa-

dua, din aceste considerații, era că papii atârnau de împărații care îi creaseră și de succesorii lor care își păstrau, asupra-le, drepturile câștigate. Impărații aveau astfel dreptul să numească pe papi și să-i revoace ; puteau, de asemenea, să-i tragă la răspundere, când nu-și făceau datoria cum trebuia, și să-i pedepsească ; puteau chiar să guverneze direct biserica, în momentele de criză, când erau siliți să retragă papilor delegația administrativă pe care le-o încredințaseră. Impărații trebuiau însă atunci să se sprijine pe conciliile ecumenice, pe care erau datori să le convoace, cerându-le să hotărască asupra problemelor religioase ale timpului.

Căci numai conciliile aveau dreptul să hotărască în această materie. Acest drept al lor decurgea din natura însăși a bisericii. În evul mediu se înțelegea prin biserică, în mod cu totul eronat, numai ierarhia ecleziastică. Biserica o forma adică, din acest punct de vedere, papii, cardinalii, episcopii și preoții. ~~Marsilio din Padua susținea însă că biserica~~ o forma comunitatea întreagă a credincioșilor, — *universitas credentium et invocantium nomen Christi et hujus universitatis partes omnes in quacumque comunitate, etiam domestica*“<sup>1)</sup>).

Cu drept cuvânt s'a văzut în această concepție un reflex al nominalismului<sup>2)</sup>. Înaintea de apariția acestei direcții a cugetării medievale, concepția bisericii era strict realistă, în înțelesul platonice al acestui cuvânt. Filosofii scolastici anteriori adoptaseră părerea lui Platon că ideile generale au o realitate substanțială, existând independent, atât de mintea care le gândește, cât și de obiectele la care se referă. Iar unul din argumentele lor, de ordine teologică mai mult decât filosofică, era că, dacă „genurile“, cum li se zicea pe atunci ideilor generale sau noțiunilor, n'ar avea o existență deosebită, de sine stătătoare, atunci biserica n'ar mai fi decât suma credincioșilor săi. Biserica însă, ca instituție de origine divină, este eternă ; ea nu se poate confunda cu oamenii ce-i formează, la un moment dat, corpul vizibil, și care sunt trecători.

1) Defensor pacis I. 2, în Goldast, *Monarchia sancti imperii romani*, Francofonti 1614, t. II, p. 193.

2) E. Emerson, *The Defensor pacis of Marsilio of Padua*. Cambridge 1920, p. 32.

Nominalismul însă a opus, cu Occam, acestui argument, afirmarea că o instituție divină, independentă de contingentele omenești, e numai „ordinea religioasă“, care constă în complexul dogmelor revelate. Biserica însăși, ca realitate concretă, nu e decât suma credincioșilor, — sumă alcătuită, în marea ei majoritate, din laici, nu din clerici. În lucrările pe care le-a scris la München, între 1329 și 1350, *Tractatus potestatis ecclesiae, Octo quaestiones super potestate summi pontificis, Opus nonaginta dierum*, Occam a mers chiar mai departe, aplicând bisericii, ca comunitate a credincioșilor, principiul suveranității populare, pe care Marsilio din Padua îl scosese, cu câțiva ani mai înainte, din concepția statului ca comunitate a cetățenilor. După cum regii sunt aleși de comunitatea cetățenilor ca să guverneze statul, tot așa papii trebuie să fie aleși de comunitatea credincioșilor ca să administreze biserica. Faptul că papii au fost aleși, în trecut, numai de colegiul cardinalilor trebuia interpretat ca trăgându-și legitimitatea din caracterul reprezentativ al acestui colegiu. El nu putea hotărî decât prin delegație, în numele întregii comunității creștine, pe care o reprezenta și dela care primise, în principiu cel puțin, dreptul de a hotărî.

Această reprezentare însă, care în evul mediu era numai tacită, numai subînțeleasă, trebuie să devină, zicea Occam, expresă, manifestă. Izvorul oricărei puteri, în biserică, îl constituie comunitatea credincioșilor, în care intră, nu numai clericii, ci și laicii, nu numai bărbații, ci și femeile. Această comunitate o reprezintă conciliul ecumenic, ales de ei toți. Ca atare, conciliul ecumenic are puteri suverane în tot ce privește statul, din punct de vedere religios. Conciliul are dreptul să facă legi, după care să se guverneze biserica, și să stabilească norme, după care să se interpreteze dogmele. Hotărârile conciliului au putere obligatorie pentru papi, cum au hotărârile adunării poporului pentru regi. Când papii nu respectă hotărârile sale, conciliul are dreptul să-i judece, să-i depună și să-i predea autorităților politice spre a le aplica pedepsele corporale cuvenite.<sup>1)</sup>

Aceste idei, ale lui Marsilio din Padua și ale lui Occam,

1) *Octo quaestiones* I, 17 și III, 8. Cf. S. Riezler, *Die litterarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers*.

au avut o influență considerabilă asupra opiniei publice a timpului, — și efectele s'au văzut la conciliul din Constanța, al căruia radicalism l-am schițat mai sus. Ca să nu mai rămână nicio îndoială, în această privință, e de ajuns să menționăm faptul că, după atâția alți scriitori, care au reluat ideile lui Occam, — ca Heinrich von Langenstein, Nicolas de Clémanges, Jacoppo Zabarella, — un membru însuși al conciliului din Constanța, Dietrich von Nieheim, susținându-le la rândul său, în lucrarea asupra „Modurilor de a uni și de a reforma biserica într'un conciliu ecumenic“ din 1410, nu s'a sfiit să afirme că, pentru restabilirea păcii în sânul lumii creștine și a relațiilor ei normale cu lumea politică, toate mijloacele erau admisibile, — chiar și viclenia, violența, corupțiunea și moartea. Sub aparența ei de contribuție „procedurală“ lucrarea aceasta avea și un conținut teoretic, menit să justifice îngrijorarea generală din marile mase ale credincioșilor precum și revolta adâncă a multora dintr'înșii. Dietrich von Nieheim susținea că puterea deplină de a hotărî, în tot ce privea acele mase, aparținea numai bisericii „întregi“, pe care o reprezenta conciliul, ne rămânând papei decât rolul de agent de execuție. Această afirmare avea ca fundament teoretic deosebirea dintre „cele două biserici“, — cea „particulară“ și cea „generală“. Cea dintâi era „biserica apostolică“, pe care o forma ierarhia ecleziastică și pe care o reprezenta papa; cea de-a doua era comunitatea tuturor credincioșilor, pe care o reprezenta conciliul ecumenic. Dumnezeu însă a dat puterea spirituală tuturor celor ce au fost în stare s'o primească și s'o păstreze cu credință, adică tuturor credincioșilor, și prin urmare bisericii ca comunitate a lor. Conciliul ecumenic, ce reprezenta această comunitate, era astfel o instanță superioară, peste care nu mai putea fi nimic altceva, — pe pământ. Papa nu putea avea dar decât un rol subordonat; el trebuia să asculte de conciliul ecumenic și să-i urmeze cu sfințenie hotărârile; altfel, conciliul avea, nu numai dreptul, ci și datoria, să-l depună<sup>1)</sup>.

Intrucât ieșise din sânul chiar al conciliului din Con-

1) Scrierea lui Nieheim se găsește în culegerea lui H. Hardt, *Magnum oecumenicum constantiense concilium, Francofonti et Lipsiae 1697—1700*, t. I, pars V, p. 68—142.



stanța, lucrarea lui Dietrich von Nieheim a exercitat o influență considerabilă asupra conciliului din Basel, care îi constituia, oare cum, continuarea. Mulți din cei ce au participat la acest din urmă conciliu o cunoșteau, și nu puțin o luau ca îndreptar. Printre ei se găsea și Nicolaus Cusanus. El luase, pentru motivele de ordine practică pe care le-am văzut, partea conciliului, în contra papei. Simțind însă nevoia să dea atitudinii sale și o justificare teoretică, juristul german a scris lucrarea intitulată „De concordantia catholica“, pe care, cum am zis mai sus, a distribuit-o membrilor conciliului în toamna anului 1433. Ceea ce a izbit pe unii din cei ce au studiat-o, astăzi, a fost caracterul ei împăciuitoare sau chiar oportunist. Ea susținea superioritatea conciliului față de sfântul scaun, dar se silea să facă și papei o situație onorabilă, — să-i dea chiar drepturi destul de mari. Și recurgea, pentru întemeierea acestei atitudini, la unele „distincțiuni“ subtile, ce nu se făcuseră până atunci și care îi constituiau originalitatea.

Biserica, — zicea Nicolaus Cusanus în lucrarea de care e vorba, — este, incontestabil, comunitatea credincioșilor ce o alcătuiesc. În ce constă însă această comunitate? Ea nu se reduce, de sigur, la „suma“ pură și simplă a indivizilor ce iau parte la înjgheburile ei. Ea stă, — cum o arată de altfel și numele, — nu în juxtapunerea fizică a oamenilor, ci în legătura sufletească ce îi împreunează într-o grupare unică, în comunitatea de idei și sentimente ce îi ține strânși pe toți laolaltă. Ei sunt, toți, frați întru Christos. Comunitatea lor stă astfel în „unirea“ lor sufletească cu Mântuitorul, — care este, în acelaș timp, o unire a lor între ei, — într-o „dulce armonie“, care este „concordanța catolică“. Expresia exterioară și formală a acestei comunități o constituie ierarhia eclesiastică. În fiecare subdiviziune, mai mică sau mai mare, a bisericii, comunitatea e reprezentată de un membru al acestei ierarhii. Pe treapta cea mai de jos, în fiecare parohie, de preot. Pe o treaptă intermediară, în fiecare eparhie, de episcop. Pe treapta cea mai înaltă, în biserica universală, de pontificele roman. În structura „formală“ a bisericii, așa dar, primatul revine, incontestabil, papei. De aceea, nicio adunare, care nu e convocată în regulă de el, și la care el nu

participă, personal sau printr'un „legat“ al său, nu poate fi un conciliu ecumenic, care să reprezinte în mod legitim comunitatea tuturor credincioșilor.

Odată însă ce conciliul, legal constituit prin alegeri ale comunităților eclesiastice și formal convocat de papa, se întrunește și începe să lucreze, el stă sub inspirația directă a lui Dumnezeu și își ține puterea numai dela voința lui atotstăpânitoare. Primatul papei, care e o funcțiune pur administrativă, — și se exercită, ca atare, numai în intervalele dintre adunările periodice ale conciliului ecumenic, — încețază atunci când suprema reprezentare a comunității credincioșilor se ocupă ea însăși de interesele bisericii. Nu mai începe dar îndoială că au dreptate cei ce susțin că conciliul este superior papei, care e obligat să se asocieze la toate lucrările lui și să se supună la toate hotărârile pe care le ia. Când papa, — cum se întâmplă, din nefericire, câteodată, — ~~refuză să mai ia parte la activitatea lui, conciliul, odată legal convocat, poate să-și continue, neturburat, ședințele. Iar când papa refuză să se supună la hotărârile pe care le ia, conciliul are dreptul să-l depună.~~

Cu alte cuvinte „infaibilitatea“ acordată de Christos bisericii sale trebuie înțeleasă ca revenind direct conciliului ecumenic, și numai indirect papei, — care nu o poate exercita decât numai prin delegație și numai în timpul când conciliul nu este, el însuși, în funcțiune.

S'a văzut în această distincție subtilă o „arguție“ de advocat și, poate, o dovadă de oportunism<sup>1)</sup>. Ea ar putea fi însă interpretată și altfel: ca o dovadă de bun simț și de spirit practic. Nicolaus Cusanus văzuse că, după conciliul din Constanța, nici Martin al V-lea, nici Eugen al IV-lea nu veniseră cu reformele ce se arătaseră indispensabile pentru înlăturarea numeroaselor neajunsuri de care suferea biserica, — neajunsuri ce duseseră la mișcarea revoluționară a lui Huss și la luptele religioase din Boemia. Conciliul din Basel, care era chemat, tocmai, să ia măsurile convenite, trebuia să-și facă, prin urmare, o situație cât mai tare din punctul de vedere al doctrinei și cât mai ușoară din punctul de

1) Cf. Ed. Vansteenberghe, Le Cardinal Nicolas de Cues, p. 41.

vedere al procedurii. De aci, afirmările clare și categorice, ale autorului „Concordanței catolice“, că conciliul era superior papei și putea să lucreze și fără participarea lui, directă sau indirectă. Odată însă ce conciliul din Basel, și-ar fi încheiat lucrările, și ar fi rămas apoi ca papa să-i pună în aplicare, ca mandatar, hotărârile, trebuia să i se facă și lui o situație cât mai tare, din punctul de vedere al doctrinei, și cât mai ușoară, din punctul de vedere al procedurii. De aci, declarațiile clare și categorice, ale autorului, „Concordanței catolice“, că papa avea, în administrarea bisericii, un primat indiscutabil, și că fără convocarea lui, nici un conciliu ecumenic nu se putea aduna, în mod legal. Această din urmă prerogativă a papei, care era enormă, era destinată să-l pună la adăpost, în principiu, de intervenirea intempestivă a vreunei adunări locale, cu caracter revoluționar. Era însă evident că prerogativa în chestie putea duce și la situații primejdioase.

Nicolaus Cusanus se înfățișa astfel, în opera de care vorbim, ca un om, care era poate naiv în buna lui credință, dar nu era lipsit de bun simț și de spirit practic, cum li se întâmplă uneori să fie fanaticilor stăpâniți de superstiția formulelor intransigente. El dorea cu toată sinceritatea, ca orice bun catolic, îndreptarea bisericii și, gândindu-se cu toată seriozitatea la măsurile concrete ce ar fi putut-o realiza, nu se lăsa intimidat de rigiditatea formulelor. Acele măsuri ocupau, în opera sa, o parte însemnată, alcătuind un plan întreg de reforme eclesiastice, — de care însă nu ne putem ocupa aici. Nu le putem menționa, în treacăt, decât numai în legătură cu influența nominalismului, pe care am relevat-o mai sus, și pe care e firesc s'o ilustrăm și cu această ocazie.

Principală cauză a relelor ce bântuiau biserica o vedea Nicolaus Cusanus în nesocotirea realităților locale și individuale, în profitul unei autorități centrale care, în lipsa unui contact mai susținut cu acele realități concrete, devenise o simplă ficțiune abstractă. Așa era, bunăoară, nesocotirea vechilor sinoade provinciale care căzuseră cu totul în desuetitudine. Numai printr'însele însă, prin discuțiile contradictorii ce se produceau în sânul lor, se putea stabili contactul autorităților ierarhice cu reprezentanții direcți ai marilor mase ale cre-

dincioșilor. Controlul acestor sinoade dispărând, abuzurile ierarhiei eclesiastice luaseră proporții în adevăr dureroase. Pe de altă parte, numirea autorităților bisericești, de grade diferite, de sus în jos era plină de neajunsuri grave, alegerea neputându-se întemeia pe o cunoaștere îndestulătoare a celor ce se numeau astfel și care, nu arareori, obțineau numirea numai fiindcă o cumpărau. În orice ierarhie, fiecare treaptă trebuie să exprime treptele inferioare. Ca să poată urma însă acest principiu, treptele ierarhiei eclesiastice trebuie „să iasă“ unele din altele. Și anume, micile comunități, mărginite și locale, ale credincioșilor, trebuie să-și aleagă preoții parohi. În „diocezele“, în care se grupează, în număr mai mare, aceste mici comunități, preoții parohi trebuie să-și aleagă episcopii. În „provinciile“, pe care le formează mai multe dioceze, episcopii trebuie să-și aleagă „metropolitanii“ sau arhiepiscopii. În „țările“, pe care le compun provinciile, arhiepiscopii trebuie să aleagă pe cardinali. Aceștia, în sfârșit, trebuie să aleagă pe capul suprem al „bisericii universale“, adică pe papa.

Nicolaus Cusanus susținea astfel, și el, constituționalismul eclesiastic, atât de la modă pe vremea lui, — și afirma cu desulă tărie drepturile conciliului ecumenic, care decurgeau în chip firesc din acest regim, — dar fără să micșoreze prea mult situația papei, așa cum făceau predecesorii săi. Această moderație transacțională i-a permis să-și schimbe atitudinea, fără prea multă inconsecvență, atunci când împrejurările i-au impus-o. Ceea ce l-a silit să înceapă a se îndoi de valoarea hotărîrilor conciliului, a fost faptul că în procesul, pe care venise să-l pledeze dinainte-i, al lui Ulrich von Manderscheid, sentința pronunțată de suprema instanță religioasă nu contrazicea numai interesele lui de avocat, ci și concepțiile lui de teoretician al organizării eclesiastice. La 15 Mai 1434, conciliul a declarat „canonică“ transferarea lui Raban von Helmsstadt care devenea astfel, definitiv, arhiepiscop de Trier. Transferarea lui însă fusese o „numire de sus în jos“. Dimpotrivă, Ulrich von Manderscheid, care fusese ales în unanimitate de „capitolul“ în drept, era expresia „de jos în sus“ a provinciei care își căuta conducătorul sufletesc. Conciliul se punea astfel în contradicție cu regimul constituțional, pe care

voia să-l impună bisericii, și fără de care propria lui situație devenea discutabilă. Sentința pe care o pronunțase nu putea dar să nu sdruncine încrederea, pe care o avusese până atunci, într'însul, Nicolaus Cusanus.

Ceea ce i-a înlesnit trecerea dela atitudinea lui de până atunci la una mai favorabilă papei, a fost evoluția analoagă ce se îndeplinea, în același timp, în spiritul unora din membrii mai ponderați ai conciliului, în frunte cu cardinalul Cesarini, vechiul său condiscipol și magistrul dela Padua. Capetele mai clar-văzătoare ajunseseră, în adevăr, să se teamă de haosul către care ducea acțiunea conciliului, și să simtă nevoia ca, fără să renunțe la reformele necesare, să salveze totuși autoritatea centrală, prin care trăise biserica până atunci, adică autoritatea papei.

Când s'a produs în sfârșit conflictul pe tema alegerii orașului unde urmau să se întrunească delegații bizantini cu cei catolici, spre a realiza unirea proiectată a bisericilor de răsărit și de apus, minoritatea conciliului din Basel, care votase, cum am văzut, pentru un oraș italian ce ar fi convenit papei Eugen al IV-lea și împăratului Ioan Paleologul, a delegat trei „oratori“ care să prezinte sfântului scaun această hotărîre și, luând din parte-i preciziunile convenite, să se ducă la Constantinopol, spre a le comunica celor în drept. Delegații erau Pierre de Versailles, episcopul din Digne, Antonio Martinez, episcopul din Oporto, și Nicolaus Cusanus, care, deși prin situația lui în ierarhia ecleziastică nu putea juca decât un rol subordonat, era totuși, atât prin cultura lui multilaterală, cât și prin faptul că cunoștea limba greacă, indicat să lucreze ca conducător. Părăsind orașul Basel în Mai 1437, delegația a obținut aprobarea papei Eugen al IV-lea și lămuririle necesare, în Iulie, iar în August s'a imbarcat pe „Galerele pontificale“ la Veneția, împreună cu trimișii sfântului scaun.

Majoritatea conciliului a trimis, firește, și ea o delegație, — și, la Constantinopol, discuțiile au luat forme contradictorii destul de violente. Nicolaus Cusanus care, ca cunoscător al limbii grecești, trebuia, cum am zis, să ducă greul, a avut astfel destul de lucru. Din fericire, situația i-a fost ușurată de atitudinea excesivă pe care au luat-o trimișii majori-

tății dela Basel. Cu o brutalitate ce n'avea nimic diplomatic, ei au notificat împăratului bizantin că, dacă ar fi acceptat orașul italian ales de papă, s'ar fi expus să n'aibă cu cine trata, fiindcă Eugen al IV-lea ar fi fost, până să ajungă el în Italia, depus de conciliu. Nesocotind totuși aceste amenințări și stăruind în credința lor că nu se putea trata unirea bisericii de răsărit cu cea de apus fără participarea reprezentantului tradițional al acesteia din urmă, care era papa, — Ioan al VIII-lea, cu o strălucită suită civilă, și patriarhul Iosef, cu o numeroasă suită ecleziastică, s'au îmbarcat, împreună cu delegații lui Eugen al IV-lea și cu aceia ai minorității conciliului, la 27 Noembrie 1437, pe galerele pontificale, și au pornit, escortați de tremele bizantine, către Veneția, unde au debarcat la 18 Februarie 1438.

În timpul acestei călătorii, care a durat aproape trei luni, a putut în sfârșit Nicolaus Cusanus să vorbească cu învățații greci și despre alte lucruri de cât cele ce îl ocupaseră atât de mult la Constantinopol. Printre laicii bizantini se găsea Georgios Gemistos, reformatorul din Misithra, iar printre clerici strălucea Bessarion, arhiepiscopul din Nicea. Amândoi erau vestiți, în lumea răsăriteană, prin cunoștințele lor filosofice. Nicolaus Cusanus, a cărui curiozitate, cum am văzut, era, încă din copilărie, atât de mare, nu putea scăpa ocazia de a învăța ceva, cercetându-le părerile. Cât de neobosit fusese și în timpul, atât de scurt, pe care îl petrecuse în imperiul bizantin, ne-o poate arăta faptul că izbutise să viziteze câteva din mănăstirile mai însemnate din peninsula chalcidică, — pe cele dela muntele Athos în primul rând, — unde descoperise textele grecești ale unora din conciliile ecumenice mai vechi (al 6-lea, al 7-lea, al 8-lea), precum și pe acela al scrierii sfântului Vasile în contra lui Eunomiu, — care a fost apoi utilizat de mai multe ori de „latini“, în cursul discuțiilor dela Ferrara și Florența.

Pe de altă parte, din cei doi învățați greci pe care i-am menționat, unul cel puțin era un „militant“. Cu tendințele lui reformatoare, de care vom lua cunoștință mai departe, Georgios Gemistos nu putea scăpa nici el ocazia de a-și propovădui ideile, — și nu mai încape îndoială că, printre catolicii care îl ascultau, cel mai atent și mai receptiv a trebuit

să fie, potrivit cu structura lui sufletească, Nicolaus Cusanus.

Ce-a putut învăța el însă dela filosoful grec ? Cum vom vedea mai departe, ideile de reformă ale lui Georgios Gemistos aveau, ca temelie teoretică, neoplatonismul. Propovăduitorul lor se considera el însuși, cu toată convingerea, ca un ucenic al lui Platon, — pe care însă îl vedea mai mult prin prisma lui Proclus. Putem fi dar siguri că ceea ce a primit, dela el, Nicolaus Cusanus, a fost un platonism neoplatonic, sub forma unei entuziaste apologii a lui Platon. Entuziasmul comunicativ era, în adevăr, una din caracteristicile învățatului grec, care avea o fire de misionar. Grație căldurii și avântului cu care vorbea a și izbutit, cum vom vedea mai departe, să influențeze pe Cosimo dei Medici, făcându-l să conceapă planul de a întemeia, la Florența, o „Academie“ destinată studiului, mai amănunțit și mai aprofundat, al filosofiei lui Platon.

Nicolaus Cusanus, însă, chiar dacă nu era un adept declarat al lui Aristotel, avea totuși o cultură filosofică impregnată de peripatetismul averroist al universității din Padua, unde își făcuse partea cea mai însemnată a studiilor sale superioare. Iar ca teolog catolic urma direcția, dominantă, pe atunci, fiindcă era oficial impusă, a tomismului, — ceea ce îl așeza pe acelaș teren și îl orienta înspre acelaș izvor aristotelic. Îndoielile pe care le-a manifestat de sigur, obiecțiile pe care le-a ridicat fără îndoială, în discuțiile pe care a trebuit să le aibă cu Georgios Gemistos, i-au fost totuși înlăturate după toate probabilitățile, de cel de-al doilea din învățații greci pe care i-am menționat, de Bessarion, al cărui spirit conciliant și transacțional avea să impresioneze atât de mult pe „latini“, în polemica ce s'a deslănțuit în Italia, — în timpul și în urma conciliului pentru unirea bisericilor, — între partizanii lui Platon și aceia ai lui Aristotel. Arhiepiscopul din Nicea a trebuit să-i arate lui Nicolaus Cusanus că peripatetismul, care explica, în chip mai mulțumitor, atâtea și atâtea lucruri, nu putea fi totuși înțeles cu adevărat decât cu ajutorul platonismului. Nu degeaba fusese doar Aristotel ucenicul lui Platon. Idealismul platonice rămânea

astfel, după părerea lui, care nu era un dușman al formalismului peripatetic, temelia ultimă a gândirii filosofice.

Ceea ce a căpătat Nicolaus Cusanus, la primul său contact cu învățații greci, pe corăbiile ce duceau pe împăratul Ioan Paleologul și pe patriarhul Iosef la conciliul pentru unirea bisericilor de răsărit și apus, a fost o pronunțată orientare către platonism și neoplatonism. Iar această orientare o considera el însuși ca alcătuind punctul de plecare al întregii sale activități filosofice de mai târziu, ca fiind, propriu vorbind, revelația ce l-a pus pe calea, pe care a mers apoi toată viața. În capitolul cu care încheia opera sa capitală „De docta ignorantia“, Nicolaus Cusanus mărturisea, în adevăr, că ideea fundamentală pe care o desvolta într’însa îi venise „pe mare“, pe când „se întorcea din Grecia“, ca printr’un dar de sus, „dela părintele luminilor“<sup>1)</sup>. Faptul că această inspirație, pe care el o considera ca fiind de origine supranaturală, îl îndreptase în direcția, în care lucra seră tovarășii lui de drum, și coincidea cu discuțiile, pe care le avusese cu ei, era, din punct de vedere istoric, o dovadă neîndoioasă a influenței pe care am căutat s’o punem în evidență.

Pe lângă începuturile mistice dela Deventer, ceea ce l-a ajutat pe Nicolaus Cusanus să se orienteze în această nouă direcție a fost, după toate probabilitățile, predilecția sa pentru matematică, pentru știința numerelor și figurilor, a raporturilor și proporțiilor, pe care o cultivase, cu pasiune, și Platon. E vrednic de relevat faptul că filosoful de care vorbim și prin care s’a făcut, pentru gândirea europeană, trecerea dela evul mediu la timpurile moderne, considera matematica, cu două veacuri înaintea lui Descartes, ca fiind singurul lucru sigur pe care îl avem „în știința noastră“<sup>2)</sup>. Și, ca și el, credea că, în comparație cu matematica, filosofia, așa cum se desfășurase până în timpul său, nu putea fi considerată decât ca o încercare vecinic reînnoită, dar veci-

1) În traducerea recentă, în limba franceză, a lui L. Moulinier, apărută sub titlul „De la docte ignorance“ în colecția „Textes et traductions pour servir à l’histoire de la pensée moderne“, pe care o publică Abel Rey, pasagiul citat se găsește la pagina 225.

2) Pasagiul se găsește în opera „De possess“, pag. 258 : „Nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam“.



nic neizbutită, a atâtor și atâtor cugetători, de a se apropia de adevărul, pe care nu-l putuseră atinge niciodată. Iar dacă își permitea să spună că ar fi putut să facă ceva mai mult decât ei, Nicolaus Cusanus își întemeia speranța pe ajutorul pe care ar fi fost în stare să i-l dea matematica.

E dar natural și necesar să aruncăm mai întâi o privire asupra acelorora din îndeletnicirile lui, pe care le-am putea numi „științifice“. Ne vom ușura astfel, pe cât posibil, intrarea în studiul concepțiilor lui filosofice.

Până atunci însă, câteva indicații biografice încă, spre a încheia tabloul vieții unuia din oamenii cei mai însemnați dela începutul Renașterii. Ele nu pot fi, se înțelege, decât foarte reduse, orice desvoltare fiind deacum înainte, din punctul de vedere ce ne preocupă, de prisos. Odată punctul de plecare al cugetării lui Nicolaus Cusanus stabilit, în legătură cu împrejurările pe care le-am văzut, viața lui nu mai interesează decât istoria interioară a bisericii catolice, pe care a servit-o cu un devotament neîntrecut, în numeroasele însărcinări ce i-au fost încredințate. A fost „legat“, *a latere*, al Sfântului Scaun pentru țările germane „de sud, din centru și din apus“; a fost episcop de Brixen; a fost cardinal; a fost vicar general; a fost „camerier al sfântului colegiu“. Pe vremea lui Pius al II-lea, i se adăoga chiar supranumele de „vice-papă“. După însăși insirația lui a trimis pontificele roman, în 1461, sultanului Mahomet, scrisoarea faimoasă prin care îl invita să urmeze exemplul marelui său înaintaș întru stăpânirea orientului, al împăratului Constantin, convertindu-se la creștinism. Nicolaus Cusanus susținuse, în adevăr, în opera sa, „De cribratione Alchoran“ că asemănările dintre „legea profetului“ și aceea a lui Christos erau atât de mari, iar deosebiriile atât de mici, încât contopirea lor într'o religie universală, care ar fi asigurat omenirii, pe calea unității de credință, pacea mult dorită, n'ar fi fost nici de cum anevoioasă. Aceste proiecte chimerice erau însă condamnate mai dinainte să nu ducă la nimic, și autorul lor, care devenise, după o viață atât de plină, cea mai impunătoare figură a bisericii romane de pe acea vreme, a murit, fără să fi văzut cel mai mic semn că ele s'ar fi putut realiza, în 1464.

De și viața nu i-a fost tot atât de lungă, cât i-a fost

de încărcată, Nicolaus Cusanus a găsit totuși puțința să scrie numeroase opere, — scurte, e drept, în cea mai mare parte, dar cu un conținut, totuși, care presupunea cunoștințe întinse și o muncă încredată. După „De concordantia catholica“ din 1433, au urmat: în 1437 „De reparatione calendarii“, în 1440 „De docta ignorantia“, în acelaș an sau poate în 1441 „De conjecturis“, în 1445 „De querendo Deum“ și „De filiatione Dei“, în 1446, „De dato patris luminum“, în 1447 „De genesi“, în 1449 „Apologia doctae ignorantiae“, în 1450 „De deo abscondito“ și „De transmutationibus geometricis“, în acelaș an „De arithmetiis complementis“ și „De quadratura circuli“. Tot în 1450, petrecând în Italia câteva luni, ca să ia parte la serbările „jubileului“ papal, Nicolaus Cusanus a scris cele trei dialoguri „De sapientia“, „De mente“ și „De staticis experimentis“, care compun opera intitulată „Idiota“. Au urmat apoi, în 1453 și 1454, „De mathematicis complementis“, „De visione Dei“ și „De Beryllo“, în 1458 „De mathematica perfectione“ și „De una recti curvique mensura“, în 1460 sau 61 „De possesset“, în 1462 „De non aliud“ și „De figura mundi“, în acelaș an „De venatione sapientiae“ și „De ludo globi“, în 1463 „Compendium“, în 1464 în sfârșit „De apice theoriae“, în care s'a văzut testamentul său filosofic<sup>1)</sup>.

### III

Cu mai multă limpezime poate, cu mai multă ușurință în orice caz, decât în operele filosofice ale lui Nicolaus Cusanus, se poate vedea rolul de mijlocitor — sau de trăsătură de unire — între evul mediu și timpurile moderne, pe care l-a jucat el în istoria culturii europene, în operele lui „științifice“. E vorba de operele care, ca intenție mai mult decât ca rezultate, au meritat să li se acorde acest nume.

---

1) Aceste opere au apărut în mai multe ediții complete. Prima a apărut la Strassburg în 1490, într'un volum unic *in-folio*. A doua a apărut la Milano în 1502, în două volume *in-quarto*. A treia a apărut la Paris în 1514, prin îngrijirea lui Jacques Lefèvre d'Étaples, în 3 volume *in-quarto*, cu paginația în continuitate. La această paginație se referă citațiile din studiul de față, acolo unde se indică, nu numai capitolul din opera respectivă, ci și pagina.

Autorul lor încerca, în adevăr, într'însele, să rezolve unele probleme speciale, privitoare la unele categorii particulare de fenomene ale naturii, așa cum obicinuiam să facă științele propriu zise, — sau, cel puțin, căuta, prin anumite propuneri, cu caracter metodologic mai ales, să ajute și să accelereze dezvoltarea științelor respective. Ca conținut însă, operele de care e vorba erau un amestec confuz și, pentru noi cei de astăzi, ciudat de concepții vechi, admise încă, e drept, de toată lumea, dar care aveau să fie părăsite în scurtă vreme de reprezentanții mai înaintați ai intelectualității europene, și de idei nouă, ce nu puteau să nu surprindă pe contemporani, dar care aveau să-și găsească în curând recunoașterea deplină și aplicările firești. Și tocmai prin această uimitoare juxtapunere, a ceea ce aparținea trecutului cu ceea ce revenea viitorului, juca activitatea „științifică“ a lui Nicolaus Cusanus rolul pe care l-am relevat, — izbutea, anume, să arunce o punte între evul mediu ce se sfârșea și timpurile moderne ce începeau.

Atât contemporanii lui, cât și contemporanii noștri, i-au atribuit mai întâi merite excepționale în matematici și în astronomie. Eruditul italian Paolo Bussi, de care am vorbit mai sus, zicea că nimeni, pe vremea aceea, n'a fost mai versat în științele de care e vorba decât Nicolaus Cusanus<sup>1</sup>). Iar cunoscutul istoric, din timpul nostru, al științelor matematice, M. Cantor, zice că printre matematicienii, germani sau italieni, din prima jumătate a veacului al XV-lea, Nicolaus Cusanus a fost „unicul cap de geniu“<sup>2</sup>).

Am văzut că la universitatea din Padua tânărul student în drept Krebs din Cues ascultase și cursurile de matematică și de astronomie. Rezultatele acestor îndeletniciri lăturălnice ale sale au ieșit mai întâi la iveală la conciliul din Basel, căruia i-a propus o îndreptare a calendarului. Nemulțumirile pe care le ridica, de mai multă vreme, calendarul iulian priveau în deosebi data sărbătorii capitale a creștinismului. Paștile „cădeau“ din ce în ce mai târziu și se putea

1) Cf. B. Botfield, Praefationes et epistolae editionibus principibus auctorum veterum prepositae. Cantabrigiae, 1861, p. 75, 77. „In disciplinis mathematicis suo tempore doctior Nicolao fuit nemo.“

2) M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, 2-4. Aufl. Leipzig 1899, Bd. II, p. 211.

prevedea că, după un număr oarecare de veacuri, aveau să ajungă în plină vară, încetând astfel de a mai fi aniversarea exactă a învierii Mântuitorului, care avusese loc în preajma echinoxiului de primăvară. Chestia îndreptării lucrurilor se pusese astfel mai de mult. Papa Clement al VI-lea însărcinase chiar, în 1345, pe Jean de Murs și pe Firmin de Belleval, doi astronomi parisieni, să studieze chestia și să facă propuneri. La conciliul din Constanța, problema fusese pusă din nou, în 1414, de către Pierre d'Ailly. Și fiindcă nu se făcuse încă nimic, conciliul din Basel a reluat-o.

Acestor preocupări a răspuns opera din 1437 a lui Niccoaus Cusanus, *Reparatio Calendarii*, pe care am menționat-o mai sus. Ea se compunea din trei părți. În cea dintâi se arătau greșelile ce se făcuseră în calcularea anului solar și a celui lunar; în a doua, se subliniau consecințele acelor greșeli; iar în a treia se propuneau măsurile de îndreptare. ~~Na vom intra de sigur în studiul lor. Chestia calendarului~~ nu prezintă nici un interes, din punct de vedere filosofic. De altfel, reformele propuse de autorul lucrării de care vorbim nu erau scutite, nici ele, de neajunsuri <sup>1)</sup>. Ne mărginim dar să relevăm numai faptul că ea dovedea cunoștințe întinse și aprofundate de astronomie și de matematică, — și să adăugăm că ea părea a fi fost, în preocupările autorului, numai un preludiu, destinat să servească de introducere la un întreg sistem cosmologic <sup>2)</sup>. Acest sistem, care a apărut mai întâi în opera „De docta ignorantia“ din 1440, îl înfățișa pe Nicolaus Cusanus ca pe un inovator îndrăzneț care, cu un veac înaintea lui Copernic, se ridica în contra geocentrismului tradițional, și, cu două înaintea lui Herschel, susținea unitatea de compoziție și de structură a tuturor corpurilor cosmice, inclusiv pământul nostru.

Această atitudine a lui era cu atât mai surprinzătoare, cu cât la universitatea din Padua, unde își făcuse studiile, domneau încă, necontestate de nimeni, ideile cosmologice ale lui Aristotel, cu adaosele astronomice ale lui Hipparch și Ptolemeu, — idei și adause admise de filosofii medievali, cre-

1) Precum se știe, reforma calendarului nu s'a putut realiza decât în 1582, de către Gregoriu al XIII-lea.

2) Cf. Edm. Vansteenberghe, Le Cardinal Nicolas de Cues, pag. 241.

știni și arabi. Imaginea universului rămăsese aceeași, la toți. În centrul lui sta, nemișcat, pământul ; în jurul acestui corp cosmic, — nu numai central, ci și capital, întrucât în vederea lui exista tot restul, — se învârteau cele opt „sfere“, ale planetelor și stelelor fixe. „Epiciclurile“ pe care le introduseră în sistemul cosmologic al peripatetismului astronomii citați, ca să poată explica neregularitățile mișcărilor planetare ce contrastau cu mișcarea uniformă a „sferelor“, nu atinseseră întru nimic, nici imobilitatea pământului, nici poziția lui centrală. Iar din punct de vedere substanțial, „lumea sublunară“, ce învăluia pământul, cu tot ce se afla pe el, se deosebea radical de „lumea cerească“ a celor opt „sfere“. Cea dintâi era compusă dintr'un amestec, veșnic schimbător și prin urmare coruptibil, al celor „patru elemente“ ; cea din urmă, dimpotrivă, era alcătuită dintr'o „esență“ specială, pură neschimbătoare, incoruptibilă.

Nicolaus Cusanus a crezut că putea să treacă peste aceste rămășițe ale unui trecut, ce nu fusese în stare să se ridice cu mintea până la o înțelegere, mai apropiată de adevăr, a realității cosmice. Pentru el, pământul nu era centrul lumii, nici nu se deosebea, în compoziția și structura lui, de celelalte corpuri, numite, prin opoziție, cerești. Ceea ce a izbit însă, nu atât pe contemporanii îndrăznețului învățat, cât pe cercetătorii de astăzi ai ideilor lui, a fost faptul că atitudinea pe care o luase nu se întemeia pe date științifice, ci pe argumente filosofice.<sup>1)</sup> Observări nouă asupra raporturilor pământului cu celelalte corpuri cerești, asupra poziției lui față de ele, asupra mișcărilor lui eventuale, asupra compoziției și structurii lui, — observări de fapt, în înțelesul științific al cuvântului, — nu se făcuseră încă pe acea vreme. Aveau să urmeze în curând, e drept, dar nu începuseră încă. Nicolaus Cusanus a avut totuși „intuiția“ că ceea ce crezuseră oamenii până atunci, în aceste privințe, era departe, foarte departe, de adevăr, — și, în lipsă unor constatări pozitive, pe care să se poată întemeia, a recurs la considerații dialectice, în care spera să găsească un sprijin îndestulător, —

1) Cf. E. Costanzi, Un precursore di Galileo nel sec. XV, il cardinale Niccolò da Cusa, Roma 1898, pag. 33.

sau poate chiar superior. Vom vedea mai departe, când vom arunca o privire asupra concepției epistemologice a gânditorului de care vorbim, ce însemna acest adaus. Deocamdată, să vedem care au fost considerațiile dialectice de care s'a folosit el, în cazul ce ne preocupă.

Universul, — zicea Nicolaus Cusanus, — nu poate avea un centru fix și imobil. Un asemenea centru, oricum am căuta să ni-l închipuim, s'ar confunda, în mod inevitabil, cu circumferința totului cosmic. Și iată, de ce. Un centru fix și imobil al universului n'ar putea fi decât un punct, ce nu și-ar schimba, el însuși, poziția, ce nu s'ar mișca adică el însuși, și în care, în același timp, nu s'ar produce nicio altă mișcare. Într'un univers însă, în care totul se mișcă, aceasta n'ar putea însemna decât că în punctul presupus mișcarea obștească își atinge minimumul. Ce este însă „minimumul“ ? Este cantitatea cea mai mică cu putință, cantitatea adică decât care o alta și mai mică nu mai este posibilă. Ca atare, minimumul este un maximum. Este maximumul în micime. Ceea ce înseamnă că minimumul și maximumul „coincidă“. Ele sunt, amândouă, superlative, și ca atare au același conținut și aceeași valoare logică, — indiferent fiind în ce direcție stabilesc, fiecare, un „non plus ultra“. <sup>1)</sup>

În ipoteza, acum, că mișcările din univers se fac în jurul unui centru și sunt prin urmare circulare, este evident că ele trebuie să fie cu atât mai repezi, cu cât sunt mai depărtate de centrul presupus. Pe circumferința universului, așa dar, mișcarea trebuie să ajungă la maximum. Și fiindcă, în centrul universului, ea se coboară dimpotrivă, cum am văzut, la minimum, concluzia ce ni se impune, — dacă e adevărat că minimumul și maximumul coincidă, — este că centrul universului se confundă cu circumferința lui. O asemenea concluzie, în cazul unui corp material, cum este pământul, este absurdă. Un corp material și relativ, cu dimensiuni determinate și reduse, cum sunt acelea ale pământului, nu se poate confunda cu circumferința universului, care e materială și rela-

---

1) Cf. De docta ignorantia, I, 4. În traducerea franceză a lui Moulhier, p. 43.

tivă de asemenea, dar nu poate avea decât dimensiuni incomparabil mai mari. Absurditatea nu dispăre decât dacă punem în centrul universului și la circumferința lui o ființă imaterială și absolută, — dacă adică, spre a ne exprima mai exact, punem centrul și circumferința universului în Dumnezeu. Dumnezeu e pretutindeni prezent în univers, — care ca atare, își are centrul pretutindeni și circumferința nicăeri. Căci Dumnezeu este infinit, nu fiindă îl putem concepe ca infinit, ci fiindcă nu-l putem concepe ca finit, de vreme ce nu poate exista pentru mintea noastră nimic care să-l poată limita.

Pământul nu e dar centrul lumii, cum s'a crezut, fără niciun temei, atâta vreme. El nu e decât un corp cosmic, printre celelalte corpuri cosmice, — și nu diferă de ele decât numai în aparență, fiindcă situația noastră față de el este alta, cu totul alta, decât față de celelalte. Mai întâi, pământul nu poate fi imobil; el trebuie să urmeze regula generală a corpurilor cosmice, din categoria cărora face parte și printre care nu se bucură nici de cum de o situație privilegiată; el trebuie adică să se miște. Impresia de imobilitate, pe care o avem noi cei ce trăim pe suprafața lui, este o iluzie, a cărei explicare nu e nici de cum anevoioasă. Să ne închipuim că ne-am afla pe o corabie, în mijlocul unui fluviu imens, ale cărui maluri nu le-am putea vedea. Corabia însăși n'ar avea o mișcare proprie; ea n'ar poseda nici pânze, nici vâsle, care s'o pună în mișcare; dar ar urma curentul apei pe care ar pluti. Numai că, acest curent, care ne-ar face să ne deplasăm neconștient cu masa întregă a apei în mișcare, noi nu l-am putea percepe, fiindcă n'ar fi în jurul nostru niciun punct imobil, în raport cu care să ne putem da seama că ne mișcăm.<sup>1)</sup> Situația locuitorilor de pe pământ este exact aceeași. Ei se mișcă, în spațiile cosmice, odată cu pământul, dar nu-și pot da seama de această mișcare, fiindcă toate punctele din jurul lor, care sunt situate tot pe suprafața pământului, se mișcă odată cu ei, cu aceeași iuțeală și în aceeași direcție. Dacă ne-am putea transporta pe vreunul din celelalte corpuri cerești, despre care suntem convinși că se mișcă, am avea aceeași impresie de imobilitate, — pe care trebuie s'o aibă lo-

1) Cf. De docta ignorantia, II, 12. În traducerea franceză a lui Moulinier, p. 155.

cuitarilor de pe suprafețele lor, dacă există. Locuitorii, de pe lună, de pe soare, de pe Marte, — dacă aceste corpuri cerești ar fi acoperite și ele, ca pământul, de ființe vii, înzestrate cu simțire și gândire, — ar considera de sigur corpul ceresc pe suprafața căruia s'ar găsi, ca fiind centrul imobil al universului. De unde trebuie să tragem, încăodată, concluzia, că „mașina lumii, ca să zicem așa, are centrul pretutindeni și circumferința nicăieri, fiindcă Dumnezeu singur este centru și circumferință, el care este pretutindeni și nicăieri.“<sup>1)</sup>

Cât despre forma mișcării de care e animat pământul, Nicolaus Cusanus credea că ea nu poate fi decât circulară, fără ca, totuși, curba închisă, pe care o descrie, să aibă perfecțiunea unui cerc geometric. Aceeași credință o avea el și despre forma pământului însuși, care trebuie să fie rotund, fără a fi sferic, în înțelesul geometric al cuvântului. Cu alte cuvinte, după el, pământul are o formă neregulată, dar care „tinde“ să devină circulară. De unde, însă, aceste forme și, mai ales, tendința lor către o perfecțiune geometrică, pe care n'o posedă încă ?

Aci, intervin iarăși, în cosmologia lui Nicolaus Cusanus, considerații filosofice, în locul constatărilor științifice, — deși acestea din urmă nu lipsesc cu totul. Așa bunăoară, că pământul trebuie să fie rotund, ne-o arată, zice el, faptul că umbra lui, în eclipsele de lună, are o margine rotundă. De ce e însă rotund, și de ce tinde către o formă sferică perfectă ? La această întrebare, nu ne mai pot răspunde constatările de fapt ; nu ne pot răspunde decât considerații de altă natură. Așa bunăoară, este evident că pământul, de vreme ce nu se deosebește de celelalte corpuri cerești, prin niciun privilegiu special, trebuie să urmeze, în ceea ce privește forma și mișcarea lui, regula lor generală. Ele însă alcătuiesc împreună universul. Regula lor generală trebuie să fie dar regula universului în general. Care poate fi acea regulă ?

Universul a fost creat de Dumnezeu, care, fiind absolut, este perfect. Ca atare, universul, care nu e decât relativ, nu poate fi decât imperfect. Dar, ca creațiune a lui Dumnezeu,

1) Ibid. Am citat această frază a lui Nicolaus Cusanus, fiindcă cuvintele lui au fost repetate mai târziu de alții, fără a li se indica originea.



trebuie să caute a se conforma cu natura lui, trebuie să tindă a-i semăna. Deși imperfect, prin urmare, universul trebuie să tindă către perfecțiune. Și fiindcă, fiind limitat, trebuie să aibă o formă, acea formă trebuie să se apropie cât mai mult de perfecțiune. Din punct de vedere geometric însă, figura cea mai perfectă e sfera. Corpurile cerești trebuie prin urmare să fie rotunde și să tindă a lua forma sferică. Întru cât urmează, așa dar, regula lor generală, pământul trebuie să fie și el rotund și să tindă a lua forma sferică. Cât despre mișcarea lui, ea trebuie să se supună, evident, aceluiași norme. Că celelalte corpuri cosmice, ale căror mișcări le putem observa, urmează, în drumurile lor, curbe închise, ne-o arată, până la evidență, periodicitatea pozițiilor pe care le ocupă pe cer. Iar acele curbe, după regula pe care am văzut-o, a năzuinței generale a creaturilor către perfecțiunea creatorului, trebuie să tindă a lua forma circulară, fără a putea atinge perfecțiunea geometrică a cerului. Același lucru trebuie să fie adevărat și despre mișcarea pământului, pe care, cum am zis, n'o putem observa direct.<sup>1)</sup>

În sfârșit, Nicolaus Cusanus a ținut să dovedească, în felul său, că nici din punctul de vedere al compoziției și al structurii sale pământul nu se deosebește de celelalte corpuri cerești. Cosmologia peripatetică îl declarase, proclamându-l sediul fatal al nestatorniciei și corupțiunii. El era compus în adevăr, după Aristotel, dintr'un amestec, veșnic schimbător, al celor patru elemente tradiționale: pământul, apa, aerul și focul. Celelalte corpuri cosmice însă erau compuse, după el, dintr'o substanță specială, mai subtilă decât focul și, firește, mai ușoară, mai arzătoare și mai luminoasă decât el. Dovadă, pozițiile pe care le ocupau, potrivit cu ușurința lor, corpurile cerești, situate atât de departe, la periferia universului, în centrul căruia se adunaseră elementele grele; dovadă, de asemenea, căldura și lumina, pe care le răspândea corpul cereș cel mai apropiat de pământ, adică soarele.

Nicolaus Cusanus nu admitea această deosebire. El sus-

---

1) Unii au văzut în această părere a filosofului nostru o anticipare a descoperirii lui Kepler, care a stabilit că orbitele planetelor nu sunt circulare, ci eliptice. Așa, Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, p. 246.

ținea că corpurile cerești sunt compuse din aceleași elemente ca și pământul, — și așezate în aceeași ordine: cele mai grele în centrul lor, cele mai ușoare, la distanțe din ce în ce mai mari, în spre periferie. Soarele, bunăoară, e departe de a fi un corp simplu, compus dintr'o substanță unică și uniform distribuită în masa lui. El trebuie să fie compus din substanțe diferite, analoage cu pământul, apa, aerul și focul, pe care le cunoaștem de pe planeta noastră, și care sunt de sigur „suprapuse“, în masa lui, în aceeași ordine ca în masa ei. Soarele trebuie să aibă adică un nucleu central, solid și opac, cum este pământul. Acel nucleu trebuie să fie acoperit de o sferă lichidă și transparentă, cum este apa noastră. Trebuie să urmeze apoi o atmosferă, analoagă cu aerul. Iar totul trebuie să fie învăluit de un vast strat superior, arzător și luminos, — cum este focul. Noi însă, din cauza poziției în care ne aflăm față de soare, nu vedem decât acest strat exterior al lui, care ne ascunde restul. Dacă ne-am afla în interiorul soarelui, pe nucleul lui central, am vedea soarele așa cum vedem pământul nostru, solid, rece, întunecat, fără căldură și lumină proprie. Și ne-am înșela, în cazul soarelui, cum ne înșelăm în cazul pământului. Căci pământul e compus și el din aceleași straturi suprapuse, ca și soarele. Și dacă am fi situați în afară de sfera lui integrală, într'un punct exterior din care să-l putem contempla în întregime, l-am vedea de sigur cu o înfățișare analoagă cu aceea a soarelui. Mai puțin cald și mai puțin luminos, de sigur; dar totuși, cald și luminos, ca un soare mai mic, — sau, cum zice Nicolaus Cusanus însuși, „ca o stea luminoasă“. Iacă, în întregime, acest curios pasaj din „De docta ignorantia“.

„...Dacă cineva s'ar găsi în soare, n'ar vedea lumina pe care o vedem noi; dacă ar considera corpul soarelui, ar vedea în centru un fel de pământ, la circumferință un fel de lumină ca aceea a unui foc, iar între amândouă un nor apos, ca să zicem așa, și un aer mai limpede. Pământul posedă aceleași elemente. De aceea, dacă cineva s'ar găsi în afară de regiunea lui de foc, pământul nostru i-ar părea, pe circumferința acelei regiuni, din cauza focului, o stea luminoasă“. <sup>1)</sup>

1) De docta ignorantia, II, 12. În traducerea franceză a lui Moulhier, p. 156.

Asemenea afirmări nu sunt de sigur de natură să ne întărească, — nouă, celor de astăzi, — credința că Nicolaus Cusanus a fost un om de știință, în înțelesul modern al cuvântului. El a contribuit totuși, într'o măsură destul de însemnată, să ușureze, tocmai prin afirmările de acest fel, evoluția ideilor înspre concepțiile astronomiei moderne, care au început, un veac după el, cu Copernic și cu urmașii săi. Mai mult însă nu putea face, întru cât îi lipsea materialul necesar de date pozitive. Și, ca să dovedească, parcă, tuturor, că înțelegea pe deplin nevoia, pe care o avea știința despre lume, de un asemenea material, Nicolaus Cusanus, deși nu era un astronom de profesiune și n'avea un observator propriu zis, își procurase totuși câteva instrumente astronomice și făcuse, el însuși, numeroase observări, care îi permisese să îndrepteze, în *Correctio tabularum Alphonsi*, multe din erorile pe care le comiseseră cei ce, în veacul al XIII-lea, compuseseră, ~~din ordinul lui Alfons al X-lea, regele Castiliei, cunoscutele~~ table astronomice. El însuși a făcut odată aluzie, — cu discreția cuvenită, — la „descoperirile“ sale, adăogând însă că nu putea vorbi de ele, ca să nu aibă aerul că-și dă singur certificate. <sup>1)</sup> Câteva pagini mai departe însă, în ediția completă a operelor sale, urmează două cataloage de stele fixe, la descoperirea cărora nu lucrase singur, dar luase o parte însemnată.

Profitând de călătoriile pe care le făcuse, cu prilejul numeroaselor sale misiuni eclesiastice, Nicolaus Cusanus s'a ocupat și de geografie. I se datorește, se crede, prima hartă a Europei centrale, care a apărut la câteva decenii după ce murise, în 1491, dar purtându-i numele. Iar importanța ce s'a dat acestei opere geografice au dovedit-o edițiile successive, în care a apărut ulterior, la Eichstatt, Nürenberg, Roma și Basel. E probabil însă că, la stabilirea ei, Nicolaus Cusanus a fost ajutat de prietenul său Paolo del Pozzo Toscanelli <sup>2)</sup> cunoscutul învățat italian care întrevăzuse existența unui nou continent, dincolo de Oceanul Atlantic, și al cărui

1) Opera, ed. Basileae, p. 1171: „Ego vero, siquid inveni, non conueni hic ponere, ne testimonium mihi metipsi videar ponere.“

2) Cf. Uzielli, *La vita dei tempi di Paolo del Pozzo Toscanelli*, Roma 1894. Cf. și G. Uzielli, *Toscanelli, Colombo e Vespucci*, Milano, 1902.

nume a fost amestecat, din această cauză, în istoria descoperirii Americii. <sup>1)</sup>

Și mai bine s'a văzut însă spiritul științific, de care era animat Nicolaus Cusanus, în științele fizice, și în deosebi în mecanică, de care s'a ocupat mai ales în ultima parte din „Idiota“, intitulată, cum am văzut, „De staticis experimentis“. El susținea, cum am zis mai sus, că matematica era cea mai sigură dintre științe. Așa fiind, i se părea că era foarte important ca, în fizică, proprietățile corpurilor să fie traduse în cifre, spre a putea fi supuse calculului. Printre proprietățile lor însă, una din cele mai însemnate e greutatea. Nicolaus Cusanus credea că corpurile au, toate, greutate specifică, grație căroră pot fi recunoscute, și care sunt diferite, după cum sunt luate în aer, în apă sau în alte lichide. El sfătua dar pe fizicieni să utilizeze cât mai mult balanța, care e un instrument foarte prețios, și sugera numeroase experiențe. El își închipuia, bunăoară, că s'ar putea prevedea schimbările timpului măsurând, cu o balanță, umezeala aerului. Dacă s'ar atârna de unul din brațele unei balanțe un ghem mare de lână, și s'ar stabili echilibrul atârându-se de celălalt braț câteva pietricele, într'un aer „temperat“, care n'ar fi nici prea umed, nici prea uscat, atunci, orice creștere a umezelii aerului s'ar traduce printr'o creștere a greutății ghemului de lână, pe când orice creștere a uscăciunii s'ar traduce, dimpotrivă, printr'o scădere a greutății lui. Ceea ce izbește, în această lucrare, e efortarea autorului de a introduce în fizică metoda experimentală, întemeiată pe măsurători exacte, în locul aprecierilor vagi, întemeiate numai pe impresiile sensoriale.

Cele mai numeroase însă din lucrările „științifice“ ale lui Nicolaus Cusanus sunt cele matematice. Asupra lor trebuie totuși să trecem, mai repede decât asupra celorlalte, pentru două motive. Întâi, cele mai multe dintr'însele studiază probleme, care își găseau îndreptățirea în starea de atunci a științelor matematice, dar nu se mai pun astăzi. Al doilea, de conținutul celei mai importante dintr'însele va trebui să

---

1) Cf. *Histoire critique de la grande entreprise de Christophe Colomb*, par Henri Vignand, Paris, 1911.

ne ocupăm când vom studia filosofia autorului ei. Lucrarea, la care facem aluzie, este cea intitulată „De transmutationibus geometricis“, pe care Nicolaus Cusanus a scris-o în 1450, dar ale cărei idei esențiale se găseau cuprinse în „De docta ignorantia“ din 1440, formând chiar o parte însemnată, nu ca întindere, ci ca înțeles metodologic, al ei. În dedicația către Paolo Toscanelli, ce însoțea „Transmutațiile geometrice“, autorul revenea, el însuși, asupra acestei însemnătăți metodologice a ideilor matematice, arătându-i că el nu se ocupa de aceste idei decât numai în vederea „unor scopuri mai înalte“, care erau de natură filosofică. Ne vom mărgini dar să relevăm, din punct de vedere matematic, faptul că, stabilind posibilitatea figurilor geometrice de a se „transforma“ unele în altele, — adică, mai exact, de a „coincidea“ unele cu altele, — la infinit, a deschis calea calculului infinitesimal, și a devenit astfel un precursor al lui Leibniz și al lui Newton.

Ca să ajungem, în sfârșit, la filosofia lui Nicolaus Cusanus, să considerăm un moment însemnătatea metodologică pe care o atribuia el matematicilor, pentru filosofie. De această însemnătate se ocupa el în capitolul al 11-lea, al cărții întâia, din „De docta ignorantia“. Capitolul în chestie este intitulat „Despre puternicul ajutor al matematicilor în înțelegerea diferitelor adevăruri divine“. Asemenea adevăruri sunt, evident, cele privitoare la cauza primă a universului, care este Dumnezeu, — și sunt de mai multe feluri, după cum caută să ne lămurească natura acelei cauze prime, considerată în ea însăși, raporturile ei cu lumea pe care a creat-o, înainte și după creațiune, scopul pe care l-a urmărit și la realizarea căruia continuă să lucreze, pe calea creațiunii, inițiale și continuate, etc. Înțelegerea adevărilor de acest nivel suprem nu poate fi, după Nicolaus Cusanus, decât „simbolică“. Căci despre Dumnezeu nu ne putem face o reprezentare adecvată, care să ni-l arate întocmai așa cum este. Nu putem avea adică o imagine propriu zisă, a lui, — așa cum avem imaginile lucrurilor din lumea noastră pământească, pe care le percepem cu simțurile. Despre Dumnezeu nu ne putem face decât o idee aproximativă, care nu poate fi decât un simbol, al unei entități transcendente, inaccesibile, nu copia

unei realități perceptibile, cum sunt obiectele experienței noastre obișnuite.

Iar calea, pe care putem ajunge la o asemenea înțelegere simbolică a „adevărurilor divine“, este — și nu poate fi decât — calea tradițională a întregii experiențe omenesti. Este, anume, calea ce duce dela cunoscut la necunoscut, dela vizibil la invizibil. Oamenii au căutat totdeauna să descopere necunoscutul aprofundând cunoscutul, și să ghicească invizibilul scrutând vizibilul. Cunoscutul și vizibilul sunt însă pentru toți cercetătorii deopotrivă, imaginile lucrurilor ce compun lumea, pe care o pot percepe cu simțurile. Așa au gândit totdeauna „doctorii cei mai înțelepți“; ei au fost „de acord să afirme că lucrurile vizibile sunt imaginile lucrurilor invizibile“... Dar aceste imagini nu sunt, toate, deopotrivă de credincioase; nu toate ne pot da, cu fidelitatea convenită, ceea ce voim să găsim într'însele. De aceea, a doua jumătate a frazei, pe care am început s'o cităm, se sfârșește cu o restricție plină de prudență. Doctorii cei mai înțelepți, la care se referă Nicolaus Cusanus, sunt de acord, — adaugă el, — să afirme, că „creatorul nostru poate fi văzut și cunoscut prin creaturile sale ca într'o oglindă și într'o enigmă“. <sup>1)</sup> Dacă însă o oglindă, presupunând că este bine lustruită și perfect plană, ne poate da o imagine mai credincioasă a lucrurilor ce se resfârng într'înșea, — în schimb, o enigmă nu ne poate permite decât să întrevădem, foarte îndepărtat și foarte aproximativ, lucrul de care e vorba într'înșea.

Așa este și cu lucrurile experienței noastre, dela imaginile cărora trebuie să pornim ca să ajungem la înțelegerea simbolică a adevărurilor supreme. Nu toate ne pot servi dar deopotrivă, — și trebuie să alegem, printre ele, pe cele mai potrivite. Cum zice Nicolaus Cusanus însuși: „când facem o cercetare cu ajutorul unei imagini, nu trebuie să existe nimic îndoios cu privire la imaginea în proporție cu care explorăm necunoscutul; căci nu există alt drum către ceea ce este nesigur, decât ceea ce este sigur“. <sup>2)</sup> Dintre toate imaginile lucrurilor sensibile însă, cele mai sigure sunt cele matema-

1) De docta ignorantia, I, 11. În traducerea franceză a lui Moulhier, pag. 57.

2) Idem, ibidem. În traducerea citată, p. 57—58.

tice. Cu cât imaginile lucrurilor sensibile sunt mai concrete, cu atât, — partea materială pe care o resfrâng fiind mai mare, — ele sunt mai variabile, mai supuse fluctuațiilor. Dimpotrivă, cu cât imaginile lucrurilor sensibile sunt mai abstracte, cu atât, — partea materială, pe care o rezumă, fiind mai redusă, — ele sunt mai puțin supuse fluctuațiilor, mai puțin variabile, și prin urmare mai sigure. Din acest punct de vedere, maximum de constanță și de certitudine ni-l oferă imaginile matematice ale lucrurilor, care nu privesc decât cantitatea lor, concretă și discretă, adică întinderile lor, cu formele sau figurile care le determină, și raporturile lor numerice. De aceea toți filosofii, dela Pitagora și Platon, până la Augustin și Boetiu, au susținut că nimeni „nu poate ajunge la știința lucrurilor divine“, dacă, e cu totul „străin de practica matematicilor“. <sup>1)</sup> Și Nicolaus Cusanus încheie capitolul, de care ne ocupăm, din „De docta ignorantia“, zicând: „Pe această cale înțelegem să înaintăm, împreună cu ei, și, întru cât nu e altă cale care să ducă la lucrurile divine decât aceea a simbolurilor, afirmăm că putem alege acum semnele matematice, din cauza incoruptibilei lor certitudini.“ <sup>2)</sup>

#### IV

Pentru ca să putem însă ajunge, printr'însele, la scopul pe care îl urmărim, nu putem utiliza, în filosofie, semnele matematice cu proporțiile pe care le au în științele ce se ocupă de ele. În adevăr, ce voim noi să întvedem, în semnele de acest fel, ca în niște imagini, mai credincioase decât celelalte, ale lucrurilor ce alcătuiesc universul? Voim să întvedem cauza primă a universului și natura ei, cauza lui creatoare și raporturile ei cu lucrurile pe care le-a creat. Acea cauză însă depășește, în mod incomparabil și incommensurabil, toate lucrurile mărginite în ale căror imagini matematice voim să-i întzărăm ființa supremă. Ea nu poate fi decât un maximum, ca potențialitate și actualitate, ca existență și acțiune. Dacă dar voim ca semnele matematice ale

1) Idem, ibidem. În traducerea citată, p. 58.

2) Idem, ibidem. În traducerea citată, p. 59.

lucrurilor din univers să ne ajute a ne face o idee aproximativă de cauza lor inițială sau de principiul lor creator, trebuie neapărat să le considerăm, și pe ele, la maximum.

Când le considerăm însă astfel, ajungem la o constatare în adevăr uimitoare. Constatăm anume că, duse la maximum, ele încetează de a se mai deosebi unele de altele și de a se mai opune unele altora, confundându-se, toate deopotrivă, într'un element unic, care le cuprinde pe toate, în mod potențial, și le dă naștere tuturor, în mod real, printr'o desfășurare firească. Să considerăm, bunăoară, așa cum am zis, figurile geometrice, care ne sunt, printre semnele matematice, cele mai cunoscute și mai familiare. Să luăm, de pildă, un triunghi cu dimensiuni mărginite, cum sunt toate triunghiurile de care se ocupă geometria, și să căutăm a vedea ce devine el, atunci când dăm elementelor ce-l alcătuiesc dimensiunile maxime. Fie triunghiul  $A B C$  :

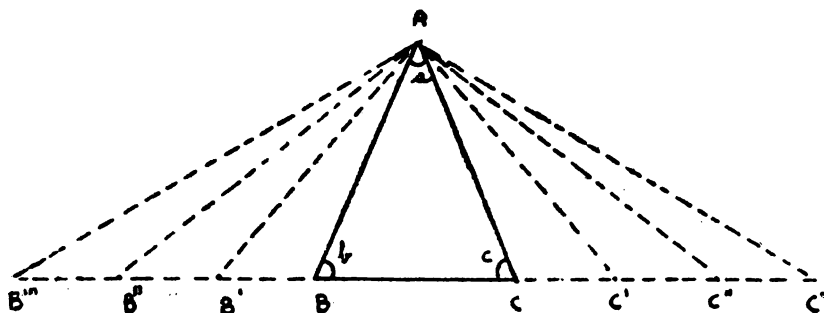


Fig. 1.

Laturile lui nu pot crește, nu se pot adică lungi, ca să ajungă a lua dimensiunile maxime pe care voim să li le dăm, decât toate odată. Dacă una din ele ar rămânea neschimbată, ar imobiliza și pe celelalte. Dacă, bunăoară, nu s'ar lungi latura  $B C$ , nu s'ar putea lungi nici laturile  $A B$  și  $A C$ . Să vedem dar ce se întâmplă, atunci când se lungeste, — la infinit, ca să ia dimensiunea maximă, decât care nu poate exista alta și mai mare, — latura  $B C$ .

Pe măsură ce ea se lungeste, devenind, succesiv,  $B'C'$ ,  $B''C''$ , etc., laturile  $AB$  și  $AC$  se lungesc și ele, devenind, suc-



cesiv,  $AB'$ ,  $AC'$ ,  $AB''$ ,  $AC''$ , etc. În același timp însă unghiul  $a$  din vârful triunghiului primitiv, care era la început ascuțit, crește, devenind mai întâi drept și apoi din ce în ce mai obtus; în schimb, unghiurile  $b$  și  $c$ , din celelalte două vârfuri ale triunghiului primitiv, devin din ce în ce mai ascuțite. Când dar latura  $BC$ , ca să atingă maximul, ajunge la infinit, laturile  $AB$  și  $AC$  devin și ele infinite, dar, în același timp, unghiul  $a$  dintre ele devine egal cu două unghiuri drepte, laturile lui se prelungesc adică una pe alta, în linie dreaptă; iar unghiurile  $b$  și  $c$  devin egale cu zero, laturile lor se suprapun adică, confundându-se unele cu altele. Ceea ce însemnează că, la infint, când își atinge maximum, triunghiul nostru nu mai e o figură compusă din trei laturi, ci se transformă într'o linie dreaptă, unică și infinită. Iar în această line dreaptă infinită, care este triunghiul maxim. laturile și unghiurile nu mai sunt deosebite și nu se mai opun unele altora, ca în triunghiurile obișnuite, de proporții reduse, ale geometriei, ci coincid unele cu altele, ca și cum ar fi unul și același lucru. E un prim exemplu de ceea ce vom numi, mai departe, coincidența contrariilor, sau, cu propriile cuvinte ale lui Nicolaus Cusanus, *coincidentia oppositorum*.

Dar să mai luăm încă un exemplu, ca să ne încredințăm și mai bine de uimitoarea transformare pe care o suferă figurile geometrice, când ajung să aibă dimensiunile maxime. Circumferința unui cerc este, evident, o linie curbă, ce se deosebește, radical, de o linie dreaptă. Curbura unei circumferințe însă variază cu mărimea cercului pe care îl delimitează. Cu cât diametrul unui cerc este mai mic, cu atât curbura circumferinței lui este mai mare. Și dimpotrivă, cu cât diametrul unui cerc este mai mare, cu atât curbura circumferinței lui este mai mică. De aceasta ne putem încredința privind o serie de arcuri, de mărimi egale, tăiate din circumferințele unor cercuri de mărimi diferite, -- pe care să ni le închipuim, pentru necesitatea exemplificării, crescânde.

Arcul  $AB$ , care face parte din circumferința unui cerc mai mic, are o curbură vizibil mai mare decât arcurile  $CD$  și  $EF$ , care fac parte din circumferințele unor cercuri din

ce în ce mai mari. Iar arcul  $GH$ , pe care trebuie să ni-l închipuim ca făcând parte din circumferința unui cerc ajuns la maximum de mărime, având adică un diametru infinit, are o curbura atât de mică, încât nu mai poate fi deosebit de o linie dreaptă. Și 'n adevăr, atunci când o linie curbă ajunge la maximum, ca mărime, curbura ei se coboară, inevitabil, la minimum. O linie curbă însă, ajunsă la minimum de curbură, devine o linie dreaptă. Neputând fi și mai puțin curbă decât este, curbura ei tinde să devină egală cu zero. Sau, cum zicem noi astăzi, la limită, linia curbă tinde a se confunda cu linia dreaptă. Iacă de ce, zice Nicolaus Cusanus, la ma-

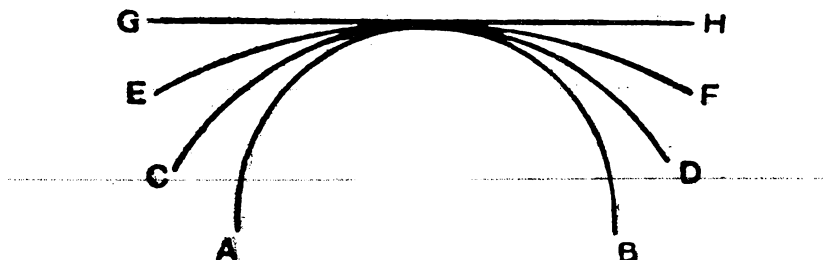


Fig. 2.

ximum, cercul, ca și triunghiul, devine o linie dreaptă infinită. Acest nou caz ne oferă încă un exemplu de ceea ce am numit coincidența contrariilor. La infinit, linia curbă nu se mai deosebește de linia dreaptă și nu i se mai opune. Ele se identifică într'o unitate superioară.

În sfârșit, ca să luăm un ultim exemplu, nu numai triunghiul și cercul, dar și sfera se confundă, la maximum, cu linia dreaptă. Ca să ne convingem, n'avem decât să considerăm linia dreaptă în ceea ce reprezintă ea ca potențialitate creatoare, — creatoare de figuri geometrice, bine înțeles. Fie o linie dreaptă  $AB$ . Să ne închipuim că ea se mișcă în jurul punctului  $A$ , care rămâne imobil, până când capătul ei  $B$  ajunge în punctul  $C$ . Avem în acest caz un triunghi  $ABC$ , cu latura  $BC$  curbă, care însă, cum am văzut, poate deveni, la infinit, o linie dreaptă. Dacă linia  $AB$  continuă a se mișca în jurul punctului  $A$ , care rămâne imobil, până când capătul ei  $B$  revine la punctul de plecare, ea descrie un cerc. După ce a dat naștere unui triunghi, adică, linia  $AB$ .

dă naștere unui cerc. Dacă însă, în mișcarea ei, linia se oprește atunci când capătul ei B ajunge în punctul diametral opus D, atunci figura descrisă e un semi-cerc. Iar dacă acest semi-cerc se învârteste în jurul diametrului DB, figura care ia naștere este o sferă.

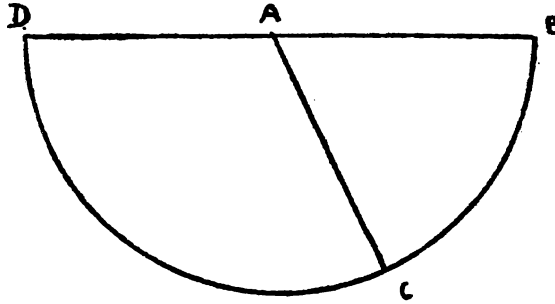


Fig. 3.

Ca potențialitate, așa dar, linia dreaptă finită este creatoare de figuri geometrice; ea *poate* da naștere unui triunghi, unui cerc, unei sfere. Ceea ce însă linia dreaptă finită este în mod potențial, linia dreaptă infinită trebuie să fie în mod actual. Căci linia dreaptă finită *poate* deveni orice, de vreme ce nu este încă deplin actualizată sau realizată, pe când linia dreaptă infinită, fiind tot ce poate să fie, nu mai poate deveni nimic; ea este actualizată sau realizată în întregime. De linia dreaptă infinită nu se mai poate zice dar că ea poate da naștere unui triunghi, unui cerc, unei sfere; nu se mai poate zice decât că ea *este* un triunghi, un cerc, o sferă. Cum zice Nicolaus Cusanus însuși. „Dacă aceste figuri sunt, în mod potențial, în linia dreaptă finită, și dacă linia dreaptă infinită este, în mod actual, tot ceea ce linia dreaptă finită este în mod potențial, urmează că infinitul este triunghi, cerc și sferă.“<sup>1)</sup>

Considerată așa dar din punctul de vedere ce ne preocupă, — al învățămintelor pe care le putem trage dintr'însa cu privire la principiul suprem al lumii, — geometria ne arată că la originea tuturor formelor spațiale, pe care le

1) De docta ignorantia, I, 13. În traducerea franceză a lui Moulinier p. 68.

studiază ea, stă o formă unică, în care se cuprind toate deopotrivă. Oricât s'ar deosebi unele de altele, oricât s'ar opune unele altora, în câmpul experienței noastre sensibile, în care nu pot avea decât dimensiuni mărginite, acele forme spațiale multiple încetează, în sânul formei spațiale unice, de a se mai deosebi și de a se mai opune, confundându-se în acea „coincidentă a contrariilor“, care am văzut că se realizează la infinit, — în „maximum“ de mărime.

Trebue dar să ne închipuim în același mod principiul suprem al universului. Ca un „maximum“ adică, ce, depășind totul, cuprinde în sine tot, într'o unitate în care, orice deosebire dispărând, se împacă toate opozițiile și se armonizează toate contrastele.

Cum putem cunoaște încă acea unitate ultimă, pe care o ghicim mai mult decât o întrevedem, în studiul „semnelor matematice“ ?

~~Aici se ridică dinaintea noastră problema specială, ce constituie obiectul de căpetenie al filosofiei lui Nicolaus Cusanus. Această filosofie este, în primul rând, ceea ce se obișnuiește a se numi o „teorie a cunoștinței“. „Docta ignorantă“, pe care o propovăduiește ea, nu este, în adevăr, decât o soluție a problemei epistemologice.~~

Nu o soluție sceptică, însă, cum s'ar părea la prima vedere. „Docta ignorantă“ este, e drept, pentru Nicolaus Cusanus, — cum vom vedea imediat, — „știința neștiinței“. Dar această „știință a neștiinței“ nu este pentru el un scop, ci un mijloc. El n'o cultivă, ca să pună dorinței firești a omului de a cunoaște realitatea cosmică o barieră definitivă, peste putință de trecut ; ci dimpotrivă, ca s'o ajute, dacă nu să ajungă la adevăr și să se bucure de posesiunea lui deplină, cel puțin să se apropie de el și să-l întrevadă. De aceea, deși își întitulează opera lui de căpetenie „De docta ignorantia“, Nicolaus Cusanus simte nevoia să-și liniștească dela început cititorii, arătându-le că nu se gândește nici de cum să nege, în mod absolut, posibilitatea cunoștinței, ci voiește numai să le semnaleze dificultățile ei, care sunt mari, și să le indice modul cum le-ar putea evita.

Noi observăm, — așa începe el, — că oricărui lucru îi este, oarecum, înnăscută dorința de a fi mai bine, de a exista

mai deplin, de a-și realiza adică mai desăvârșit natura, atât firește cât îi este cu putință fiecăruia. Și mai observăm că, tinzând către un asemenea scop, orice lucru posedă și instrumentele necesare pentru atingerea lui. Așa sunt și ființele cărora le este înnăscută judecata. Scopul ei fiind cunoașterea, nu se poate, cu alte cuvinte, ca cunoașterea să fie imposibilă și ca cei ce caută într'însa odihna sufletului lor să n'o găsească niciodată. Dacă uneori, sau chiar adesea, nu este așa, cauza nu poate fi decât un neajuns întâmplător sau, cum zic filosofii, un „accident“, care nu este esențial și necesar. O boală, de pildă, de care suferim, ne alterează gustul alimentelor, iar prejudecățile, pe care ni le impune opinia publică, ne strică raționamentele. De aci însă nu rezultă că inteligența noastră, întru cât e sănătoasă și liberă, nu poate ajunge la adevăr. Numai că, trebuie să știm pe ce cale să-l căutăm. Ne închinăm, de obicei, că-l găsim în „consensul“ general, adică în „acordul“ totalității sau majorității oamenilor cu mintea — cum se zice — la locul ei. Un asemenea acord este de sigur un îndreptar prețios în viața de toate zilele. El poate ținea, din punct de vedere practic, locul certitudinii teoretice. În știință însă, în filosofie mai ales, dela care așteptăm lămurirea marilor mistere ale existenței, ne trebuie ceva mai mult. Căci cunoașterea lucrurilor supreme se lovește de dificultăți mari. Iar acele dificultăți, de vreme ce nu putem trece peste ele, trebuie să știm să le ocolim, dacă voim să ajungem, totuși, a întrevădea, cel puțin, adevărul, pe care îl căutăm.

În cercetările lor, atât oamenii simpli cât și învățații, se îndreptează, în chip firesc, dela cunoscut la necunoscut, căutând să aplice lucrurilor, pe care nu le cunosc încă, constatările făcute asupra celor pe care le cunosc mai dinainte. În acest scop ei țin seamă, se înțelege, în chip firesc, de asemănări și deosebiri, din punctul de vedere calitativ, precum și, mai ales, de proporții, din punctul de vedere cantitativ. Căutarea adevărului se întemeiază astfel, în mod curent, pe comparații. Această metodă comparativă însă, ușoară la început, devine, pe măsură ce înaintează cercetările, tot mai anevoioasă, și ajunge în cele din urmă la o limită, peste care nu poate trece, cu propriile ei mijloace.

În adevăr, metoda comparativă presupune totdeauna o reducere proporțională a lucrului nou, a căruia cunoștință o caută cercetătorii, la lucrul vechiu, a căruia cunoștință o au de mai înainte. Iar această reducere implică întrebuintarea unui număr oarecare de termeni intermediari. Cât timp numărul acestor termeni e încă mic, procedarea rămâne ușoară. Când însă numărul termenilor intermediari crește, ea devine anevoioasă. Mai bine ca oriunde se vede acest lucru în matematici. În geometrie bunăoară, reducerea la axiome a pozițiilor din primele teoreme e foarte ușoară. Pe măsură ce înaintăm însă, numărul teoremelor crescând și fiecare dintr'însele întemeindu-se pe cele ce o precedă, argumentarea devine din ce în ce mai complicată și, prin urmare, mai anevoioasă. În sfârșit, metoda aceasta are o limită firească. Ea nu se poate aplica decât mărimilor firești, între care pot exista asemănări și deosebiri, între care se pot stabili proporții. Când ajungem însă la infinit, metoda comparativă devine impracticabilă. Infinitul, pe care nu-l cunoșteam, nu se poate compara în niciun chip, din niciun punct de vedere, cu lucrurile finite pe care le cunoaștem. Pe calea așa dar, pe care ajungem să cunoaștem lucrurile finite ale experienței noastre obișnuite, nu putem ajunge să cunoaștem și infinitul, care o depășește. Iar infinitul, pe care nu-l putem cunoaște astfel, este principiul suprem al lumii, este „maximul“ care am zis că stă la originea ei, este cauza ei primă, este Ființa transcendentă care i-a dat naștere.

Deocamdată prin urmare nu ne rămâne altceva de făcut decât să ne dăm seama că, cu mijloacele de care ne-am servit până acum ca să cunoaștem lucrurile ce alcătuiesc lumea, nu-i putem cunoaște de asemenea originea și natura. Ajungând însă astfel să știm ce nu putem ști, realizăm un îndoit câștig. Mai întâi, nu mai suntem expuși să rătăcim pe căi greșite, pe care adevărul nu poate fi găsit, — cum au făcut atâția din filozofii de mai înainte, care n'au urmat exemplul lui Socrate. Înțeleptul atenian a fost mai învățat decât toți învățații, fiindcă avea știința neștiinței. Marea lui superioritate sta în faptul că știa că nu știa nimic. Și apoi, știind că nu putem găsi știința pe căile pe care am căutat-o până acum,

dobândim ceva foarte de preț: libertatea, pe de o parte, și indemnul pe de alta, de a căuta în alte direcții.

Trebue dar să examinăm mai de aproape mecanismul cunoașterii, în general, ca să vedem dacă, alături de căile bătute de toată lumea, nu mai există cumva vreo potecă ascunsă, pe care să ne putem strecura, totuși, ca să ne apropiem, oarecum pe furiș și oricât de puțin, de scopul urmărit.

Precum se știe de mult și de toată lumea, noi cunoaștem lucrurile ce ne înconjoară cu ajutorul simțurilor și al rațiunii. Simțurile ne dau imaginile lor obscure, care se confundă, mai mult sau mai puțin, într'o masă indistinctă și haotică. Rațiunea, primind aceste imagini confuze, le separă, așezându-le unele lângă altele, în spațiu, și unele după altele, în timp, le ordonează, așezându-le în clase, după asemănările și deosebiriile dintre ele, le subsumează, supunându-le unor concepte generale ce exprimă caracterele lor esențiale, — și pune astfel temeliiile gândirii logice, care se continuă cu judecățile, ce stabilesc raporturi între concepte, și cu argumentările, ce stabilesc raporturi între judecăți.

Pe această cale însă, a gândirii logice, pe care se construiește știința lucrurilor finite, nu putem ajunge, am zis, la știința infinitului, care este „maximul“ ce stă la originea lumii, sau cauza ei primă, sau principiul ei creator. E momentul să vedem, acum, mai de aproape, de unde vine această imposibilitate. Vine de acolo, zice Nicolaus Cusanus, că gândirea logică, sau, cum i se mai zice, discursivă, e stăpânită de principiul contradicției. Acest principiu, l-a pus la temelie logicei însuși părintele ei, Aristotel. Și 'n adevăr rațiunea noastră nu și-ar putea îndeplini rolul de a separa imaginile confuze, pe care ni le procură simțurile, și de a le ordona, în felul cum am văzut, fără sprijinul și ajutorul lui. După el, în adevăr, niciun lucru nu poate fi, în același timp, ceea ce este și ceea ce nu este, — sau, cu termenii obișnuiți, nu poate fi, în același timp, el însuși și contrariul său. Dacă n'ar fi așa, rațiunea noastră n'ar mai putea lucra așa cum am văzut că lucrează. Dacă n'ar urma adică principiul contradicției, ea n'ar mai putea construi edificiul gândirii logice și, odată cu el, știința lucrurilor finite ale experienței noastre.

Infinitul însă, ca principiu suprem al universului, nu se

supune principiului contradicției. El poate fi, în același timp, el însuși și contrariul său, — într-un câmp într'însul, care cuprinde în sine tot ce există, nu mai există deosebiri, contraste, opoziții. Am văzut, bunăoară, că el este un maximum, care e în același timp un minimum. Căci atât maximum, cât și minimum, sunt unul și același lucru : sunt ceva ce nu poate fi depășit, — indiferent fiind în ce direcție, a mărimii sau a micimii, este imposibilă depășirea. După cum dar coincidă, în principiul suprem al universului, maximum și minimum, care sunt, pentru rațiunea noastră, termeni contradictorii prin excelență, tot așa coincidă într'însul tot ceea ce, în câmpul experienței noastre finite, este deosebire, contrast, opoziție. Am văzut, de pildă, în geometrie, că figurile — care, când au dimensiuni finite, se deosebesc unele de altele, contrastează unele cu altele, se opun unele altora, — ajung, când iau dimensiuni infinite, să se confunde într-o unitate indistinctă. La infinit linia dreaptă e tot una cu triunghiul, cu cercul, cu sfera, — deși reprezentarea acestei unificări a lor este imposibilă, ea fiind indiscernabilă. De aceea, transpunând acest rezultat al speculației matematice în domeniul metafizicului, am zis că nu ne putem închipui principiul suprem al universului decât ca fiind „coincidența contrariilor“ — sau, cu termenul lui Nicolaus Cusanus însuși, *coincidentia oppositorum*.

Faptul încă că am putut ajunge la un asemenea rezultat în matematici, și că l-am putut utiliza apoi din punct de vedere metafizic, ne arată că noi putem depăși principiul contradicției. Nu cu rațiunea, de sigur, care n'ar putea nici să lucreze, nici să existe, fără acest principiu, ci cu o altă facultate, mai liberă decât ea, și cu posibilități mai mari, — facultate căreia Nicolaus Cusanus îi dă numele de „intelect“, în acest sens restrâns și special. Funcțiunea acestei noi facultăți nu mai constă în deosebire și separare, ca aceea a rațiunii. Rolul ei este, dimpotrivă, să asimileze și să împreuneze, — să ștergă deosebirile, să suprimă contrastele, să înlăture opozițiile, — contopind pluralitatea, diversitatea și opoziția într-o unitate omogenă, armonică, în sine împăcată. Iar ținta ultimă, la care tinde să ajungă activitatea acestei noi facultăți, este să ne permită să întrevădem unitatea su-



premă a existenței cosmice într'o intuiție, ce n'are nimic comun cu ideile rațiunii, care este o „vedere fără înțelegere“, — sau, cu propriile cuvinte ale lui Nicolaus Cusanus, o „visio sine comprehensione“. Acestei stări sufletești, superioare și excepționale, îi mai dă filosoful nostru și numele de „unio“ și de „filiatio“, — ca să ne arate că, spre a o putea avea, trebuie să ne unim cu unitatea unică a lumii, confundându-ne în sânul ei, sau să retrăim sentimentul de dependență ce ne leagă de ea, sentimentul că descindem dintr'însa, și că, întorcându-ne la obârșia noastră cosmică, ajungem în sfârșit s'o cunoaștem, recunoscând-o.

Dar la acest rezultat final nu putem ajunge decât transformând „știința neștiinței“, pe care izbutisem a o dobândi, într'o „neștiință știutoare“. Iar la această neprețuită neștiință nu ne putem ridica decât numai golindu-ne mintea de balastul științei fără de folos, — „vărsând triunghiul, cercul și sfera“, ca să putem vedea identitatea lor, „în linia dreaptă infinită“. Căci numai așa putem izbuti să avem, în sfârșit, intuiția acelei „coincidențe a contrariilor“, care am zis că se realizează în principiul suprem al universului și care îl alcătuiește. În adevăr, cum zice Nicolaus Cusanus însuși, acest principiu este deasupra tuturor lucrurilor a căror „știință“ ne-o dau simțurile și rațiunea, atât de mult și atât de bine, încât „trebuie neapărat să vărsăm tot ce cunoaștem grație simțurilor, imaginației sau rațiunii, prin organele lor naturale, ca să ajungem la *intelectiunea* cea mai simplă și mai abstractă, în care toate lucrurile formează o unitate, — în care linia dreaptă este un triunghi, triunghiul un cerc, iar cercul o sferă, în care unitatea este trinitate, — și invers, în care accidentul este substanță, corpul spirit, mișcarea repaos, și așa mai departe, pentru tot restul. Și de îndată ce înțelegem că unitatea este, ea însăși, toate lucrurile, ne dăm seama că în ea însăși, orice lucru este toate lucrurile“ <sup>1)</sup> Atunci, și numai atunci, ne lămurim, în sfârșit, că și noi suntem toate lucrurile, suntem adică unitatea, și că o „vedem fără a o înțelege“ fiindcă suntem în ea, care este în noi.

---

1) De docta ignorantia, I, 10. În traducerea franceză a lui Moulmier, p. 54, 55.

Ceea ce propovăduia astfel Nicolaus Cusanus era cunoașterea mistică a principiului suprem al universului, prin unirea spirituală a omului cu Dumnezeu. Atmosfera mistică în care trăise la Deventer, la școala ordinului religios al „fraților vieții comune“, lăsase urme care, înviorate, grație călătoriei la Constantinopol și convorbirilor cu filosoful bizantin Georgios Gemistos, de contactul cu neoplatonismul lui Proklos, își produceau efectele. Alte influențe îl împinseseră de asemenea în aceeași direcție. Operele lui Dionisie Areopagitul, care inspirase pe Scot Eriugena și pe atâția din misticii creștini, nu-i erau necunoscute. Pe unele, ca „Ierarhia cerească“, și „Tratatul despre numele divine“, părea a le fi citit înainte încă de misiunea pe care o avusese pe lângă împăratul Ioan Paleologul. Utilizase, anume, unele idei dintr'insele după Vansteenberghes, într'o predică din 1431.<sup>1)</sup> Revelația pe care o avusese însă pe mare, pe când se întorcea, împreună cu învățații bizantini, dela Constantinopol, rămânea momentul hotărîtor în orientarea către misticism, care avea să ducă la concepțiile din „De docta ignorantia“ și la cele din lucrările ce i-au urmat.

Nicolaus Cusanus inaugura dar, la sfârșitul evului mediu și la începutul Renășterii, un neoplatonism mistic, ce nu contrasta numai, în mod evident, cu peripatetismul oficial al bisericii romane și al universităților timpului, dar i se și opunea fățiș. Și nu e de sigur fără interes să vedem, cum i se înfățișa lumea acestui gânditor îndrăsnit, de o originalitate discutabilă poate, dar de o independență indiscutabilă, care căutând să înnoiască, cu ajutorul trecutului, căile viitorului, a introdus în mișcarea filosofică a veacului al XV-lea fermenti metodologici de o reală eficiență. Influența lui s'a exercitat, în adevăr, asupra multora din cei ce i-au urmat, în același veac sau mai târziu. Puțin simțită încă la cugetătorii grupați în jurul Academiei platonice din Florența, ea a devenit evidentă la Giordano Bruno, iar unii istorici ai filosofiei au regăsit-o, după mai bine de două veacuri, în unele din ideile de căpetenie ale lui Leibniz, — în concepția monadei ca „oglină“ a întregului univers, bunăoară.

1) Le Cardinal Nicolas de Cues, pag. 414.

## V

Cum era firesc pentru un demnitar al bisericii, care era, ca atare, un reprezentant, pe pământ, al divinității sau, cel puțin, un slujitor al ei, și cum era inevitabil pentru un adept al neoplatonismului, care punea „unitatea unică“ a principii creator mai presus de „diversitatea multiplă“ a lumii create, — în concepția despre univers pe care și-o făcuse Nicolaus Cusanus, locul întâi îl ocupa Dumnezeu. El nu simțea însă nevoia, ca predecesorii săi scolastici, să-i dovedească existența, în mod expres, într’o parte a operei sale ce ar fi fost consacrată anume unei asemenea demonstrații. Existența lui Dumnezeu i se părea ceva dela sine înțeles, un adevăr consacrat de consimțământul universal. „N’a fost, niciodată, nici o națiune, — zicea el în capitolul al 7-lea din cartea întâia a „Doctei ignoranțe“, — care să nu fi slujit pe Dumnezeu și să nu-l fi recunoscut drept maximul absolut“. Ceea ce nu însemna, de sigur, că „toate națiunile“ fuseseră, totdeauna, adevărate convinse ale ideii pe care și-o făcea el despre divinitate. El voia să zică numai că, admitând, ca un adevăr ce li se impunea tuturor, existența lui Dumnezeu, toți oamenii l-au considerat, totdeauna, ca fiind realitatea cosmică supremă, ce se distinge printr’un maximum de inteligență și de putere. Cu toate acestea, în capitolul anterior celui din care am citat aceste cuvinte, Nicolaus Cusanus vedea că „maximul absolut“ este „necesitatea absolută“ și că, prin urmare, el nu poate să nu existe. Iar demonstrația lui era, în esență, următoarea. Lumea, care, pentru experiența noastră cel puțin, există, — altfel nici n’am simți nevoia să ne explicăm existența ei, — este compusă din lucruri finite. Lucrurile de acest fel însă au un început și un sfârșit; dacă nu le-ar avea, ar fi infinite, ceea ce vedem, în chip neîndoios, că nu sunt. Iar începutul lucrurilor finite nu stă în propria lor putere. Niciun lucru finit nu poate, în adevăr, să înceapă a exista, — sau, cum se zice de obicei, să ia naștere, — decât prin acțiunea unui alt lucru, diferit de el însuși. Altfel, dacă s’ar produce singur, aceasta ar însemna că a existat înainte

de a începe să existe, — ceea ce e absurd. În experiența noastră în adevăr, lucrurile finite au, la originea lor, alte lucruri finite. Un stejar iese dintr'o ghindă, un pui de găină dintr'un ou, un om dintr'o pereche de părinți. Dar această constatare nu rezolvă nicidecum problema originii lucrurilor finite ce alcătuiesc lumea. Și'n adevăr, după norma pe care ne-o indică această constatare, trebuind să punem la originea oricărui lucru finit un alt lucru finit, ne angajăm într'o serie de explicări parțiale care, întru cât se întinde la infinit, nu poate rezolva niciodată problema totală, a originii tuturor lucrurilor finite ce alcătuiesc universul. Existența acestor lucruri finite presupune dar, de vreme ce e reală, o existență infinită, fără de început și fără de sfârșit, care trebuie să fie reală de asemenea. Numai o astfel de existență poate rezolva problema de care e vorba, fiindcă, cu privire la ea, chestia originii nu se mai pune. Fiind infinită, ea n'a avut, niciodată, un început; a existat totdeauna, prin ea însuși.

Iar această existență infinită, a cărei realitate este, pentru lume, o necesitate absolută, este, cum am văzut, un maximum. Nimic, în adevăr, n'o poate depăși. Și fiindcă nimic nu poate exista fără ea, nimic nu există în afară de ea, — și nu i se poate opune. Nu i se poate opune, prin urmare, non-existența. De altfel, ce ar fi non-existența? Ar fi „minimul“ de existență. Am văzut însă că minimul, întru cât nu poate fi nici el depășit, este și el un maximum. De aceea am zis că maximum și minimul, fiind amândouă superlative ce nu pot fi depășite, coincidă, într'o unitate indisolubilă. În acea unitate, deci, minimul de existență este în același timp maximum de existență. Potrivit cu principiul coincidenței contrariilor, în principiul suprem care stă la originea lumii, non-existența e tot una cu existența. Capitolul al 6-lea al cărții întâia din „De docta ignorantia“, se încheie dar cu cuvintele: „Pentru astfel de motive și altele superioare analoage, docta ignoranță vede că maximum simplu există în mod necesar, așa încât este necesitate absolută.“<sup>1)</sup>

I se adaugă „maximumului“, în această concluzie, un calificativ asupra căruia trebuie să ne oprim un moment, fiindcă

1) În traducerea franceză a lui Moulmier, p. 48.

nu l-am întâlnit încă până acum, acela de „simplu“. Care poate fi semnificarea lui ? Că el nu se opune celui de „absolut“, cu care ne-am deprins, ne-o arată alte texte, de care n'am avut ocazia să ne ocupăm. Așa bunăoară, capitolul al 4-lea din cartea întâia a „Doctei ignoranțe“ începe cu cuvintele : „Maximul absolut și simplu...“, și sfârșește cu fraza : „Maximul și minimul, — care, cum am văzut, coincidă, — sunt, în înțelesul în care îi luăm în această lucrare, termeni de o valoare transcendentă, de o semnificare absolută, așa încât toate lucrurile sunt cuprinse în simplitatea lor desăvârșită...“<sup>1)</sup> Se vede fără nicio greutate că, în acest text, prin calificativul de care e vorba nu se exprimă altceva decât ceea ce am putea numi „omogenitatea unității“. În adevăr, toate coincidând în maximul absolut, nu pot exista într'însul deosebiri, și cu atât mai puțin contraste și contradicții. El este, astfel, o unitate omogenă, — și prin urmare „indistinctă“. Această accepțiune reiese și mai limpede dintr'un alt text, în care ni se face teoria „trinității“. Nefiind numai filosof, ci și demnitar al bisericii, Nicolaus Cusanus nu putea să nu dea „unității unice“ a neoplatismului un colorit creștin, arătând că ea implică în sine trei ipostaze, fără să înceteze totuși de a fi ceea ce este, fără a-și pierde adică nici „unicitatea“ existenței, nici „omogenitatea“ substanței. Termenul de comparație la care recurge, și de astădată, filosoful nostru, este un „simbol“ matematic. Am văzut că triunghiul, atunci când elementele lui constitutive iau proporțiile maxime, devine o linie dreaptă infinită. Așa fiind, putem zice că linia dreaptă infinită, deși este, vădit, unică, este totuși „trină“, compusă fiind din trei laturi diferite. Numai că, întru cât se confundă, aceste laturi nu mai sunt distincte. În „indistincția“ lor, așa dar, stă faptul că linia dreaptă infinită este unică. Întru cât însă, în compunerea acestei indistincții distingem, cu închipuirea noastră, cele trei laturi ale triunghiului maxim, lina dreaptă infinită, este „trină“, ca să ne servim și noi de cuvântul pe care îl întrebuițează autorul.

Tot așa, zice Nicolaus Cusanus, principiul suprem al lumii, pe care am încercat să-l descriem zicând că este un

1) În traducerea franceză a lui Moulmier, p. 42, 44.

maximum absolut, este, în același timp, unitar și trinitar, fără ca natura lui să sufere vreo schimbare. Cele trei ipostaze ale divinității creatoare sunt, pentru creștinism, tatăl, fiul și sfântul duh. Ele nu constituiesc însă o multiplicitate numerică. A le considera astfel, ar fi a comite greșala pe care o semnală sfântul Augustin, când zicea : „Dum incipis numerare trinitatem, exis veritatem“ (când începi să numeri treimea, părăsești adevărul). Comentând aceste cuvinte ale marelui său înaintaș, Nicolaus Cusanus zice : „În teologie trebuie, pe cât posibil, să îmbrățișem termenii contradictorii într'o concepție simplă, depășindu-i. Nu trebuie dar, în teologie, să concepem distincția și indistincția numai ca două lucruri contradictorii. Trebuie să le concepem, depășindu-le, așa cum sunt în principiul lor cel mai simplu, unde nu mai există deosebire între distincție și indistincție. Atunci înțelegem limpede că trinitatea și unitatea sunt unul și același lucru. În adevăr, unde distincția este indistincție, trinitatea este unitate ; și invers, unde indistincția e distincție, unitatea este trinitate.“<sup>1)</sup>

Cu înțelesul așa dar de „indistinct“, calificativul „simplu“, atribuit „maximului“ cosmic, nu numai că nu se opune calificativului „absolut“, dar e tot atât de adevărat ca el. După principiile lui Nicolaus Cusanus însă, ar trebui să zicem că este „mai adevărat“, fiindcă e mai negativ. El crede anume, ca unii din predecesorii săi, că atunci când negăm ceva despre Dumnezeu, suntem mai aproape de adevăr decât atunci când afirmăm ceva. Cu această credință, el reînnoiește vechea deosebire dintre teologia „afirmativă“ și cea „negativă“, examinând „numele“ ce se pot da principiului suprem al universului, îndreptățirea și inteligibilitatea lor. Capitolul al 24-lea din cartea întâia a operei sale de căpetenie, în care se reia această deosebire a misticilor din antichitate, începe cu cuvintele : „Acum când, cu ajutorul matematicilor, ne-am străduit să ajungem mai știutori în neștiința noastră cu privire la maximul dintru întâi, mai trebuie, ca să ne desăvârșim silințele, să cercetăm și numele ce i se dau“. Și adaogă

---

1) De docta ignorantia, I, 19. În traducerea franceză a lui Moulmier, p. 78.

imediat : „Intru cât maximul acesta e maximul simplu căruia am văzut că nimic nu-i este opus, e vădit că niciun nume nu-i poate conveni, în mod propriu. Căci toate numele provin dintr'o alegere a rațiunii noastre, prin care deosebim un lucru de altul. Acolo însă unde toate lucrurile se confundă într'o unitate, niciun nume nu mai poate fi potrivit. De aceea, cu dreptate a zis Hermes Trismegistul : Dumnezeu, fiind universalitatea tuturor lucrurilor, nu poate avea niciun nume care să i se potrivească. Ar trebui, în adevăr, sau să-i dăm, lui, numele tuturor existențelor, sau să le dăm lor, la toate, numele lui. Căci el cuprinde, în simplitatea lui, diversitatea lor întregă.<sup>1)</sup>

Așa bunăoară, neoplatonicii i-au zis lui Dumnezeu „unitatea unică“. Și numele ne-a părut, și nouă, admisibil. Dar totuși, așa cum înțelegem noi de obicei unitatea, numele acesta nu poate fi propriu. În adevăr, denumirile prin care desemnăm noi lucrurile nu urmăresc alt scop decât să ne permită să le deosebim unele de altele. Ele sunt născocite de rațiunea noastră, a cărei funcțiune este, cum am văzut, să deosebească și să separe. Grație numelor pe care li le dăm însă, lucrurile, deosebindu-se unele de altele, se opun unele altora. De aceea, nu există niciun nume, căruia să nu i se opună altul. „Unității“ i se opune astfel „pluralitatea“. Aceste două cuvinte formează, pentru mintea noastră, o pereche de termeni corelativi, fiecare implicând pe celălalt. În acest înțeles însă, este evident că „unitatea“ nu poate fi un nume care să desemneze, cu proprietatea cuvenită, pe Dumnezeu. Lui Dumnezeu, ca unitate, nu i se poate opune pluralitatea. Căci pluralitatea nu este în afară de el însuși, ci în lăuntrul lui. Ea este, ca atare, el însuși, și nu i se poate opune.

De aceea zice Nicolaus Cusanus, singurul nume care ni s'a părut că ar fi la adăpost de asemenea obiecții, a fost acela de „maximum“. Ce e drept, maximumului, ca termen, i se opune minimumul. Însă am văzut că, fiind și unul și altul superlative, ele indică, amândouă deopotrivă, ceva ce nu mai poate fi depășit, și coincid astfel, din punct de vedere logic. În-

1) De docta ignorantia, I, 24. În traducerea franceză a lui Moulhier. p. 90. 91.



preună cu minimul, maximul „închide totul în simplitatea unității sale“. El poate fi astfel întrebuițat, cu mai multă îndreptățire decât altele, ca nume al lui Dumnezeu. Dar, din nefericire, rămâne „deasupra oricărei inteligențe“. „În adevăr, cine ar putea să înțeleagă unitatea infinită, care depășește în mod infinit orice opoziție, în care toate lucrurile se cuprind, într'o simplitate ce exclude orice complexitate, în care alteritatea și diversitatea nu există, în care omul nu se deosebește de leu, nici cerul de pământ, și în care, totuși toate sunt, cu tot dinadinsul, nu după finitatea lor, ci întru cât sunt cuprinse într'însa, unitatea maximă ea însăși?“<sup>1)</sup>

Se vede acum, de ce am zis că toate calificativele, de felul celor asupra cărora ne-am oprit, fiind afirmative, sunt mai departe de adevăr, când sunt întrebuițate ca nume ale divinității, decât cele negative. „Numele afirmative pe care i le dăm lui Dumnezeu nu pot să nu-l micșoreze în mod infinit; căci numele de acest fel i le dăm totdeauna după exemplul a ceva ce găsim la creaturile lui.“<sup>2)</sup> Cu creaturile lui însă nu-l putem compara pe Dumnezeu, fără a-l micșora peste orice măsură. Iar fundamentul logic al acestei imposibilități este că un nume particular, oricare ar fi el, întru cât cuprinde ceva deosebit de principiul suprem al universului și care i se opune, nu-i poate fi atribuit cu niciun chip fără o „infinită diminuțiune“.

Cu toate acestea, toate religiile au la bază o teologie afirmativă. Explicarea este că divinitatea nu poate fi adorată, într'un cult, decât în conformitate cu concepțiile pe care și le fac oamenii despre natura ei. De aceea, bunăoară, creștinii adoră pe Dumnezeu în formele cunoscute: ca unul și același în trei persoane, — tatăl, fiul și sfântul duh, — ca atotputernic și atotștiutor, ca infinit de bun și neînduplecat de just, etc. E aici o necesitate naturală, peste care nu se poate trece, de sigur, dar care trebuie completată cu alta, tot atât de imperioasă. Cu necesitatea, anume, de a nu coborî cultul unei religii la nivelul unei idolatrii, care atribue unei imagini a divinității ceea ce nu-i poate conveni, ei înșiși, în adevărata ei realitate. Teologia afirmativă trebuie dar completată cu

1) De docta ignorantia, I, 24. În traducerea franceză citată, p. 92.

2) Ibidem.



teologia negativă, pe care au propovăduit-o unii, — cei mai înțelepți de sigur, — dintre învățații antichității, dar care n'a fost îndeajuns luată în seamă.

Ce e această teologie negativă, o putem înțelege fără greutate, după cele ce am văzut până acum. Docta ignorantă ne-a arătat că Dumnezeu nu poate fi exprimat, fiindcă nu poate fi cuprins în formule care, chiar matematice fiind, să poată pretinde că sunt adevărate. Dumnezeu este adevărul absolut, până la care nu se pot ridica adevărurile noastre relative. De Dumnezeu nu putem dar vorbi, fără teamă de a greși, — și prin urmare cu mai multă posibilitate de a nemeri adevărul, — decât „înlăturând și tăgăduind“. Înălăturând, dela el, calitățile ce i se atribue, și negând că le-ar poseda. De aceea „prea marele“ Dionisie Areopagitul, unul din principalii susținători ai teologiei negative, a zis că Dumnezeu nu este nimic din ceea ce putem ști și putem spune. Nu este, bunăoară, „nici adevăr, nici inteligență, nici lumină“. Nu este „nici tată, nici fiu, nici duh sfânt“. „Este numai infinit“. Înălăturând și negând, în acest chip, ajungem, în teologia negativă, „să nu mai găsim în Dumnezeu decât infinitatea“. Și de aceea, după această teologie, care e mai adevărată decât oricare alta, „Dumnezeu nu poate fi cunoscut, nici în acest veac, nici în cel viitor“, de către niciuna din creaturile lui. Orice creatură este în raport cu lumina lui orbitoare, întunerec adânc. Iar întunerecul nu poate înțelege lumina, care nu se poate înțelege decât ea singură.<sup>1)</sup>

De-abea la un sfert de veac însă, — aproape, — după ce susținuse în acest chip, în „De docta ignorantia“, necesitatea și excelența teologiei negative, a putut ajunge Nicolaus Cusanus să descopere numele cel mai potrivit ce, după el, se putea da lui Dumnezeu. Era numele negativ „nu altul“ sau „nu altceva“. Acest nume forma titlul, — iar demonstrația utilității lui consituia conținutul, — curioasei mici lucrări „De non aliud“, pe care cardinalul a scris-o la Roma, în Ianuarie 1462. Era, așternută pe hârtie, o convorbire pe care o avusese autorul cu secretarul său Giovanni Bussi, cu vechiul său condiscipol dela universitatea din Padua, Paolo Balbo,

1) De docta ignorantia, I, 26. În trad. franceză citată p. 99, 100.

și cu medicul său, Ferninand Martinez de Roritz. Întru cât cardinalul și primii doi din interlocutorii săi, aparțineau, toți trei, bisericii, era natural ca în convorbirea lor să se ocupe de obiectul suprem al tuturor speculațiilor religioase, adică de Dumnezeu. Cu privire la natura lui, Giovanni Bussi și Paolo Balbo aveau, aproximativ, ideile lui Proclus. Cel dintâi era un admirator al „Comentariului“ acestui filosof asupra dialogului „Parmenide“, al lui Platon, iar cel de-al doilea traducea, tocmai, „Teologia lui Platon“, opera cunoscută a aceluiasi gânditor dela sfârșitul antichității. Cât despre medicul cardinalului, el nu putea fi decât un adept al peripatetismului averroist, care forma, pe atunci, temelia studiilor medicale, la universitățile portugheze, unde învățase el. Tuturor filosofilor, pe care îi reprezentau în discuție interlocutorii săi, Nicolaus Cusanus le-a opus pe Dionisie Areopagitul, a cărui teologie negativă n'o putea uita. El susținea, potrivit cu principiile ei, pe care le expusese în „De docta ignorantia“, că singurul nume ce s'ar putea da, cu mai multă îndreptățire, principiului suprem al universului, ar fi „nu altul“ sau „nu altceva“. În adevăr, am văzut că tot ce putem ști, în ignoranța noastră savantă, despre el, este că depășește tot ce există. Singurul lucru, pe care îl putem afirma despre el, este, dar, că n'are margini. Căci dacă ar avea, undeva, o margine, ar trebui să existe, acolo, ceva care să-l limiteze, ceva ce i-ar fi exterior, — în care caz principiul suprem al universului n'ar mai depăși întreaga realitate cosmică, n'ar mai fi „maximul absolut“. Singurul atribut ce-i poate determina existența este, prin urmare, atributul negativ al infinității.

Ca atare însă, Dumnezeu cuprinde în sine totul, și, cu toate că nu se poate deosebi de nimic din ceea ce se află într'însul în mod indistinct, nu se poate zice totuși că se aseamănă cu nimic, de vreme ce depășește, în mod incomparabil, totul. Dumnezeu nu este dar decât el însuși, — ceea ce, ca să evităm tautologia, nu putem exprima decât zicând că el „nu“ este „altul“. De aci, numele curios de „non aliud“, care, din punct de vedere strict gramatical, — întru cât *aliud* este neutru, — însemnează, propriu vorbind, „nu altceva“.

Înainte, totuși, de acest nume negativ, pe care a ajuns la bătrânețe, — cu doi ani numai înainte de a muri, — să

i-l dea lui Dumnezeu, Nicolaus Cusanus îi mai dase unul pozitiv, dar intraductibil, numele latin de „Possesest“. Dumnezeu ar fi, după acest nume, virtualitatea complet acutualizată, posibilitatea (posse) care este (est), o realitate. Numele de „possesest“ provine, în adevăr, din contopirea acestor două cuvinte, — *posse* și *est*, — într'unul singur. Ca să putem înțelege însă cu adevărat acest nume, trebuie să luăm în mai de aproape considerație raporturile lui Dumnezeu cu universul. Era de altfel firesc ca, după ce ne-am străduit să înțelegem pe creator, să trecem la creațiunea lui, spre a ne putea astfel desăvârși cunoștința, încă nedesăvârșită, pe care am ajuns să ne-o facem despre el.

## VI

Cu privire la originea lumii, cele dintâi și cele mai numeroase ipoteze, atât religioase cât și filosofice, s'au întemeiat pe principiul, ce părea o axiomă fundamentală a minții omenesti, că „din nimic, nimic nu poate ieși“. Nașterea lumii actuale apărea astfel ca o transformare a unei stări anterioare a ei, — în care aceleași elemente constitutive existau sub alte forme, nedeterminate și neprecise, amestecate și confuze, sau, cu un singur cuvânt, haotice. Așa credeau, bunăoară, primii filosofi greci, pentru care „cosmos-ul“ nu putuse ieși decât din „haos“, prin separarea nenumăratelor părți-cele ce-l compuneau și așezarea lor într'o ordine armonică. Singura deosebire dintre ei, dela Anaxagora înainte cel puțin, sta în modul diferit cum își închipuiau că s'a realizat procesul de transformare, pe care îl presupuneau, toți deopotrivă. Unii credeau că a fost un proces mecanic, ce s'a desfășurat automatic, prin jocul forțelor fizice ale naturii; alții socoteau că a fost un proces inteligent ce s'a îndreptat, potrivit cu intențiile principiului ordonator ce-l deslănțuise. Înspre anumite scopuri. Această din urmă ipoteză, depărtându-se mai puțin de vechile credințe religioase, s'a bucurat, în chip firesc, de mai multă favoare și a luat, în desvoltarea mai târzie a filosofiei grecești, numeroase forme dintre care, de unele, va trebui să ne ocupăm în capitolele ce

urmează. Iar ca justificare a afirmării că ipoteza de care e vorba contrazicea mai puțin credințele religioase curente pe acele vremuri, e deajuns să amintim că cele mai multe din religiile primitive considerau „creația“ lumii ca o „prelucrare“ a unor materiale preexistente, de către zeii lor creatori. Până și în „cartea genezei“, din Biblia mozaică, se păstrase, cu o suficientă claritate, această presupunere. Ideea, mult mai rafinată, că zeii creatori au creat lumea „din nimic“, numai cu puterea supranaturală a „cuvântului“ lor, a apărut mai târziu, — în unele din religiile orientale, din care a trecut apoi și în cea creștină, unde a devenit una din dogmele de căpetenie.

Ca reprezentant al bisericii romane, Nicolaus Cusanus nu putea trece peste această dogmă, — a creațiunii din nimic. Tot ce putea face era, să adapteze cu ea credințele filosofice la care ajunsese. Și fiindcă nu era ușor să explice cum a putut apărea lumea acolo unde, înainte de creațiunea ei, nu era nimic, s'a crezut dator să declare dela început, în „De docta ignorantia“, că explicarea creațiunii nu stă în puterea creaturilor ce au ieșit dintr'însa. Toate sunt, în această privință, „mute“. Cel ce le întreabă, nu poate să obțină dela ele niciun răspuns, și trebuie să se adreseze Celui ce este „rațiunea lor“ de a fi, sau „cauza“ lor. El, care „le-a făcut“ pe toate, numai El singur poate ști „ce sunt, cum sunt și de ce sunt“ ele.<sup>1)</sup> Tot ce poate dar încerca filosofia, — spre a nu lăsa mintea omenească, ce îi cere mereu, cu o neobosită stăruință, să-i lămurească, oricât de puțin, misterul creațiunii, — este să construiască ipoteze, care, oricât s'ar sili să se apropie de nepătrunsul adevăr, rămân veșnic la o infinită depărtare de el.

Cea dintâi și cea mai firească ipoteză i se părea lui Nicolaus Cusanus, că nu putea fi decât cea neoplatonică. I se părea, în adevăr, că lumea nu putea fi decât „emanația“ substanței divine. Firește, această concepție ducea la panteism, și nu se împăca cu teismul creștin, care considera pe Dumnezeu ca fiind exterior și superior universului. Cu toate acestea, scolasticii medievali, — nu numai cei ce, urmând

---

1) De docta ignorantia, II, 13. În traducerea franceză citată p. 167.

pe sfântul Augustin sau pe Scot Eriugena, călcau pe drumurile neoplatonismului, ci și cei ce, din veacul al XIII-lea înainte, urmau filosofia oficială a bisericii romane, adică peripatetismul aristotelic, — se simțeau îndemnați sau se vedeau siliți s'o adopte, cu atenuările necesare. Cazul cel mai interesant era, de sigur, al celor din urmă. Aristotel, pe care biserica romană îl proclamase „praecursor Christi, in rebus naturalibus“, propovăduia, întocmai ca și creștinismul, un Dumnezeu transcendent, — căruia însă nu-i atribuia nicio acțiune directă asupra lumii ; îl declara, dimpotrivă, imobil, — iar mișcarea din lume o considera ca izvorînd din „atracția“ pe care o exercita asupra-i imobilitatea lui. Această atracție, însă, nu trebuia considerată ca avându-și izvorul în Dumnezeu ; mișcarea, pe care o producea, își avea principiul în substratul material al lumii. Era, oarecum, tendința materiei către formă, sau, cu alte cuvinte, pornirea imperfecțiunii către perfecțiune. Dumnezeu nu era decât modelul cel mai perfect, către care se îndrepta, în chip firesc, această pornire. Dacă însă, în cosmologia aristotelică, această pornire, creatoare de mișcare, putea explica modul cum a luat naștere ordinea cosmică în sânul substratului obscur și haotic, care era materia fără formă, — ea presupunea, în schimb, preexistența aceluși substrat, cu tendința lui inerentă către determinare. Nașterea lumii era, în această ipoteză, o simplă transformare a unei existențe anterioare. Adepții creștini ai lui Aristotel trebuiau dar să caute, cu orice preț, să pună de acord această concepție, a filosofului lor preferat, cu dogma „creației din nimic“ a bisericii. Ei nu mai puteau opune lui Dumnezeu, ca ființă transcendentă a cărei calitate unică era perfecțiunea, un substrat preexistent al cărui defect capital era imperfecțiunea, — problema „creațiunii“ reducându-se, astfel, numai la aceea a cauzelor și modalităților apropierei treptate a acelei realități imperfecte de modelul perfect ce o „atrăgea“. Ei erau obligați să creadă că nimic nu mai exista, la început, în afară de Dumnezeu, și să-și explice cum a putut să ia „lumea“ de astăzi locul „nimicului“ de altădată.

Toma din Aquino, — sfântul Toma, cum îi ziceau mai pe scurt scolastici, — reprezentantul de căpetenie al peripa-

tetismului creștin, se lovise el însuși, de această dificultate. Trebuind să considere pe Dumnezeu ca imobil, — așa cum învățase dela Aristotel, era silit să-și închipuie creațiunea ca o „emanație“, pură și simplă, asemenea cu lumina pe care o lampă nemișcată o împrăstie împrejur, umplând cu ea „locul“ ocupat mai înainte de întunec. Iacă bunăoară un text, care nu mai lasă nicio îndoială în această privință, și pe care e mai bine să-l reproducem în original : „Quia omnis motus indiget subjecto, ut hic Aristoteles probat, et rei veritas habet, sequitur quod productio universalis entis a Deo non sit motus, nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio.“<sup>1)</sup> Și iacă încă unul care îl confirmă : „Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas ad quas terminatur.“<sup>2)</sup> Albert cel mare, a cărui influență o găsisse Nicolaus Cusanus, atotputernică încă, la universitatea din Colonia, da o formă mai materială acestei concepții emanatiste. „Tatăl, — zicea el, — este izvorul de viață care și-a găsit vâna în Fiu și curgerea în toate lucrurile prin Sfântul Duh. Trebuie să mărturisim în vreun chip că, din Ființa primă curge, în toate ființele, o formă unică.“ Aceste cuvinte le citează filosoful nostru, el însuși, în două rânduri,<sup>3)</sup> și le parafrazează apoi în chipul următor : „Orice formă decurge din forma lui Dumnezeu, orice ființă din ființa lui, orice bunătate din bunătatea lui, orice adevăr din adevărul lui ; și această curgere o numim creațiune.“<sup>4)</sup>

O asemenea concepție însă a procesului creator ducea, în lăuntrul neoplatonismului, la panteism. Dacă totul era o emanație a substanței lui Dumnezeu, tot era divin ; Dumnezeu era pretutindeni prezent în univers, îi era immanent, se confunda prin urmare cu el. Spre a ocoli această consecință logică a creațiunii considerate ca o emanație, Nicolaus Cusanus a căutat să recurgă la unele întreprinderi care să-i permită să păstreze principiul transcendenței divine. Așa a fost, mai întâi, teoria, de origine platonicească pură, a „parti-

1) Expositio in Physic., VIII, lec. 2.

2) Summa contra Gentes, IV, cap. 1.

3) De concordantia catholica, I, 1 și De Beryllo, XIV.

4) Sermo „in principiis“, 1445.

cipației“. Lucrurile ce alcătuiesc lumea există fiindcă „participă“, în mod relativ, adică în proporții diferite, la realitatea absolută a divinității. Numai așa se poate explica, între altele, deosebirea dintre substanțe și atribute. Substanțele participă direct și într'o măsură mai mare la realitatea divină. Ele au dar o existență care se apropie mai mult de „absolutul“ aceeaia. De aceea se zice că ele există „prin sine“, — sau, cu formula scolasticilor medievali, că ele posedă „aseitatea“, calificativ care indică existența „a se“. Atributele însă au o existență redusă, fiindcă e condiționată de aceea a substanțelor cărora le aparțin. Ele participă dar numai indirect și, firește, într'o mai mică măsură la realitatea absolută a divinității. Această teorie însă, care apare în „De docta ignorantia“ (cartea I, capitolul 18), rămâne, apoi, fără aplicare. O alta îi ia locul în „De Genesi“, — opera în care Nicolaus Cusanus se ocupă mai mult de natura procesului creator. Acest proces ia, într'însa, aspectul unei „asimilări“, menite să pună mai bine în evidență inițiativa divinității.

În adevăr, în teoria „participării“, existențele cosmice, care participau la realitatea divinității, păreau a o face din inițiativa lor proprie. Cel ce „ia parte“ la ceva, este el însuși promotorul acțiunii sale. Partea divinității în procesul creator apărea astfel considerabil redusă. Mai mult încă, se presupunea existența, sub o formă oarecare, a lucrurilor care, din inițiativa lor proprie, participau la realitatea divinității, spre a-și desăvârși existența. În teoria „asimilării“, primul cel puțin din aceste două neajunsuri, pare înlăturat. Dumnezeu „cheamă“ la sine tot ce nu este el însuși, spre a-l asimila cu sine însuși. Și prin acest proces de asimilare a „diferitului“ cu „Identical“, a „altului“ cu „El însuși“, ia naștere lumea. Explicarea acestei curioase formule e destul de simplă. Dumnezeu, care e perfect, nu se poate schimba. El este invariabil. Nu i se poate zice dar decât „El însuși“ sau „Acelaș“. De unde rezultă că activitatea lui Dumnezeu nu poate fi decât o acțiune de „identificare“. „Acelaș“ nu poate face decât „același“ lucru, nu poate adică decât să identifice cu sine însuși ceea ce nu este el însuși, — și „cheamă“ la sine „altul“ sau „diferitul“, în vederea unei asemenea identificări.

Sau, cu formula textului: „Non est igitur Idem aptum... nisi identificare, et hoc est idem facere... Evocat igitur Idem non idem ad idem.“<sup>1)</sup> Inițiativa divinității în actul creator e astfel salvată; dogma creației din nimic, însă, rămâne în discuție. A zice că Dumnezeu a „chemat“ la sine însuși ne-existența, spre a o asimila cu sine însuși, e a face, în ipoteza creației din nimic, o afirmare lipsită de înțeles. Pentru ca o asemenea afirmare să capete un înțeles, trebuie să presupunem că ne-existența a existat, sub o formă oarecare, înainte și independent de chemarea, pe care i-a adresat-o divinitatea. „Altul“, „diferitul“ n'a fost dar „nimic“; a fost „ceva“; și, ca atare, a precedat actul creator, a existat adică înainte de apariția lumii, care a luat naștere din transformarea aceluși „ceva“ sub acțiunea „asimilării“ divine. Dovada acestei presupunerii ne-o dă un alt text, din „De Genesi“. Nicolaus Cusanus susține că, în procesul „asimilării“, se întâlnesc două „mișcări“ opuse: coborîrea „Identicalului“ către „diferit“ și ridicarea „diferitului“ către „Identical“. Sau, cu termenii lui însuși: „Acelaș“ se coboară către „altul“, iar „altul“ se ridică către „Acelaș“. În punctul în care „coincidează“ aceste două mișcări, se produce „asimilarea“ și apare lumea. Iacă și textul original: „Assimilatio autem dicit quandam coincidentiam descensus ipsius Eiusdem ad non idem, et ascensus non idem ad Idem.“<sup>2)</sup> Spre a se putea însă „mișca“ unul către altul, „Identicalul“ și „diferitul“ trebuie să existe, fiecare, și independent unul de altul. Procesul creației presupune astfel această dublă preexistență.

Pe lângă aceste dificultăți, care erau inevitabile, interpretările de care vorbim, ale procesului creator ca „emanație“, nu l-au ajutat prea mult pe Nicolaus Cusanus să evite panteismul, către care îl împingeau ideile la care ajunsese în „De docta ignorantia“ cu privire la principiul suprem al universului. Ba, chiar o încercare de a lămurii, printr'o corecție ipoteza „asimilării“ i-a grăbit întoarcerea la punctul de plecare.

Ca să arate mai bine în ce consta „asimilarea“ și cum

---

1) De Genesi, pag. 129.

2) De Gensi, pag. 129.



putea ea să creeze realități nouă, filosoful a luat ca exemplu învățământul. Scopul pe care îl urmărește „magistrul“ în învățământ, față de „discipolii“ săi, este să și-i „asimileze“, să-i aducă să știe și ei ceea ce știe el, și să facă astfel din niște ignoranți, niște savanți. Această „asimilare“ creează dar valori sufletești ce nu existau mai înainte și n'ar fi luat naștere fără ea.

Sedus de această comparație, de care s'a servit în „De Genesi“,<sup>1)</sup> și care îi părea deosebit de clară, filosoful a crezut că putea s'o ducă mai departe și să examineze, la lumina ei, mecanismul asimilării, ca proces creator. Cum își asimilează magistrul discipolii ? Cu cuvântul. În adevăr, numai în măsura în care îi ascultă cuvântul, îi prind înțelesul și și-l însușesc, izbutesc discipolii să se asimileze cu magistrul lor. Tot așa și „Identical“ și-a asimilat „diferitul“ cu un cuvânt, care a fost o poruncă. Dumnezeu, adică, a creat lumea cu cuvântul. Cum ne spune, bunăoară, Scriptura : „Zise domnul să fie lumină, și lumină fu.“ Cuvântul divin nu era numai sunet de-o clipă, menit să dispară fără urmă, era faptă plămuitoare de realități, destinată să rămână.

Mergând apoi mai departe, Nicolaus Cusanus „identifică“ vorbirea lui Dumnezeu cu vederea lui. În Dumnezeu, în adevăr, care este „simplicitatea absolută“, toate se confundă într'o unitate supremă. Iacă textul respectiv, din „De visione Dei“ : „Non est aliud loqui tuum quam videre tuum, cum non diferant realiter in te, qui es simplicitas absoluta.“<sup>2)</sup> Dumnezeu a creat dar lumea văzând-o ; cuvântul lui creator a fost o viziune creatoare. Toate lucrurile ce alcătuesc lumea există, fiindcă Dumnezeu le vede ; așa cum le vede și atunci când le vede. Iar dificultatea ce se ridică aici dinaintea filosofului, capătă o soluție neașteptată. Viziunea divină n'a putut fi decât unică și eternă. Cum se face atunci că lucrurile din lume sunt multiple, trecătoare, și, mai ales, succesive ? Nicolaus Cusanus nu stă la îndoială să considere viziunea lui Dumnezeu ca putând să se desfășure în timp. O identifica mai întâi cu „concepția“ : în unitatea ființei supreme, vede-

1) Op. cit., pag. 132.

2) Op. cit., cap. X, pag. 190.

rea e tot una cu conceperea. Dumnezeu „vede“ lucrurile, atunci când le „concepe“. „Atunci“ când le concepe, fiindcă nu le concepe pe toate odată. Pe unele le concepe „mai întâi“, pe altele „mai pe urmă“. Și de aci vine faptul că lucrurile respective apar „pe rând“ : unele mai întâi, altele mai pe urmă. Iacă textul care cuprinde această explicație a succesiunii curente din lume : „Sed quod res in hoc mundo secundum prius et posterius existunt, est quia tu prius res tales, ut essent, non concepisti. Si prius concepisses, prius fuissent.“<sup>1)</sup> Iar desfășurarea în timp a viziunii divine, în diversitatea multiplicității, o împacă filosoful cu eternitatea și unitatea ei, într'o comparație. Un ceasornic arată ceasurile pe rând : pe unele mai înainte pe altele mai târziu. Ceasurile se succed astfel în timp și ocupă, în desfășurarea lui, poziții diferite. Dar mecanismul ceasornicului care le arată e unic, funcționând, cu prilejul fiecăruia dintr'însele, în întregime și în același mod. Tot așa, lucrurile ce alcătuiesc lumea se succedă în timp și ocupă în desfășurarea lui poziții diferite. Dar viziunea lumii este pentru Dumnezeu, în fiecare moment, unică, și rămâne, totdeauna, aceeași.<sup>2)</sup> În sfârșit, viziunea lui Dumnezeu, fiind creatoare, îi exprimă esența. „Visus tuus, Domine, est essentia tua... Creare tuum est esse tuum.“<sup>3)</sup>

De aci rezultă însă că Dumnezeu se confundă cu lumea, care, exprimându-i esența, îl exprimă pe el însuși. În adevăr, lucrurile ce alcătuiesc lumea nu există decât numai întru cât le vede Dumnezeu, care, văzându-le, le creează. Lumea nu e astfel decât o viziune a lui Dumnezeu, — o viziune care, exprimându-i esența, îi constituie existența. Creatorul se confundă prin urmare, în însuși actul creațiunii, cu creaturile sale. Nicolaus Cusanus nu se dă înapoi dinaintea acestei consecințe, — care era o urmare inevitabilă a modului cum concepușe, dela început, în „De docta ignorantia“, principiul suprem al universului. În „maximul“ simplu și absolut, nu mai existau deosebiri, contraste și contradicții ; toate se confundau într'o unitate unică. Într'însul se confundau prin

1) De visione Dei, cap. X, pag. 190.

2) De visione Dei, cap. XI, pag. 191.

3) Ibidem, cap. IX, pag. 188, cap. XII, pag. 192.

urmare, de asemenea, creatorul cu creaturile. Nicolaus Cusanus recunoștea dar, fără nicio rezervă, că, în desfășurarea ideilor sale, „a crea“ devenea tot una cu „a fi creat“; recunoștea, de asemenea, că o asemenea consecință părea absurdă; dar o accepta totuși, ca neputând fi ocolită, fiindcă era naturală, și declara că ea nu-l împiedeca pe Dumnezeu „să rămână absolut“, înțelegând prin aceasta că rămânea deosebit și independent de lumea pe care a creat-o. Iacă textele respective: „Si occurat murus absurditatis, qui est coincidentiae ipsius creare cum creari, quasi impossibile sit quod creare coincidat cum creari,... tamen non obstat: creare enim tuum est esse tuum... Non est aliud creare pariter et creari, quam esse tuum omnibus communicare, ut sis omnia in omnibus, et ab omnibus tamen maneat absolutus.“<sup>1)</sup>

Iar cum poate Dumnezeu să rămână independent de ființele cărora, creându-le, le comunică propria sa existență, ne-o arată tot „neștiința știutoare“ din „De docta ignorantia“. Am văzut că în „maximul simplu și absolut“ orice opoziție încetează prin „coincidența contrariilor“. Aceasta însemnează că Dumnezeu e superior coincidenței, pe care am constatat-o, a celor doi termeni contrarii: a crea și a fi creat. Și, fiind dincolo de această coincidență, Dumnezeu nu mai e creator, ci „mai mult decât creator“. Se înțelege însă că, pe această culme supremă, Dumnezeu încetează de a mai fi inteligibil. Cât timp îl considerăm ca creator, ni se pare că îl pricepem, deși, în realitate, rămânem „dincoace de zidurile raiului“ cunoașterii adevărate. Numai când îl considerăm ca „mai mult decât creator“, numai atunci trecem peste acele ziduri, — dar atunci nu-l mai înțelegem; îl cunoaștem numai fără a-l pricepe, în acea „visio sine comprehensione“, care este rezultatul ultim al „neștiinței știutoare“.<sup>2)</sup>

Nu este însă deajuns să știm că un asemenea rezultat este posibil, că putem adică avea, la capătul străduințelor noastre de a dobândi „ignoranța savantă“, viziunea neînțe-

1) De Visione Dei, cap. XII, pag. 192.

2) De Visione Dei, cap. XII, pag. 192: „Ultra hanc coincidentiam creare cum creari, es tu Deus... Non es creator, sed plus quam creator... Quam incomprehensibilis es! Quamdiu concipio creatorem creantem, adduc sum citra murum paradisi.“

leasă a divinității. Trebuie să cunoaștem, mai de aproape și mai precis, calea, care duce la realizarea acestei posibilități, — ca să nu rămânem veșnic „dincoace de zidurile raiului“, de care era vorba adineaori. În acest scop, trebuie să ne lămurim mai bine raporturile lui Dumnezeu, creatorul, cu lumea creată de el. Numai pe treptele acestor raporturi ne putem, în adevăr, ridica, din adâncimile întunecoase ale lumii create, pe culmea luminoasă, pe care putem avea, dacă izbutim s'o merităm, viziunea creatorului ei.

## VII

Am văzut că principiul suprem al universului este „maximul“ absolut și simplu. Fiind absolut, el cuprinde în sine tot ce există; fiind simplu, cuprinde totul într'o stare de „indistincție“, în care nu numai că dispar toate deosebirile, dar și, în același timp, contrastele și contradicțiile „coincidă“. Așa fiind, trebuie să zicem că principiul suprem al universului este universul însuși în starea de „complicație“. Prin acest cuvânt nu trebuie să înțelegem însă ceea ce se înțelege astăzi, adică o multiplicitate încărcată de lucruri anevoie de descurcat. Trebuie să înțelegem numai o contopire intimă, în care toate se întrepătrund și se confundă, pierzându-și individualitatea, până la acea „indistincție“ totală, care constituie simplitatea „maximului“ absolut.

Dumnezeu este așa dar universul însuși în starea de „complicație“. Lumea nu poate fi atunci decât Dumnezeu însuși în starea de „explicație“. Căci crearea ei n'a putut fi decât un proces, prin care ceea ce se găsea în creator în starea de complicație a ajuns să se explice. Din „indistincția“ primordială, ce domnea în sânul creatorului, lucrurile ce urmau să constituie lumea au început a se distinge, căpătând conture proprii și luând, prin aceasta, o existență individuală. Ca să lămurească mai bine acest aspect al procesului creator, filosoful recurge din nou, după obiceiul său, la ajutorul matematicilor. Punctul, zice el în „De Mente“, este linia în stare de complicație, iar linia este punctul în stare de explicație. În adevăr, o linie, dreaptă sau curbă, ia naștere totdeauna prin

mișcarea unui punct într'o direcție determinată. Orice linie se cuprinde dar, în stare de complicație, în punctul ce-i dă naștere, și orice punct se regăsește, în stare de explicație, în linia pe care o produce. Filosoful adaugă, cu această ocazie, că starea de complicație, fiind o „totalitate“ căreia nu-i lipsește nimic, este o „perfectiune“. <sup>1)</sup> De unde rezultă că explicarea, fiind o trecere dela tot la părțile lui, nu poate fi decât o decădere, iar rezultatul ei nu poate fi decât o imperfecțiune. De aceea, Dumnezeu, în care universul există în stare de complicație, este perfect, iar universul, în care Dumnezeu se explică, este imperfect. Și de aceea, deși Dumnezeu crează lumea prin explicarea complicației din sânul său, rămâne totuși, deosebit de lucrurile ce o alcătuiesc, — de fiecare în parte și de toate împreună. Căci perfectiunea lui nu se poate confunda cu imperfecțiunea lumii.

Iar rezultatul acestei separări metafizice este că lumea, care izvorăște din sânul divinității, odată despărțită, prin procesul creator, de ea, tinde, sub stăpânirea unei nostalgii naturale, să se întoarcă la punctul ei de plecare. Odată ieșită, prin explicație, din complicația primordială, lumea se silește să se întoarcă la ea, ca și cum i-ar lipsi. Numai așa putem înțelege faptul că o plantă, bunăoară, de-abia ieșită, prin explicație, din sămânța în care existase în stare de complicație, se grăbește s'o reconstitue. Din sămânța care, germinând, intră în devenire, și dă dintr'însa, prin explicație, ceea ce se cuprindea într'însa în stare de complicație, — iese, cum știm, o plantă, care crește până când ajunge la maturitate. Maturitatea reprezintă sfârșitul procesului de explicare. Iar acest proces, odată sfârșit, face loc tendinței inverse, către complicația primitivă. Planta, ajunsă la maturitate, produce la rândul ei semințe asemenea cu aceea din care a provenit.

Trebue să vedem aici, în același timp, tendința fiecărui lucru de a-și „asimila“ pe celelalte, de a le „identifica“ cu el însuși. Planta, care se hrănește absorbind, din pământ și din aer, substanțe minerale, străine de ea însăși, le preface, în laboratorul ei intern, în substanțe asemenea cu cele ce

1) De Mentē, cap. IX : „Punctum est terminus lineae et ejus totalitas ac perfectio, quae ipsam lineam in se complicat, sicut linea punctum explicat.“

o compun. Și, cu ajutorul lor, după ce ajunge la maturitate, produce semințe, ca să dea naștere altor plante, de același fel. E un ecou îndepărtat al procesului divin al creațiunii, care este, cum am văzut, un proces de asimilare sau de identificare. Iar acest ecou e general, în lumea fizică. Toate formele de existență tind să asimileze sau să identifice. Căldura, bunăoară, încălzește lucrurile pe care le atinge; frigul, dimpotrivă, le răcește. Și fiindcă aceste tendințe sunt adesea contrarii, manifestarea lor duce la conflicte, la lupte, care explică „generația“ și „concepția“, precum și, în general, varietatea mișcărilor din lumea fizică. Pe de altă parte, în lumea ființelor vii, fiecare individ, plantă sau animal, tinde, în limitele speciei sale, să progreseze, adică să-și perfecționeze natura. Când depășește limitele speciei sale, care sunt fixe, individul ia o formă monstruoasă, care constituie un regres. În lăuntrul acelor limite însă, fiecare ființă vie tinde să realizeze cât mai bine, cât mai deplin, cât mai perfect, tipul speciei căreia îi aparține și care este un „reflex“ al lui Dumnezeu. Fiecare tinde astfel, în mod inconștient, să se apropie din nou de perfecțiunea de care s'a depărtat, prin procesul creațiunii.

Dar asemenea „întoarceri“ sunt numai parțiale. O întoarcere totală, ca intenție cel puțin și în forme deplin conștiente, nu e posibilă decât pe calea conștiinței. În adevăr, pe când explicația, ca proces creator al lumii, scoate din unitatea divină multiplicitatea cosmică, cunoașterea, în formele ei succesive, din ce în ce mai abstracte și mai generale, tinde să reducă multiplicitatea cosmică la unitate; la unitatea relativă a noțiunilor mai întâi; dar acestea, subsumându-se unele altora în ordinea generalității crescânde, tind să reconstitue, în cadrul cugetării raționale, unitatea absolută din cadrul realității metafizice, cu „complicația“ ei inițială. Întoarcerea lumii la Dumnezeu nu se poate desăvârși astfel decât în ordinea intelectuală. Considerată prin urmare din acest punct de vedere, cunoștința ni se înfățișează ca fiind ținta ultimă a creațiunii.<sup>1)</sup>

1) E o afirmare, pe care autorul o repetă de mai multe ori, în mai multe din operele sale. Sub forma cea mai clară și mai categorică o găsim în „Exercitationum ex sermonibus libri decem“, VI, 112<sup>a</sup>: „Voluit

Nicolaus Cusanus reînviază astfel cele două procese cosmice fundamentale, „procesiunea“ și „regresiunea“, din lăuntrul neoplatonismului antic. Procesiunea, prin care lumea iese din sânul divinității, este, pentru el, „explicația“. Ceea ce se găsea contopit, într'o indistinție absolută și într'o absolută simultaneitate, în unitatea divină, se desfășoară, se desparte, se distinge, succesiv și treptat, luând forme individuale și dând naștere lucrurilor concrete ce alcătuiesc universul. Iar regresiunea este, pentru el, cunoașterea, prin care lucrurile individuale se contopesc din nou în unități din ce în ce mai cuprinzătoare și mai indistincte, în noțiuni din ce în ce mai generale și mai abstracte, ce alcătuiesc o scară progresivă, ducând, pe treapta ei cea mai înaltă, la unitatea unică a divinității. Căci, în scara logică a noțiunilor, fiecare treaptă exprimă natura, — și deci motivarea — treptelor inferioare. Treapta ei cea mai înaltă exprimă astfel, în chip firesc, natura și motivarea tuturor treptelor inferioare, — exprimă cu alte cuvinte cauza creatoare a lumii întregi.<sup>1)</sup>

Acest proces intelectual al întoarcerii la Dumnezeu începe de sigur în toți oamenii, dar nu ajunge în toți la ținta lui adevărată. Unificarea, pe care o determină cunoașterea, rămâne la cei mai mulți dintr'înșii numai parțială. Și chiar dacă, pe scara noțiunilor, se ridică mai toți la ideea, vagă, ștearsă, palidă, a ființei supreme, numai foarte puțini ajung

---

deus, quod homo esset finis omnium corporalium naturarum propter intellectum, et quod ipse deus esset finis absolutus omnium intellectualium naturarum; et ita intelligere non est nisi ut deus cognoscatur.“

1) Spre a nu lungi peste măsură expunerea ideilor lui Nicolaus Cusanus, în această lucrare ce nu este o monografie, trecem peste controversa ridicată de Falkenberg și de Kaestner, cu privire la dubla natură a cunoașterii, la filosoful de care ne ocupăm. Din punctul de vedere al „obiectului“ ei, cunoașterea este, pentru el, o „complicație“ progresivă, cum am văzut în rândurile de mai sus. Din punctul de vedere al „subiectului“ ei însă, cunoașterea este o „explicație“, analogă cu aceea a procesului creator. Subiectul cunoscător „scoate“ dintr'însul, prin „explicație“, ceea ce se găsea innăscut, în germen, în spiritul său, în starea de „complicație“. Spre a lămuri această controversă, ar trebui să examinăm mai întâi natura omului, ca „microcosm“, care cuprinde în sine totul. Cititorii care ar dori să se lumineze în această privință, pot consulta cărțile autorilor indicați, — adică: R. Falkenberg, Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus, mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen, Breslau, 1880, pag. 50 și următoarele, și O. Kaestner, Der Begriff der Entwicklung bei Nikolaus von Kues, Bern, 1896, pag. 37 și următoarele.

să aibă intuiția ei propriu zisă, precisă, vie, colorată, s'o vadă aievea în acea „visio sine comprehensione“, care este o „unire“ desăvârșită, o confundare totală a subiectului cunoscător cu obiectul cunoscut. Ceea ce însemnează că procesul intelectual al întoarcerii la Dumnezeu nu se poate realiza pe deplin decât în anumite condiții. Cea dintâi din acele condiții este ca omul, care vrea să ajungă la această țintă supremă, să evite tot ce îl poate depărta de ea. Mai mult ca orice însă îl depărtează de ea „păcatul“, care, fiind o abatere dela ordinea stabilă în lume de creatorul ei, înstrăinează de el creaturile care n'o respectă. Dimpotrivă, cei ce o urmează întocmai, rămân în limitele „naturii“ divine și se pot apropia mai ușor de izvorul ei ultim. Sfințenia vieții, ca formă superioară a virtuții, face din om un dumnezeu în devenire, dinaintea căruia se deschide, liberă, calea ascensiunii către Dumnezeu desăvârșitul. Pe această cale însă, îi mai trebuie omului încă ceva, ca să poată urca, până la capăt, toate treptele ei. Îi mai trebuie puterea iubirii. Numai această putere unește, în adevăr, pe cel ce iubește cu ceea ce iubește. „Unit amor amantem cum amabili.“ Și de aceea, cu cât iubește cineva mai mult pe Dumnezeu, cu atât participă mai mult la natura lui divină. „Quanto igitur quis Deum plus amaverit, tanto plus ad divinitatem participat.“<sup>1)</sup> Iar această participare treptată îi pregătește și îi înlesnește omului unirea finală cu obiectul suprem al iubirii sale statornice.

Misticismul lui Nicolaus Cusanus se conturează astfel destul de limpede. Nimic, în adevăr, nu caracterizează mai bine atitudinea mistică decât utilizarea afectivității ca mijloc de cunoaștere. Ceea ce turbură, totuși, fizionomia mistică pe care o dau filosofului nostru afirmările de mai sus, este interdependența pe care o stabilește el însuși între sensibilitate și inteligență. Minte omenească, zice el, nu poate înțelege fără să dorească și nu poate dori fără să înțeleagă. „Mens sine desiderio non intelligit et sine intellectu non desiderat.“ Sensibilitatea și inteligența sunt dar deopotrivă manifestări ale minții noastre, care este „principiul“ lor. Ea însăși este o „putere simplă și foarte nobilă“, în care „co-

1) De Conjecturis, II, 7.



„incidă“ înțelegerea și dorința. Iar concluzia pe care o trage de aici este că mintea noastră nu poate cunoaște pe Dumnezeu „și“ să nu-l iubească. „Non potest mens scire Deum et non diligere.“ Și tot așa, nu poate fi știință adevărată a lui Dumnezeu, acolo unde nu este iubire a lui. „Ita non potest esse vera scientia Dei, ubi non est charitas.“<sup>1)</sup>

Nicolaus Cusanus, care a fost unul din predicatorii cei mai activi ai bisericii romane din timpul său, avea adesea, când scria, stilul încărcat al oratorului. Poate că pe seama acestei deprinderi stilistice trebuiesc puse afirmările care stabilesc interdependența sensibilității și inteligenței. Ele pot primi însă și o interpretare capabilă să turbure mai puțin aspectul mistic al cugetării filosofului. El a voit să zică, după toate probabilitățile, că nu putem dori un lucru fără să-l cunoaștem aproximativ, dar că nu-l putem cunoaște cu adevărat fără să-l iubim. Cunoașterea aproximativă, ca condiție a dorinței, ~~o stabilește un text din „De sapientia“:~~ „Nihil enim penitus incognitum appetitur.“<sup>2)</sup> Iar dorința, ca condiție a unei cunoștințe mai apropiate, se înțelege dela sine, din punct de vedere psihologic. Lucrurile care ne sunt indiferente, nu căutăm să le cunoaștem mai deaproape, fiindcă n'avem de ce. În sfârșit, iubirea, care nu e altceva decât dorința unirii sau contopirii cu obiectul ei, este, pentru filosoful nostru, condiția de căpetenie a unei cunoașteri depline sau desăvârșite.

Iubirea încă ca mijloc de cunoaștere, întru cât substituie intelectualității afectivitatea, este, cum am zis, semnul distinctiv al misticismului. Ultimul cuvânt al filosofiei lui Nicolaus Cusanus este, astfel, misticismul. Atmosfera mistică, pe care o respirase în copilărie la Deventer, la școala „fraților vieții comune“, și ecourile mistice ale neoplatonismului antic, ce-i răsunaseră la urechi pe galerele pontificale care-l aduceau, împreună cu învățații greci din suita împăratului bizantin, dela Constantinopol la Veneția, își produsese efectele firești. Acest nou misticism, ce s'a ridicat în pragul Renașterii, a avut, pentru motivele pe care

1) Excitationum... libri decem, VI, 17.

2) Op. cit. 1, I, pag. 140.

le vom vedea mai departe, o influență considerabilă. Ea nu s'a datorat însă atât elementelor antice, care îi formau temelia, cât ideilor nouă, am putea zice moderne, ce li se asociau, și pe care le-am văzut mai sus, când am examinat modul cum își reprezenta Nicolaus Cusanus structura universului. Prin ideea infinității universului, bunăoară, a influențat el mai ales pe cel mai cunoscut din cugetătorii ce au mers pe aceeași cale, pe Giordano Bruno, care a fost în același timp unul din reprezentanții cei mai străluciți ai Renașterii. Iar prin Giordano Bruno, influența lui s'a întins mai departe, în timpurile moderne, asupra lui Leibniz și asupra lui Schelling.

În ordinea cronologică însă, asupra urmașilor imediați ai lui Nicolaus Cusanus în evoluția cugetării filosofice a Renașterii, s'a exercitat mai mult influența directă a învățaților greci, care au venit în Italia, ca să ia parte la conciliul pentru unirea bisericilor de răsărit și apus. Influenței directe a lui Georgios Gemistos, reformatorul bizantin pe care l-am menționat în treacăt mai sus și de care urmează să ne ocupăm, mai pe larg, mai departe, i s'a datorat, bunăoară, înființarea Academiei platonice din Florența, cu care neoplatonismul a pătruns în cugetarea filosofică a Renașterii, luând proporțiile unui curent, pe care nu l-ar fi putut determina numai scrierile lui Nicolaus Cusanus.

## O MICĂ PROBLEMĂ ISTORICĂ

## ACADEMIA PLATONICĂ DIN FLORENȚA

Am zis, în introducerea volumului de față, că în istoria filosofiei accentul cade, nu pe stabilirea faptelor, ca în istoria propriu zisă, ci pe explicarea lor. În adevăr, lucrurile din trecut pe care trebuie să ni le povestească formele obișnuite ale istoriei — cea politică bunăoară sau cea economică — sunt nenumăratele acțiuni, individuale și colective, ce au alcătuit vieța omenirii dintr'un timp dat, mai mult sau mai puțin îndepărtat de noi, și de care nu mai putem lua cunoștință, astăzi, în mod direct. Reconstituirea lor exactă devine astfel o problemă, care e mai totdeauna complicată și nu arareori anevoioasă. Când e vorba însă de istoria filosofiei, faptele, care sunt sistemele filosofice, stau la dispoziția oricui în operele respective, care se pot găsi fără prea multă greutate la librării sau, pentru vremile mai vechi, în biblioteci.

Cu toate acestea, nici în istoria filosofiei stabilirea faptelor nu e totdeauna ușoară. Câteodată, unele obscurități, unele incertitudini sau chiar unele interpretări greșite care, întru cât s'au răspândit și au găsit crezământ, tind să prezinte unele aspecte ale cugetării filosofice a trecutului într'o altă lumină decât cea adevărată, reclamă cercetări amănunțite și studii aprofundate. Un caz de acest fel ne oferă „problema“ Academiei platonice din Florența, dela sfârșitul vea-

cului al XV-lea. Nu se știe încă bine, în istoria filosofiei, ce a fost această „instituție“ culturală, — dacă a fost una. Deși cei ce s'au ocupat de ea au fost destul de numeroși, iar îndoielile ce s'au ridicat cu privire la natura ei n'au fost mai puține, se găesc încă, astăzi, istorici ai filosofiei care susțin cu seninătate — sau lasă măcar a se înțelege — că Academia platonice din Florența a fost o „școală“. Așa face bunăoară Friedrich Jodl, în opera sa „Geschichte der neueren Philosophie“ — apărută, e drept, după moartea autorului, în 1927, dar reprezentând cursurile pe care le ținuse asupra filosofiei „mai nouă“, ca profesor la universitatea din Viena. Referindu-se la influența pe care filosoful bizantin Platon a exercitat-o asupra lui Cosimo de' Medici, istoricul austriac spune că această influență „a provocat întemeierea Academiei platonice din Florența, în care a părut că revenea la viață acea Școală din Atena, prin a cărei desființare, cu nouă veacuri mai înainte, Justinian luase filosofiei antice în agonie ultima suflare“. Și adaugă apoi : „Din această Academie a ieșit Marsilio Ficino, care, prin traducerea operelor lui Platon în latinește, și-a câștigat cele mai mari merite, în ceea ce privește cunoașterea filosofiei platonice după izvoare și răspândirea ei în Occident.“<sup>1)</sup>

Din aceste cuvinte ale lui Jodl ar părea să rezulte că Academia platonice din Florența a existat înainte de filosoful italian de care e vorba, de vreme ce însemnatul propovăditor occidental al filosofiei lui Platon „a ieșit“, cu formația intelectuală prin care a putut să ajungă ceea ce a fost, din sânul ei, cum ar ieși din orice instituție de cultură cei ce și-au dobândit într'însa cunoștințele necesare. Adevărul istoric este însă altul. Marsilio Ficino a studiat singur, înainte de a lua ființă Academia în chestie, operele lui Platon și ale neoplatonicilor, — și numai fiindcă le aprofundase mai bine decât alții a devenit un centru de atracție pentru cei ce se interesau de acele opere, prea puțin cunoscute încă de umanistii italieni de pe la jumătatea veacului al XV-lea. Numai așa s'a putut forma, în jurul acestui inițiator, cercul de în-

1) Fr. Jodl, *Geschichte der neuen Philosophie*, aus dem Nachlass herausgegeben von Dr. Karl Roretz, Privatdozent an der Universität Wien, 1927, p. 43.

vățați ce a primit numele de „Academie“ platonice, fără să fi fost o societate constituită, de felul celor ce poartă astăzi un nume analog, și cu atât mai puțin o instituție cu caracter didactic.

Curios e și faptul că pentru lămurirea acestui punct s'a scris, acum un sfert de veac, o operă neobișnuit de voluminoasă care, deși ne pune la dispoziție un material de istorie literară, al cărui preț nu putem să nu-l recunoaștem, nu ne aduce totuși lumina dorită. E opera lui Arnaldo della Torre, intitulată „Storia dell' Accademia platonica di Firenze“, în care găsim, e drept, o amplă descriere a împrejurărilor, în care au trăit și au lucrat oamenii ce au alcătuit „instituția“ cu pricina, nu însă și o imagine destul de limpede a ceea ce a fost, în adevăr, ea. Autorul nu și-a dat osteneala să studieze mai amănunțit ideile reprezentanților ei de căpetenie, ca să găsească într'însele explicarea firească a sensului mișcării filosofice pe care o începuseră. O asemenea imagine nu se poate dobândi, după părerea noastră, decât pornind dela teoria Eros-ului din filosofia lui Platon și urmărind modul cum această concepție, după ce a trecut prin filosofia lui Plotin, a ajuns să se resfrângă în spiritul gânditorului florentin Marsilio Ficino. În jurul acestui gânditor s'au strâns, în adevăr, oamenii ce au alcătuit Academia, și cartea lui asupra Iubirii ne poate singură explica coloritul afectiv, atât de pronunțat, încât pare surprinzător, al grupării libere pe care o formau ei.

În acest scop însă, trebuie să vedem mai întâi cum a ajuns lumea filosofică occidentală, care sta încă, pe la jumătatea veacului al XV-lea, sub influența peripatetismului aristotelic, să se orienteze în spre idealismul lui Platon. Istoricii au relevat importanța, pentru dezvoltarea culturii europene în general, a contactului pe care l-au luat învățații apuseni cu cei bizantini la Conciliul pentru unirea bisericilor, ce s'a deschis la Ferrara, în 1438, încheindu-și apoi lucrările, în cursul anului următor, la Florența. Un istoric italian al filosofiei din timpul Renașterii a spus chiar că acest conciliu a influențat evoluția cugetării filosofice din țara sa într'o măsură mult mai largă decât întreaga mișcare

umanistă.<sup>1)</sup> Și în adevăr, umanismul nu deșteptase decât un interes general — destul de mare e drept, dar prea puțin precis, poate, ca orientare — pentru antichitatea clasică, pe care o înfățișa ca un ideal de perfecțiune, mai ales estetică. Învățații bizantini însă, prin discuțiile dela conciliu, în care se puneau destul de adesea pe terenul filosofic, utilizând argumente luate în deosebi din operele lui Platon, au provocat o concentrare bruscă de atenție, la capetele cele mai bine înzestrate ale timpului, asupra acelor opere, și au stârnit pe neașteptate un entusiasm neobișnuit pentru autorul lor.

În fruntea acelor învățați a stat, din punctul de vedere ce ne interesează, filosoful bizantin Georgios Gemistos Plethon, pe care trebuie să-l considerăm, când e vorba de geneza Academiei platonice din Florența, ca fiind primul ei inspirator. Trebuie dar să cercetăm mai de aproape, de unde venea acest cugetător, ce idei avea și cum a ajuns să joace un asemenea rol în evoluția ideilor filosofice ale Apusului.

---

1) Fr. Fioretino, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*, Napoli, 1885, p. 4.

## ORIGINILE ACADEMIEI PLATONICE DIN FLORENȚA

## GEORGIOS GEMISTOS PLETHON

În primele zile ale anului 1439, populația florentină fusese cuprinsă, întreagă, de o agitație neobișnuită, în așteptarea, plină încă de nesiguranță, a unui mare eveniment. Venise vestea că conciliul pentru unirea bisericilor de răsărit și apus, care lucra de mai mult timp la Ferrara, se gândea să-și strămute sediul la Florența, din cauza epidemiei de ciumă ce se ivise pe coasta adriatică a Italiei și amenința să se întindă mai departe. Când hotărîrea s'a luat, în sfârșit, iar pregătirile indispensabile s'au terminat, împăratul Ioan Paleologul și-a făcut intrarea solemnă în capitala toscană, la 15 Februarie 1439, însoțit de marii demnitari ai curții sale, de floarea clerului ortodox și de elita învățaților bizantini, cu care venise să ia parte la desbaterile marii adunări, menite să înlăture vechea schismă din sânul creștinismului. Era tocmai o Duminecă și florentinii ieșiseră, în mare număr și în haine de sărbătoare, să vadă impunătorul cortegiu. Un cer senin și un soare cald, de primăvară timpurie, măreau însuflețirea obștească, iar ochii privitorilor, lacomi de priveliști rare, nu se puteau sătura de exotica strălucire a costumelor bizantine. Paliul de aur și toga de purpură a împăratului, mitrele cusute cu fir și pline de pietre scumpe ale înalților ierarhi, mantiile lor albastre, violete sau vișinii și epitrahilele lor împodobite cu iconițe, cușmele de mătase

roșie și blănurile scumpe ale „apocrisiarilor prințului Valahiei“ — cum povestea Vast, care a descris alaiul, confundând pe munteni cu moldovenii, singurii care trimiseseră reprezentanți la conciliu <sup>1)</sup> — rasele cenușii sau cafenii ale călugărilor, anteriile negre și potcapiile preoților de mir, bărbile lor biblice, în sfârșit, ofereau florentinilor un spectacol ne mai văzut până atunci și îi ajutau să înțeleagă uimirea de care fuseseră cuprinși venețienii, când „Grecii“, de abia debarcați, la 8 Februarie 1438, își slujiseră liturghia, urmată de un *te-deum*, în biserica San' Marco. Li se păruse catolicilor, urmărind desfășurarea lentă și maiestoașă a pompei rituale bizantine, că „raiul însuși se coborîse în biserica lor“. Mișcați până în adâncul sufletului și cu ochii plini de lacrimi de emoțiune, își mărturiseau părerea de rău că nesocotiseră, până atunci, pe frații lor de credință. „N'am cunoscut până atunci, nici slujbele lor religioase; după svonurile ce ne ajunseseră la urechi, îi credeam barbari; acum, când îi vedem, nu ne îndoim că ei sunt primii născuți ai Bisericii și că duhul sfânt vorbește printr'înșii.“ <sup>2)</sup>

Nu numai poporul de jos ieșise întru întâmpinarea împăratului, ci, se înțelege, și reprezentanții bisericii romane, întreaga aristocrație florentină și elita umaniștilor italieni — pentru care, mai hotărîtoare decât motivele politice și religioase erau, de sigur, interese de altă natură. Când Lionardo Bruni, cancelarul republicii florentine, care era în același timp un umanist de frunte, a adresat împăratului, în limba greacă, tradiționala urare de bună-venire, el nu saluta de sigur, cu atâta însuflețire, pe suveranul strămtorat care căuta în Apus un ajutor împotriva Turcilor, jertfind neatâr-narea de până atunci a ortodoxismului, ci pe stăpânitorul urmașilor celor ce, în frunte cu Homer și cu Thucidide, cu Eschil și cu Demostene, cu Platon și cu Aristotel, făcuseră gloria antichității și procuraseră evului mediu principala sa hrană intelectuală.

1) Henri Vast, *Le Cardinal Bessarion*, Paris, 1878, pp. 62—75. Cf. și Phil. Monnier, *Le Quattrocento*, Paris, 1902, t. II, p. 9.

2) D. G. Monrad, *Die erste Kontroverse über den Ursprung des apostolischen Glaubensbekenntnisses*, trad. din limba daneză de A. Michelsen, Gotta 1881, p. 98.



Și în adevăr, pentru ca acești bizantini, pe care, dela Photius încoace, biserica romană îi considera ca schismatici și îi trata cu disprețul cuvenit unor eretici, să ajungă a fi primiți cu cinstea și cu însuflețirea cu care au fost primiți, de fapt, la Florența, și care depășeau poate intențiile oficialității papale, o schimbare adâncă trebuia să se fi produs în ideile și sentimentele Italianilor — ale celor culti, se înțelege. Această schimbare se datora curentului umanist care, dela Petrarca înainte, se străduise să desgroape monumentele antichității clasice — ale celei latine mai întâi, ale celei grecești apoi — și să le înfățișeze luminoase, în toată frumusețea lor, ce contrasta atât de puternic cu formele, atât de puțin rafinate, ale culturii medievale, contemporanilor uimiți. Începuturile acestui curent fuseseră grele; mijloacele de informație lipseau, în adevăr, cu totul. Petrarca însuși, ca să poată învăța limba Helenilor vechi, fusese silit să se adreseze unui călugăr grec, Barlaamo, ce venise la Avignon, ca delegat al împăratului bizantin Andronic, să trateze cu papa Benedict al XII-lea condițiile în care s'ar fi putut face unirea bisericilor de răsărit și de apus. Iar cunoștințele pe care le dobândise, pe această cale, nu fuseseră suficiente ca să-i permită să citească manuscrisul poemelor homerice, care îi fusese trimis dela Constantinopol de Nikolaos Sigeros și la care se mărginea astfel să se închine, ca la o icoană sfântă, dar inaccesibilă.

După el, umanismul italian făcuse totuși progrese mari. În 1397 venise la Florența, după mari stăruințe, învățatul bizantin Chrysoloras și deschisese, la „Studio“, primul curs public de limba și literatura greacă. Tot ce republica avea pe atunci mai ales, în aristocrație, în biserică, în comerț, se îngrămădise la picioarele catedrei lui, începând cu bătrânul cancelar Collucio de' Salutati. Dar Chrysoloras nu voise să rămână la Florența decât trei ani. O sumă de Italiani au plecat dar, cu el sau după el, la Constantinopol, ca să aprofundeze limba greacă și să adune manuscrisele vechi, în care se păstrau operele antichității clasice. Nimeni nu se putea socoti pe atunci destul de învățat, după vorba cunoscută a lui Enea Silvio, dacă nu studiasse câtva timp în capitala imperiului bizantin. Iar în căutarea manuscriselor vechi, Ita-

lienii puneau un zel și o abnegație în adevăr uimitoare. Unii dintr'înșii, deși se găseau, cu mijloace puține, într'o țară străină, în care vieța era totdeauna mai grea, își vindeau și hainele de pe ei ca să poată cumpăra „codice“. Așa a fost, între alții, Aurispa, care a jucat un rol atât de însemnat în istoria umanismului italian.

Când se întorceau însă în Italia, cei ce veneau cu o asemenea pregătire erau primiți cu brațele deschise, cinstiți și încărcăți cu daruri, în schimbul științei pe care o aduceau și al manuscriselor pe care, cu atâtea jertfe, le putuseră aduna. Cei mai mulți și cei mai însemnați dintr'înșii se opreau mai întâi la Florența. Câștigați de liberalitățile, morale și materiale, ale republicii toscane, Guarino, Aurispa, Filelfo i-au adus ei mai întâi prinosul entuziasmului lor tânăr pentru bătrâna cultură clasică. Sute de ascultători tineri se grămădiseră plin de însuflețire, între 1410 și 1434, la „Studio“, să asculte cu evlavie revelațiile acestor înaintași. Iar alături de ei, nu puțini din cei mai în vârstă se hotărîseră, de asemenea, să învețe limba grecească, pe care, cum zicea Leonardo Bruni în cuvântarea menționată mai sus, n'o mai știuse nimeni în Italia, timp de șapte sute de ani, deși toate „doctrinile“ romane își aveau izvoarele la vechii Heleni.

O atmosferă de simpatie caldă și de vie admirație pentru comorile culturii clasice se formase astfel la Florența, în prima jumătate a veacului al XV-lea. În mijlocul acestei atmosfere s'a adunat conciliul pentru unirea bisericilor de răsărit și de apus. De aci, dragostea și respectul cu care au fost primiți Grecii, în cercurile capitalei toscane, și graba cu care umaniștii au căutat să profite de prezența lor spre a-și întinde și adânci cunoștințele. Ședințelor oficiale ale conciliului, ce se țineau la Santa Maria Novella și în care nu se discutau, firește, decât probleme teologice, le urmau banchetele și recepțiile private, la care se discutau mai ales probleme literare și filosofice. Syropulos, istoricul conciliului, ne povestește pe larg banchetele pe care le dădeau papa Eugen și cardinalul Cesarini, din partea catolicilor, și arhiepiscopul de Nicea, Bessarion, din partea ortodocșilor. Cosimo de' Medici de asemenea, urmând vechea tradiție a patriatului florentin, asupra căreia vom reveni mai departe,

strângea regulat în jurul său, alături de floarea umanismului italian, pe mai toți învățații bizantini.

Printre acești învățați se găsea și Georgios Gemistos Plethon, un bătrân de 83 de ani, înalt și robust, a cărui înfățișare de patriarh biblic sau de mag orientat — cu pletele albe căzându-i în valuri pe umeri, cu sprâncenele stufoase acoperind ochi adânci și pătrunzători, cu barba lungă ce i se cobora până la brâu — nu putea să nu impresioneze pe Italiani. Umaniștilor, stăpâniți încă de cultul tradițional al lui Aristotel, acest filosof de pe alte țărâmurile aducea ideile lui Platon, pe care le expunea cu o surprinzătoare însuflețire — ca și cum propovăduirea lor ar fi fost, pentru el, scopul suprem al vieții. Când bătrânul apărea în grădina lui Cosimo de' Medici, în cercul literaților strânsi în jurul său, și, solicitat de ei, începea să vorbească de filosofia lui Platon, un entuziasm tineresc îi cuprindea întreaga ființă, dând înfățișării lui venerabile, de octogenar nins de vremuri, un nimb de apostol. Peste capetele ascultătorilor, privirea i se pierdea în zare, ca și când ar fi contemplat o lume nevăzută de ei, lumea ideilor eterne, pe care se silea să le-o deschidă cu gesturi hieratice, cu cuvinte inspirate, cu pilde turburătoare. Vrajiți de puterea de sugestie a acestui prestigios misionar filosofic, Italianii se credeau transportați, cât timp îi urmăreau avântul cugetării, în străvechile grădini ale lui Akademos, de pe pământul clasic al Aticeii. Unul din școlarii săi greci, Hieronymos Charitonimos, care îl însoțise în Italia, a compus mai târziu asupra-i, cu prilejul morții lui, un „hymnodiu“, adică un cuvânt de proslăvire, publicat de Alexandre, editorul operei lui Plethon, în Apendice. Referindu-se la impresia pe care dascălul său venerat o produsese asupra umaniștilor italieni, devotatul școlar scria, plin de admirație: „Cât se mirau latinii de înțelepciunea, de virtutea, de puterea de cuvântare a acestui om! Mai luminos decât soarele strălucea el, când apărea în mijlocul lor. Unii îl proclamau învățătorul și binefăcătorul oamenilor; alții îl numeau Socrate și Platon.“<sup>1)</sup>

1) Alexandre, *Traité des lois*, Paris 1858, App., p. 377. Acest Hieronymos Charitonimos pare a fi devenit, în a doua jumătate a veacului al XV-lea, profesor de filologie greacă la Paris, și ar fi avut ca școlar

Intr'unul din acele momente de neobișnuită însuflețire a luat de sigur Cosimo de' Medici hotărîrea să întemeieze o nouă Academie platonice în „noua patrie a muzelor“ — cum își numeau pe atunci florentinii orașul. Altfel nu se putea explica o asemenea hotărîre la omul politic rece și realist, ce se suprapusese omului de afaceri meticuloș și prozaic. Această Academie însă, care a luat naștere ceva mai târziu, dar a jucat un rol însemnat în viața intelectuală a Renașterii, n'a propovăduit, propriu vorbind, ideile lui Platon, ci ale aceluia dintre urmașii săi, care sunt cunoscuți în istoria filosofiei ca reprezentanți ai neoplatonismului. Această abatere dela intenția celui ce o întemeiease, o datora Academia din Florența influenței lui Georgios Gemistos Plethon, adică, mai precis, germenilor de idei pe care îi semănase el în timpul scurtei sale treceri prin Italia. Trebuie dar să vedem, mai de aproape, care erau concepțiile acestui filosof, în care unii istoricii ai filosofiei au văzut pe cel din urmă dintre marii neoplatonici.

## I

Georgios Gemistos (numele de Plethon și l-a luat mai târziu, în împrejurări pe care le vom vedea mai jos), s'a născut la Constantinopol pe la jumătatea veacului al XIV-lea, adică tocmai pe vremea când imperiul bizantin începuse să fie serios amenințat de Turci. Anul nașterii sale a fost stabilit, oarecum, în mod retrospectiv. Se știa cu siguranță că el a murit în 1450, în vârstă de „aproape“ o sută de ani, și s'a presupus că se născuse „pe la“ 1355. Familia sa părea a fi ocupat, în ierarhia socială bizantină, un rang ce nu era lipsit de însemnătate — judecând după rolul pe care l-a jucat el însuși la curtea imperială. Un școlar al său, Gregorios Monachos, o afirma, în orice caz, în mod categoric.<sup>1)</sup>

---

pe Reuchlin, umanistul german de care ne vom ocupa mai departe. Reuchlin a reprezentat, în adevăr, în Germania, neoplatonismul Academiei din Florența, mai ales sub forma pe care i-o dase Pico della Mirandola. Ca profesor de filologie la Paris, însă, numele acestui învățat era puțin diferit: „Georges Hermonymos de Sparte“, ceea ce a dat naștere la unele îndoieli și controverse. Nu e însă cazul să ne ocupăm de discuțiile istorico-filologice, care s'au produs în această privință.

1) Cf. Alexandre, *op. cit.*, p. 294.

Studiile pe care le făcuse Georgios Gemistos, în tinerețe, nu putuseră consta, după tradiția bizantină, decât în descifrarea și pătrunderea monumentelor literare, istorice și filosofice, ale antichității grecești. Ele îi daseră de timpuriu putința să compare starea tristă și îngrijitoare a țării în care se născuse cu gloriosul trecut al Heladei vechi. Cauzele decrepitudinii profunde a imperiului bizantin i se părea că trebuiau căutate în organizarea lui politică și în credințele lui religioase. În ambele aceste privințe, i se părea că scăparea nu putea fi găsită decât într'o reformă radicală a întregii vieți sufletești a compatrioților săi.

Spre a se pregăti în această direcție, Georgios Gemistos, trecând peste prejudecățile timpului, a întreprins o călătorie la curtea sultanului Murad, care petrecea pe rând, câte o jumătate de an, în cele două capitale, de pe acea vreme, ale imperiului turcesc, Brussa în Asia și Adrianopol în Europa. Pe când capitala imperiului bizantin, vechea cetate a lui Constantin cel Mare, nu mai oferea doritorilor de învățătură decât admirația sterilă a antichității grecești și subtilitățile aride ale discuțiilor teologice, la curtea sultanului turc se aduna un cerc de oameni învățați din toate părțile răsăritului printre care tânărul frământat de năzuințe reformatoare nădăjduia să găsească lumini nouă, puncte de vedere originale, care să-i deschidă alte perspective și să-l îndrumeze spre alte orizonturi. Dacă așteptările sale au fost împlinite sau nu, n'avem date care să ne-o spună cu siguranță. După toate probabilitățile însă, înțelepciunea orientalilor dela curtea sultanului turcesc, printre care cel mai însemnat, pe acea vreme, părea să fi fost un Evreu cu numele de Elisseu, nu se ridica, nici pe departe, la înălțimea aceleia a vechilor gânditori greci. Georgios Gemistos a părăsit dar curtea lui Murad cu credința că tot în antichitatea grecească trebuia să caute îndreptări pentru reforma socială și politică la care țintea. Nu s'a mai întors însă la Constantinopol. Situația metropolei bizantine, pe care Turcii voiau s'o aibă cu orice preț, devenea din ce în ce mai critică. Dacă admitem că filosoful a trecut pe la curtea sultanului turc între 1380 și 1393, <sup>1)</sup>

1) Prima dată e cea propusă de Fritz Schultze, în lucrarea sa „Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen“.

înțelegem fără greutate de ce, când a părăsit-o, s'a îndreptat către sudul Greciei și s'a stabilit în Morea. În ultimul deceniu al veacului al XIV-lea, Constantinopol-ul a fost asediat de mai multe ori de Turci și a pierdut o „mare parte“ din locuitori de foamete și de epidemii. Dintre provinciile ce mai rămăseseră împăratului bizantin, cea mai puțin amenințată de Turci părea să fi fost Morea, și, cuprins poate de nostalgie pentru trecutul eroic al strămoșilor neamului său, filosoful și-a ales ca reședință vechea Sparta, care purta însă pe atunci numele de Misithra sau Mistra, și era capitala Peloponesului.

Acolo, s'a îndeletnicit mai întâi cu învățământul. Școala sa nu era numai filosofică, ci avea un caracter enciclopedic; era, cum am zice astăzi, o școală de cultură generală. Aceasta ne-o arată numeroasele mici comentarii, scrise după toate probabilitățile cu intenții didactice și care ni s'au păstrat în manuscris. Enumerarea lor completă ne-o dă Alexandre, editorul operei de căpetenie a filosofului.<sup>1)</sup> Unele sunt privitoare la istorie și comentează cu extrase critice operele lui Xenophon, ale lui Polybiu, ale lui Diodor; altele sunt privitoare la astronomie, la geografie, la științele naturale, și comentează operele lui Ptolemeu, ale lui Strabon, ale lui Aristotel, ale lui Theophrast; altele, în sfârșit, privesc partea propriu zis literară și artistică a învățământului, retorica, poetica și muzica, și comentează operele lui Hermogenes, ale lui Aristoxenos, ale lui Aristides. Comentariile propriu zis filosofice sunt privitoare la Isagogele lui Porphyrios, la Categoriile și Analiticele lui Aristotel. Că ceea ce l-a preocupat mai mult, în tinerețe, pe Georgios Gemistos au fost istoria și geografia, ne-o arată faptul că primele sale lucrări mai personale au fost o istorie a Greciei, dela lupta dela Mantinea până la moartea lui Filip al Macedoniei, și o „horografie“ a Tessaliei. Această din urmă lucrare ne dovedește că ceea ce-l interesa pe autor nu era atât geografia în sine, ca știință, cât cunoștința configurației țării sale, care i se părea indispensabilă pentru toți, pe acele vremuri pline de pri-

Jena, 1874, p. 27. A doua e cea adusă de Alexandre, în „Notița preliminară“ la ediția citată a operelor filosofului.

1) În „Notița preliminară“, p. VII, nota 4.

mejdii — când toți erau siliți să se gândească cum s'ar fi putut apăra mai bine împotriva năvălirilor turcești — și mai ales pentru bărbatul de Stat care trebuia să-și pregătească toate în acest scop. Că asemenea planuri îl preocupau pe Georgios Gemistos, ne-o dovedește desvoltarea cu care povestea în istoria sa călătoriile lui Platon în Sicilia — călătorii care, precum se știe, au stat în legătură cu proiectele de reformă socială și politică ale acestui filosof.

Și 'n adevăr, starea imperiului bizantin în genere și a Peloponesului în deosebi nu putea să nu pună în mișcare un spirit mai reflexiv. Cât de decăzute erau mai ales caracterele, pe acele vremuri, când s'ar fi convenit ca rezistența morală a oamenilor, în fața primejdiilor, atât de grele, ce-i amenințau la fiecare pas, să fie mai mare ca oricând, ne-o poate arăta faptul următor. În 1396, când armatele otomane au trecut Termopilele și au pătruns mai adânc în Helada, despotul Theodor, fiul împăratului Ioan al V-lea Paleologul, care guverna pe atunci Peloponesul, a întărit în grabă cetățile provinciei sale. Anul următor însă, când Turcii au trecut istmul și au intrat în Pelopones, Theodor nu numai că n'a opus nici cea mai mică rezistență, dar, necrezându-se în siguranță nici chiar între zidurile cetăților întărite, a luat fuga și s'a dus în insula Rhodos, unde a vândut provincia, pe care o avusese în grijă, nu în deplină stăpânire, ordinului Ioaniților, în schimbul unei mari sume de bani. Când însă reprezentanții ordinului au venit să ia în stăpânire țara, cetățenii capitalei Misithra s'au opus cu energie. La această atitudine, surprinzătoare pentru acele vremuri, când caracterele supușilor nu erau mai tari decât ale stăpânitorilor, a contribuit și Georgios Gemistos, care, cu însuflețirea sa pentru trecutul eroic al Spartei, nu putea să rămână mut în asemenea împrejurări.

Această întâmplare a făcut totuși o impresie adâncă asupra filosofului și i-a întărit convingerea că imperiul bizantin trebuia regenerat din temelii. Reorganizarea lui politică însă trebuia precedată de o înprospătare a sufletelor individuale. Căci cele mai bune reforme politice nu duceau la niciun rezultat când nu erau aplicate de oameni potriviți. Asemenea oameni însă nu existau. Ei trebuiau creați din nou și pe

de-a'ntregul. Dar la un asemenea scop nu putea să ducă decât o educație nouă, iar o asemenea educație n'o putea lua asupra-și — pe atunci cel puțin — decât religia. Creștinismul însă nu se arătase în stare să păstreze moralitatea și patriotismul, ce făcuseră fala și tăria lumii vechi. El trebuia prin urmare înlocuit cu o religie nouă.

Planul conceput de filosof era astfel vast. El cuprindea o reformă religioasă, ca punct de plecare, o reformă morală, ca mijloc de acțiune, și o reformă socială ca scop. Asemenea planuri îi înfățișa istoria cugetării vechi în străduințele lui Pitagora și ale lui Platon — reluate mai târziu de neopitagorism și neoplatonism, cu Plotin, Iamblich și numeroșii lor adepți. Cu entuziasmul său pentru antichitatea clasică, era firesc ca Georgios Gemistos să caute în curentele de idei, pe care le-am menționat, orientarea propriei sale cugetări. Așa a luat naștere sistemul filosofic, de care ne vom ocupa ceva mai departe.

Deocamdată, planurile sale s'au mărginit să ia forme politice ocazionale și s'au așternut în cele două memorii trimise, unul împăratului Emanuel, iar altul fiului său Theodor cel tânăr, care urmasa ca despot al Peloponesului unchiului său Theodor cel bătrân, de care am vorbit mai sus. Titlurile ambelor memorii erau aceleași; ele tratau „despre lucrurile din Pelopones“. Autorul lor credea că venise momentul ca reformele, la care se gândea, să înceapă. Strâmtorați de năvălirea Tătarilor, Turcii aveau nevoie, ei înșiși, de liniște, și încheiaseră cu imperiul bizantin, în 1413, un tratat de pace destul de favorabil. Profitând de acest răgaz, conducătorii Statului puteau să purceadă, în sfârșit, la reorganizarea lui, spre a-l pune în măsură să reziste mai bine, în viitor, primejdiilor ce nu încetaseră să-l amenințe, în urma păcii încheiate, decât numai vremelnic. Spre a-i ajuta, Georgios Gemistos a pus în memoriile menționate mai toate ideile, pe care avea să le desvolte mai târziu în opera sa fundamentală despre „Legi“. Tocmai de aceea însă, ele n'au putut avea succesul dorit. Ideile pe care le susținea el erau prea radicale, pentru acele vremuri pline de compromisuri, și nici nu erau, toate, realizabile. Dar preocuparea intensivă și desinteresată de binele public, pe care o dovedeau, la autorul lor,



memoriile în chestie, i-au atras lui Georgios Gemistos stima generală, atât a curții imperiale cât și a maselor populare. Încetul cu încetul, un cerc de admiratori, din ce în ce mai numeros, s'a strâns în jurul său. Filosoful nu-i admitea însă pe toți în intimitatea cugetării sale. Adepții săi se împărțeau astfel în două categorii: în exoterici și esoterici. Cei dintâi nu erau inițiați decât în doctrinele politice, sociale și etice ale maestrului, pe când cei în urmă cunoșteau și doctrinele sale filosofice și religioase. Aceste din urmă doctrine erau secrete fiindcă, precum vom vedea mai departe, erau ostile creștinismului. Biblia acestui cerc, acestei școale filosofice sau acestei secte politico-teologice, era opera fundamentală 'Η των νόμων συγγραφή, pe care Georgios Gemistos o păstra în manuscris. Înainte de a-i cerceta însă cuprinsul care nu ni s'a păstrat decât în parte, trebuie să vedem, urmărind desfășurarea vieții filosofului, cum a ajuns opera lui să fie condamnată și arsă de Gennadios, patriarhul din Constantinopol, din care cauză nu ne-au rămas dintr'însa decât puține fragmente.

Când s'a hotărât adunarea conciliului pentru unirea bisericilor de răsărit și de apus, Georgios Gemistos a părut indicat să ia parte la lucrările lui, ca reprezentant de frunte al intelectualității bizantine. Ca atare îl și consultase, cu zece ani mai înainte, în 1428, împăratul Ioan al VI-lea, în vederea unei asemenea eventualități, care pe atunci era încă în stare de proiect. Vizitând Peloponesul și primind în audiență pe filosof, împăratul i-a anunțat că era vorba ca conciliul pentru „înlăturarea schismei“ să se adune în curând, în Italia, și l-a întrebat cum credea el că Biserica de răsărit putea să tragă, într'o asemenea împrejurare, maximul de folos. Cu ideile pe care le avea, Georgios Gemistos nu putea să fie un partizan al unirii proiectate. El voia, cum am văzut, să întemeieze o religie nouă, care n'ar fi putut ajunge să se impună decât numai dacă creștinismul ar fi continuat să decadă. Unirea însă l-ar fi întărit. Spre a nu supăra totuși pe împărat, pe care îl știa împins de motive politice către unire, filosoful a luat o cale indirectă. I-a arătat mai întâi că conciliul ar fi trebuit să se adune la Constantinopol. Biserica de răsărit fiind cea mai veche, cea de apus trebuia

să vină la sediul ei. Apoi, în Italia, împăratul s'ar fi putut găsi într'o situație de vădită și primejdioasă inferioritate. Numărul celor ce l-ar fi însoțit, chiar dacă ar fi fost destul de mare, ar fi rămas totuși prea mic, față de numărul Italianilor. Din această cauză biserica de răsărit, care s'ar fi dus cu inima deschisă, la un conciliu pentru unire, s'ar fi putut găsi pusă, de viclenia celei de apus, dinaintea unei instanțe de condamnare. Și i-a dat împăratului sfatul să nu admită nici într'un caz, în sânul Adunării, votarea pe capete; trebuia să ceară, dimpotrivă, ca fiecare parte să aibă un număr egal de voturi, oricare ar fi fost numărul reprezentanților ei. Nedându-și seamă de dificultățile pe care le implica o asemenea propunere, ce putea să facă imposibilă orice hotărîre, împăratul a lăudat-o și a făgăduit că avea s'o admită. <sup>1)</sup>

Conciliul însă nu s'a întrunit decât zece ani mai târziu și în condiții mai grele, pentru imperiul bizantin, decât cele din 1428. Ducându-se, cu suita imperială, în Italia, Georgios Gemistos nu și-a schimbat atitudinea; a rămas un adversar al unirii. În momentele cele mai importante ale desbaterilor, a luat totdeauna partea celor ce se opuneau propunerilor bisericii romane. <sup>2)</sup> Nu e cazul firește, să ne ocupăm aici de activitatea sa în sânul conciliului, care nu ne interesează decât numai întru cât a mijlocit contactul învățaților bizantini cu cei italieni. Mai însemnată a fost, din acest punct de vedere, propaganda pe care a făcut-o el printre umaniștii florentini pentru ideile lui Platon, și care a dus, cum am văzut, la hotărîrea lui Cosimo de' Medici de a întemeia la Florența o nouă Academie platonică. De relevat mai este, din această perioadă a vieții lui Georgios Gemistos, că în Italia și-a luat el supranumele de Plethon. Syropulos, marele ecclesiarh și consilierul secret al patriarhului din Constantinopol, nu i-a dat niciodată, în istoria conciliului, acest supranume, pe care, după toate probabilitățile, nu-l considera ca destul de serios, de vreme ce rezulta dintr'un joc de cuvinte. Unii din admiratorii italieni ai filosofului bizantin îl comparaseră cu Pla-

1) Cf. Syropulos, *Historia concilii florentini*, ed. Rob. Creighton, Hagae Comitum, 1660, p. 155.

2) Cf. Syropulos, *op. cit.*, passim. Cf. și Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, vol. VI, parte prima, p. 264.

ton și i se adresaseră chiar, spre a-l măguli, cu numele lui. El însă le-a răspuns, modest, că un Gemistos (cuvânt care însemna plin) putea fi, e drept, un Plethon (cuvânt care însemna același lucru), dar nu un platon.<sup>1)</sup> Jocul de cuvinte a plăcut, a fost repetat, și porecla, aducând în orice caz aminte de marele filosof al antichității, s'a schimbat repede în renume. De atunci înainte, nu i s'a mai zis, lui Georgios Gemistos, altfel decât Plethon.

Cu toate dificultățile ce li se puneau în cale, mai ales din partea reprezentanților clerului bizantin, lucrările conciliului s'au încheiat totuși, grație stăruințelor împăratului, prin proclamarea solemnă a unirii bisericilor de răsărit și apus, în catedrala din Florența, la 6 Iulie 1439. Când însă delegații orientali s'au întors în țările lor, ostilitatea cu care a fost primită, mai pretutindeni, unirea hotărâtă de ei, a împiedecat realizarea ei de fapt. Cât de mare a fost nemulțumirea unora din țările ortodoxe, ne-o poate arăta faptul că unii din trimișii lor au avut chiar să sufere pedepse pentru adeziunea lor la acea hotărîre. Așa i s'a întâmplat, bunăoară, lui Isidor, mitropolitul din Kiew, care a fost aruncat în închisoare de autoritățile moscovite, și ar fi avut poate de îndurat multe, dacă n'ar fi fugit în Italia. Papa Eugen l-a răsplătit însă, făcându-l cardinal, ca și pe Bessarion, arhiepiscopul din Nicea, care rămăsese, după plecarea clerului bizantin, la Roma, și de activitatea căruia vom avea să ne ocupăm mai târziu. La Constantinopol, opoziția în contra unirii, deși mai puțin violentă, n'a lipsit totuși. Ceea ce agrava mai ales indispoziția bizantinilor era faptul că, cu toate sacrificiile mari pe care le făcuseră, consecințele politice, pe care le scontaseră, se lăsau mereu așteptate. Deși primejdiile ce amenințau imperiul deveneau din zi în zi mai evidente, puterile catolice din apus nu se grăbeau nicidecum să-i vină în ajutor. Iar rezultatul a fost că, în 1453, luând în stăpânire vechea cetate a lui Constantin cel Mare, Turcii au pus capăt, definitiv, existenței politice a unui Stat, care nu mai era decât o penibilă supraviețuire.

Întorcându-se acasă, după proclamarea unirii, Plethon

1) Γεμιστός, dela γεμίω, a fi plin. Πλήθων, dela πλήθω, a fi plin.

și-a reluat reședința la Misithra, în Pelopones.<sup>1)</sup> Vârsta sa înaintată nu l-a împiedecat nici să exercite unele funcțiuni publice, nici să ducă o polemică înversunată cu Georgios Scholarios, care avea să devină mai târziu patriarh, la Constantinopol, sub stăpânirea turcească. Asupra aspectului filosofic al acestei polemenici vom reveni mai târziu, când vom examina faimoasa „ceartă a Grecilor“ cu privire la valoarea relativă a lui Platon și a lui Aristotel, care a început la Florența, în timpul conciliului, cu un studiu asupra deosebirii dintre acești doi filosofi, pe care Plethon îl scrisese după cererea umanistilor italieni.<sup>1)</sup> Deocamdată ne vom mărgini să aruncăm numai o privire asupra aspectului religios al acestei scrieri, care, provocând reacțiunea autorităților bisericesti, le-a hotărât, ceva mai târziu, să caute să suprimе opera de căpetenie a filosofului. Plethon critica în deosebi la Aristotel concepția divinității și faptul că nu recunoștea, clar și categoric, nemurirea sufletului. Aristotel era însă filosoful oficial al creștinismului, al celui apusean, în primul rând, ceea ce ne va explica, mai departe, lungă durată și violența polemicii care a urmat, în Italia, după răspândirea scrierii lui Plethon. Dar și printre reprezentanții creștinismului oriental se găseau destui care credeau că Aristotel se împăca mai bine cu dogmele ortodoxe decât Platon. Ceea ce a agravat însă indispoziția cercurilor bisericesti din Constantinopol în contra lui Plethon, a fost mica lucrare „Despre purcederea sfântului Duh“, pe care a scris-o după dorința lui Demetrios, despotul din Misithra, și pe care a pus-o în circulație, după

1) Cât de puțin cunoscută e încă viața lui Plethon, în Franța, unde i s'au editat operele, ne-o arată faptul că într-o lucrare recentă a unui istoric, altfel bine informat, trecerea filosofului prin Italia e pusă, mai întâi, în legătură cu conciliul din Constanța, și se afirmă, apoi, că el nu s'a mai întors în patria sa. Iată pasajul întreg: „C'est à la même époque que s'organisent les études grecques... Le concile de Constance amène en Italie, où ils se fixent, deux fameux humanistes hellènes: Georges Gémiste (Pléton) et le cardinal Bessarion“ (Julien Luchaire, *Les sociétés italiennes du XIII-e au XV-e siècle*, Paris, 1933, p. 152). O altă neexactitate este că Bessarion, când a venit în Italia, nu era cardinal; era arhiepiscop de Nicea; cardinal al bisericii romane a fost făcut mai târziu.

1) Studiul, scris în grecește, era intitulat: Γεώργιου τοῦ Γεμιστοῦ τοῦ καὶ Πλήθωνος περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρειται. În traducerea latină a apărut mai târziu, în 1574, la Basel, sub titlul Georgii Gemisti Plethonis Platonicae et Aristotelicae philosophiae comparatio, per Petrum Pernam.

toate probabilitățile, în 1448.<sup>1)</sup> Demetrios, fratele împăratului, fusese la Florența în contra unirii; alături de episcopul din Efes, fusese unul din adversarii ireductibili ai formulei catolice „filioque“, care privea tocmai purcederea Sfântului Duh. E dar probabil că el l-a rugat pe Plethon să lămurească această controversă, din punct de vedere filosofic, spre a întări rezistența în contra unirii, care, la acea dată, părea a fi în creștere, în imperiul bizantin. În lucrarea pe care a scris-o însă, în acest scop, Plethon pune un principiu, care atingea dogma Sfintei Treimi. Era principiu pe care „teologia elenică“ — cum zicea el, dând acest nume propriei sale teologii — îl considera ca o „mare axiomă“, că anume, unde puterile sunt diferite, și substanțele trebuie să fie diferite. De unde rezulta că cele trei ipostase ale divinității creștine, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, nu puteau alcătui una și aceeași Ființă, cum susținea dogma Trinității. În adevăr, Tatăl era creatorul; Fiul și Sfântul Duh erau creații ale sale. Ce deosebire putea să fie însă mai mare, din punctul de vedere al „puterii“, decât cea dintre Tatăl, care exista prin sine însuși, și creațiile sale, Fiul și Sfântul Duh, care nu existau decât grație creatorului lor? Părea astfel evident că, neavând puteri egale, cele trei ființe ce alcătuiau, după dogma creștină, Sfânta Treime, nu puteau avea o substanță identică; ele nu puteau alcătui o unitate, cum susținea teologia ortodoxă.

Deși Plethon se ridica, în lucrarea de care e vorba, în contra punctului de vedere al bisericii apusene și apăra pe acela al bisericii de răsărit, totuși teologii bizantini au găsit că apărarea era mai rea decât fusese atacul. Ideile filosofului, nu numai că nu erau conforme cu dogmele lor, dar păreau de-a-dreptul „păgâne“ și puteau deveni, ca atare, primejdioase. Georgios Scholarios i-a răspuns dar, în termeni destul de drastici.<sup>2)</sup> Replica lui Plethon a fost și mai violentă. Fie însă din cauza greutății împrejurărilor politice, care

1) Lucrarea pare a se fi tipărit mai târziu la Iași, sub titlul Πλήθωνος πρὸς τὸ ὑπὲρ τοῦ λατινικοῦ δόγματος Βιβλίον. Ἐν Γραϊσῶ. În ediția lui Alexandre se găsește în Apendice, la pagina 300.

2) Cf. asupra acestei polemici lucrarea lui Gass, *Gennadius und Pletho*, Breslau, 1844.

impuneau multora teama că imperiul bizantin își trăia ultimii săi ani, fie din cauza vârstei înaintate a filosofului, care își aștepta de asemenea sfârșitul, nicio măsură nu s'a luat în contră-i. Deși fusese amenințat de adversarul său, care între timp câștigase o influență considerabilă în cercurile conducătoare ale bisericii ortodoxe, Plethon, care se apropia de o sută de ani, a putut muri neturburat, în 1453 după unii, în 1450 după alții.<sup>1)</sup> Cincisprezece ani mai târziu, un membru al cunoscutei familii italiene Malatesta, care luptase ca general în contra Turcilor, în Morea, și cucerise Misithra, i-a adus osemintele în Italia, îngropându-le în biserica Sfântului Francisc din Rimini.

Dacă însă filosoful nu avusese nimic de suferit, nu tot așa s'a întâmplat cu opera sa capitală, pe care am văzut că o păstrase, cât trăise, în manuscris. Ea ajunsese, după moartea lui, în mâinile lui Demetrios, despotul din Misithra, care, când Turcii, întinzându-se treptat, au ocupat și Morea, în 1460, a fost făcut prizonier și dus, cu toată familia, la Constantinopol. Acolo, manuscrisul lui Plethon, pe care îl luase cu sine, a fost predat, fie de el însuși, fie de cineva din ai săi, lui Gennadios, patriarhul. Într'o scrisoare către exarhul Iosef,<sup>2)</sup> șeful bisericii ortodoxe își arăta „durerea“ pe care i-a pricinuit-o citirea lucrării, până atunci tănuite, și care l-a făcut s'o restituie „prea luminatei prințese“, cu rugămintea s'o arunce în foc. Prea luminata prințesă însă, care nu era alta decât Asanina, soția lui Demetrios, i-a trimis-o îndărăt, cu observarea că lui, ca păzitor al adevăratei credințe, îi revenea datoria să ia măsurile necesare în contra scrierilor pe care le socotea eretice. Și în adresa către exarhul Iosef, al cărei scop practic se arăta de abia la sfârșit, patriarhul Gennadios adăuga că, dorind să păstreze ceva din opera lui Plethon, a citit-o încă odată, dar că, din nefericire,

---

1) Prima dată e a lui Alexandre (cf. *Traité des lois*, App., p. XXXIX); a doua e a lui Schultze (cf. *Georgios Gemistos Plethon*, p. 106). Acest din urmă autor se întemeiază pe o diplomă bizantină găsită de Pasquale Placido în Arhivele din Napoli și publicată în 1862, după apariția cărții lui Alexandre (1858). În acea diplomă se regala succesiunea lui Plethon, în Iulie 1450.

2) Reprodușă de Alexandre, editorul operei lui Plethon, în *Appendice*, p. 412.

a găsit pretutindeși numai erori, pline de primejdii pentru starea, atât de tristă, în care se găsea poporul bizantin, și a hotărât astfel s'o lase să primească, în întregime, pedeapsa focului. Fiindcă însă era posibil ca lucrarea să fi fost copiată de vreunii din partizanii lui Plethon, patriarhul „ordona tuturor, în numele lui Dumnezeu“ ca toate exemplarele ce s'ar mai găsi să fie arse, iar cei ce ar refuza să le predea să fie excluși din sânul comunității creștine.<sup>1)</sup> Exarhului Iosef i se trimeea acest ordin spre executare.

Câteva fragmente au rămas totuși, din opera filosofului bizantin. Patriarhul însuși spunea, în adresa menționată, că a păstrat ceva dintr'însa, dela început și dela sfârșit, pentru justificarea sa ulterioară. Alte părți fuseseră de sigur copiate, înainte de moartea lui Plethon, de unii din adepții săi. Toate resturile ce s'au putut descoperi, până la jumătatea veacului al XIX-lea, au fost publicate în 1858, sub titlul: Πληθωνος νόμων συγγραφής τὰ σωσόμενα. Pléthon. *Traité des lois* ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, précédé d'une notice historique et critique et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites, par C. Alexandre, membre de l'Institut; traduction A. Pellissier, agrégé de philosophie.

1) Alexandre, Ap., p. 440.

## GEORGIOS GEMISTOS PLETHON

## O METAFIZICĂ NEO-PLATONICĂ

Scopul pe care și-l propunea Plethon era, așa dar, să reformeze din temelii viața publică și privată a contemporanilor săi. Priveliștea decadenței adânci a poporului grec, care fusese altădată cel dintâi dintre popoarele lumii, prin înălțimea concepțiilor sale filosofice și prin frumusețea creațiilor sale artistice, îl umplea de întristare și îl împingea să caute căile vindecării. Acest scop practic al activității sale filosofice îl recunoștea limpede Plethon, dela începutul operei sale fundamentale. „Cartea aceasta, zicea el, cercetează legile și așezămintele de Stat, credința și silințele, prin care oamenii pot nădăjdui să ajungă la viața cea mai bună și mai frumoasă — sau, pe cât este cu putință, la viața cea mai fericită.“<sup>1)</sup>

Nu dar speculațiile teoretice pure îl atrăgeau pe Plethon ; el nu era un visător, ci un om de acțiune ; el nu voia să instruiască pe oameni decât numai spre a le schimba soarta. El era, cu alte cuvinte, un reformator social.

Cum a ajuns Plethon la filosofie, pornind dela acest punct de plecare, ne-o arată destul de limpede resturile operei sale. Scopul reformatorului, care vrea să schimbe formele vieții publice și private a omenirii, este în definitiv să facă pe oameni fericiți. Căci fericirea este ținta ultimă a

(1 *Nómoi...*, ed. Alexandre, pag. 16.



vieții. Dacă însă toți oamenii tind către fericire, nu toți o caută pe aceleași căi. Nu e dar de mirare că unii n'o găesc nicidecum, iar alții o găesc în măsuri foarte diferite și foarte relative. Căci nu toate căile sunt deopotrivă de bune. Cu atât mai mult trebuie prin urmare să-și pună reformatorul, care își ia sarcina să schimbe viața oamenilor, spre a le face scopul ei mai accesibil, întrebarea : care este calea ce duce cu adevărat la fericire ?

Spre a găsi această cale, ar trebui să vedem, mai întâi, ce este fericirea. Spre a nu ne pierde însă în analiza acestui cuvânt cu înțelesuri felurite, să zicem deocamdată că fericirea este mulțumirea deplină a întregii ființe a omului. Este însă vădit că această mulțumire nu o poate produce decât ceea ce este conform cu natura omenească. Suntem dar aduși, spre a găsi căile fericirii, să ne întrebăm, care e sau în ce constă natura omenească. Însă omul face parte din univers, e un membru al vastului organism ce poartă numele de Cosmos. Prin urmare, spre a ne lămuri asupra naturii omului, trebuie să vedem mai întâi ce este universul.

La aceste întrebări, nu suntem noi cei dintâi care căutăm un răspuns. Mii și mii de semeni ai noștri și-au pus, înaintea noastră, aceleași probleme, — și au încercat să le deslege cum au putut. Părerile lor ne stau dinainte, în scrierile tuturor timpurilor, în tradițiile tuturor popoarelor și, mai ales, în religiile consacrate. Însă diversitatea acestor păreri e așa de mare, încât ele nu pot să fie toate adevărate. Cum să ne călăuzim dar, în mijlocul miilor de erori, pe care le cuprind ele ?

Principalele categorii ale celor ce s'au ocupat de problemele naturii și ale vieții sunt : poeții, sofistii, legiuitorii și înțelepții. Pe poeți să nu-i ascultăm ; ei nu caută decât să ne distreze cu jocurile închipuirii lor ; adevărul nu-i preocupă și legile lui nu le îngădesc activitatea. De sofisti să ne temem ; ei nu caută adevărul, ei gloria, și se silesc să ne facă să luăm drept adevăr, ceea ce le convine lor să credem. Cei mai primejdioși dintr'înșii, fiindcă sunt cei mai vicleni, sunt cei care pretind că fac minuni și că au dela Dumnezeu darul de a governa lumea. Oamenii aceștia vorbesc de sus, în formule pompoase, ca reprezentanți ai înțelepciunii di-

vine, — și înșeală multă lume. Fiind ascultate mereu, din copilărie, poveștile lor se înrădăcinează adânc în spirite și capătă o putere și un prestigiu, ce aduc multă vătămare vieții publice și private. Sofiștii de care vorbește Plethon aci sunt, evident, reprezentanții religiilor consacrate și în deosebi ai creștinismului. Am văzut mai sus că Plethon făcea răspunzător creștinismul de decăderea imperiului bizantin. Cu dreptate au relevat dar adversarii săi această atitudine, și Gennadios, patriarhul din Constantinopol, scria în critica sa : „aceia pe care îi numești sofști sunt oamenii care au primit adevărul dela Dumnezeu și îl tâlmăcesc lumii fără greșală“.<sup>1)</sup>

Legiuitorii și înțelepții merită mai multă încredere. Fără îndoială, și ei au putut greși. Dar de vreme ce au căutat cu inima curată adevărul și binele, și de vreme ce au fost cei mai aleși dintre oameni, nu se poate să fi greșit totdeauna. ~~Sau dacă nu, trebuie să credem că mintea omenească nu e în stare să găsească niciodată adevărul. Numai, nu trebuie să-i ascultăm orbește și să credem tot ce spun ei. Ci trebuie să cântărim bine spusele lor, să le comparăm unele cu altele, și numai după o matură gândire să ne hotărîm pentru unele sau altele dintr'însele. Numai așa vom avea o părere proprie, o știință a noastră, câștigată prin propriile noastre străduințe, și nu o știință străină, luată cu împrumut dela alții, cum fac cei mai mulți oameni, care se lasă să fie înșelați de sofști, — și ei înșelați, de cele mai multe ori, de cei ce i-au precedat pe calea pe care merg.~~

Printre legiuitorii cei mai vrednici de credință numără Plethon pe Eumolpos, care a dat Atenienilor instituția misterelor Eleusinice, ca să-i învețe nemurirea sufletelor, pe Minos din Creta, pe Lykurgos din Sparta, pe Iphitos, întemeietorul jocurilor Olympice, pe Numa, regele roman, și, mai presus de toți, pe Zoroastru persanul, cel mai vechi dintre cei ce au tâlmăcit oamenilor misterele naturii.

Printre înțelepți citează Plethon, în afară de izvoarele de care vom vorbi mai jos, pe legendarii Cureți greci, pe Polyeidios, învățătorul lui Minos, pe Teiresias, pe Chiron, pe

1) Din scrisoarea lui Gennadios către exarhul Iosif. Cf. Alexandre, App., p. 424.

cei șapte înțelepți: Chilon, Solon, Bias, Thales, Cleobul, Pittakos și Myson, — pentru ca să ajungă în sfârșit la filosofii propriu ziși, la Pythagora, Platon și urmașii lor, Plutarch, Plotin, Porphyry și Iamblich. Proklos, cel din urmă dintre marii neoplatonici nu e menționat de Plethon. Adversarii săi au profitat de aceasta, ca să-l acuze că nu l-a citat fiindcă l-a plagiat. <sup>1)</sup>

Toți acești înțelepți, oricât s'ar deosebi în modul cum se exprimă, se întâlnesc în înțelesul mai adânc al învățăturilor lor. Și nu e de mirare. Căci neoplatonicii și-au primit doctrinele dela Platon, care, la rândul său, le-a primit dela urmașii lui Pythagora. Acest filosof însă a stat în contact în Asia cu magii persani și a primit dela ei învățăturile lui Zoroastru. Iar Zoroastru n'a inventat aceste învățături ca ceva nou și neobișnuit, ca o creație subiectivă a sa; el n'a făcut decât să prindă într'un corp de doctrină ideile naturale ale oamenilor.

Aceste învățături ale lui Zoroastru, în forma pe care le-au dat-o Platon și urmașii săi, vrea Plethon să le reînvieze — „fără să adauge nimic dela sine“ — cum ne asigură el însuși. <sup>2)</sup> Căci ele singure i se par potrivite ca să facă fericiți pe contemporanii săi. Să vedem dar în ce constau aceste învățături.

## I

Toate lucrurile au o cauză. Mentea noastră, cel puțin, nu poate înțelege altfel existența lor. Totalitatea lucrurilor în ființă, așa dar, adică lumea, trebuie să fi avut și ea o cauză. Iar acea cauză dintru început a lumii n'a putut avea ea însăși o cauză. Căci atunci, acea cauză a ei ar fi fost cauza dintru întâi a lumii, nu ea însăși. Ea n'a fost prin urmare produsă de nimic, ci a existat prin ea însăși, înainte de orice alt lucru, înaintea chiar a eternității. Ea este prin urmare necreată și pre-eternă.

1) Așa, Gennadios, în scrisoarea citată către exarhul Iosif. Cf. Alexandre, App., pag. 423.

2) *Traité des lois*, éd. Alex., pag. 256.

Existând prin ea însăși, neatârând de nimic în existența ei, cauza primă a universului e o existență pură sau absolută: nicio părțică dintr'însa nu poate fi convertită în non-existență. Ea nu poate pieri niciodată și nu se poate schimba niciodată. Căci orice schimbare ar însemna convertirea unei părțicele din existența ei în non-existență, pentru ca să poată fi înlocuită de altceva. Ea este și rămâne totdeauna aceeași, este adică o unitate absolută. E prin urmare greșită dogma creștină a trinității, după care cauza primă a universului ar fi compusă din trei existențe deosebite: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Fiind o unitate absolută, cauza primă a universului este o identitate absolută. Într'însa nu pot exista nici măcar deosebiri logice. Existența, cugetarea, voința, putința, acțiunea sunt într'însa unul și același lucru.

Această cauză, așa definită, de vreme ce a produs, produce și va produce pururea totul, trebuie să cuprindă în sine tot. ~~Nimic nu poate lipsi dintr'însa, fiindcă altfel ar fi lucruri ce ar purcede de altundeva, care ar avea adică o altă cauză decât cauza a tot ce există.~~ Această cauză e deci deplină, desăvârșită, perfectă. Și prin urmare e bună. Căci, nelipsindu-i nimic, e în sine împăcată și n'ar avea de ce să fie rea. De altfel, răutatea ar fi o imperfecție ce nu s'ar potrivi cu perfecția cauzei universului.

Cel dintâi rezultat al cercetării noastre și deci cea dintâi axiomă a întregii noastre științe este: bunătatea absolută a cauzei prime a universului.

Ce e acum această cauză primă? Ea nu poate fi de același fel cu lucrurile create de ea, adică cu natura. Dacă n'ar fi așa, lucrurile din natură ar putea exista prin ele însele, ca și cauza primă. Ea trebuie să fie deci supra-naturală, divină. Acestei divinități supreme, îi dă Plethon numele zeului suprem din mitologia greacă, numele de Zevs.

Despre acest zeu suprem știm până acum numai că, fiind cauza a tot ce există, trebuie să cuprindă în sine tot ce există și că, prin urmare, nimic nelipsind dintr'însul, e perfect și absolut bun. Ca să-l cunoaștem mai de aproape, trebuie să vedem de ce a creat lumea și cum a creat-o.

Nelipsindu-i nimic, fiind în sine împăcat, zeul suprem ar fi putut să nu creeze lumea, a cărei lipsă n'o simțea. De

ce dar a creat-o ? — A creat-o, spune Plethon, fiindcă e în natura bunătății să tindă a se manifesta. Bunătatea n'ar fi bună dacă n'ar împărți altora bunurile sale. Spre a satisface această nevoie internă a naturii sale, Zevs a creat lumea. Această creație n'a fost însă nicidecum silită ; o nevoie internă, întru cât duce la acțiune fără nicio constrângere din afară, e o hotărîre liberă.

Așa cum a creat-o Zevs, lumea e bună, e absolut bună. Căci Zevs n'a putut-o crea decât conform cu natura sa, care e bunătatea absolută. Lumea n'ar putea fi rea, decât dacă Zevs ar fi voit-o rea — sau dacă, voind-o bună, n'ar fi putut-o face decât rea. Amândouă aceste ipoteze sunt însă absurde. Bunătatea absolută nu poate voi decât binele absolut. Și fiindcă voința și putința sunt pentru Zevs tot una, acțiunea sa creatoare n'a putut fi decât absolut bună, ca și voința sa. Tot de aci rezultă că lumea e absolut neschimbătoare. Căci fiind absolut bună, dacă s'ar schimba, ea n'ar putea deveni decât mai puțin bună, — adică relativ, rea, — binele absolut neputând deveni mai bun decât este. Orice schimbare a universului ar fi dar o scădere a perfecțiunii lui primitive, — și Zevs n'o poate voi. Iar fără voia lui, nicio asemenea schimbare nu se poate petrece.

De unde vine atunci răul, care există totuși în lume ? De unde vine imperfecțiunea fizică a lucrurilor ce ne înconjoară, și imperfecțiunea intelectuală și morală, a noastră, a oamenilor ? Ca să putem răspunde la această întrebare, trebuie să vedem mai întâi, în ce chip a putut proceda Zevs, ca să producă lumea.

Noi cunoaștem trei căi, pe care poate începe să existe ceva : nașterea, la ființele însuflețite, fabricarea, la lucrurile neînsuflețite pe care le producem noi oamenii, și emanația, la lucrurile neînsuflețite care se produc ele însele. Primele două modalități ne sunt prea cunoscute, ca să mai fie nevoie să le examinăm în deosebi. Pe cea de-a treia ne-o poate lămuri imediat un exemplu. Noi zicem cu toții că focul încălzește, — și înțelegem prin aceasta că el produce ceea ce numim căldură. Cum o produce însă ? Prin emanație. Focul care arde „răspândește“ în jurul lui căldură. În același chip, o lampă aprinsă „răspândește“ în jurul ei

lumină. Această „răspândire“ presupune o „izvorîre“ a ceea ce se împrăștie împrejur, — a căldurii și a luminii, — din ceea ce le „produce“.

Care din aceste trei modalități a fost cea de care s'a servit Zevs, când a creat lumea ? Propriu vorbind, niciuna. Să le trecem, în adevăr, în revistă, dela cea din urmă spre cea dintâi. Emanația e un proces fizic, propriu lucrurilor neînsuflețite din natură. E ceva mecanic ce nu implică conștiința și exclude prin urmare gândirea, simțirea și voința. Cine ar putea însă admite că Zevs a creat lumea fără să fi știut ce făcea, fără să fi simțit dorința de a-i da naștere, fără să fi luat hotărîrea liberă de a-și realiza planul ? Fabricarea, iarăși, nu ne poate da o imagine a modului cum a trebuit să procedeze, când a creat lumea, cauza ei primă. Ce e drept, fabricarea presupune o acțiune conștientă, desfășurându-se după un plan și în vederea unui scop. Dar ea nu este decât o nouă așezare a unor elemente materiale vechi, adică preexistente. Un meseriaș care construiește un scaun sau o masă întrebuintează lemnul, fierul și celelalte materii, ce mai intră în alcătuirea lor, și care existau mai dinainte. Dacă am compara procesul divin al creației cu procesul omenesc al fabricării, s'ar naște, în mod inevitabil, întrebarea : cine a produs materia din care a înjghebat Zevs lumea ? O asemenea întrebare ar fi însă absurdă, fiindcă am zis că, în afară de cauza primă, nu mai putea exista, la început, nimic. Întru cât exista dar singură, cauza primă n'a putut produce lumea decât scoțând-o din ea însăși, — ceea ce ne duce la cea dintâi din cele trei modalități, de care am vorbit adică la procesul nașterii. O mamă, în adevăr, naște un copil, scoțându-l din ea însăși. Fost-a creația lumii un proces analog ? Da, în aparență ; nu, în realitate. Căci nașterea, la ființele vii, presupune concepția, iar concepția presupune colaborarea a două dintr'însele. O femeie nu poate da naștere unui copil decât cu ajutorul unui bărbat. Ar trebui dar să presupunem că în actul creației cauza primă n'a lucrat singură și n'a fost prin urmare independentă, ceea ce i-ar lua caracterul de cauză primă.

Dacă nu ne putem reprezenta, în niciun chip, modalitatea creației, ne putem oare lămuri mai bine cu privirea la

desfășurarea momentelor ei ? A constat oare ea dintr'un sigur act sau din mai multe ? Și în acest din urmă caz, din care anume ?

Este evident că nicio cauză nu poate produce decât un efect potrivit cu ea sau conform cu natura ei. Aceasta e o axiomă fundamentală a minții noastre. De aceea nu putem atribui niciodată un efect supra-natural unei cauze naturale. Dacă privim însă lumea, cu lucrurile ei nenumărate, schimbătoare, imperfecte și pieritoare, nu putem să nu ajungem la credința, că ea nu poate semăna întru nimic cu cauza primă care a trebuit să-i dea naștere. Am zis, în adevăr, mai sus, că acea cauză primă a trebuit să fie unică, veșnic aceeași, perfectă și eternă. Acea cauză primă n'a putut deci crea dela început lumea aceasta vizibilă ; a trebuit să creeze mai întâi o lume care să semene cu ea, — și anume lumea ideilor invizibile. Ideile sunt, ce e drept, multiple ; însă, fiind generale, sunt unitare, fiecare din ele rezumând în sine o infinitate de lucruri asemenea. Mai departe, ideile sunt, în unitatea lor, neschimbătoare ; lucrurile pe care le reprezintă se schimbă neconținut, ele însă rămân pururea aceleași. În sfârșit, ideile sunt eterne ; lucrurile pe care le reprezintă se nasc și mor, ele însă nu pot pieri niciodată.

Prin aceste atribute ale lor, ideile sunt mai aproape de cauza primă a universului decât lumea vizibilă, materială. Prin urmare, după axioma stabilită mai sus, Zevs a trebuit să creeze mai întâi lumea ideilor. Acestei lumi a ideilor îi dă Plethon numele unui alt zeu din mitologia greacă, numele lui Poseidon.

„Poseidor, zice Plethon însuși, ca cel dintâi din fiii lui Zevs, este o idee ; nu însă *aceasta* sau *aceea*, nu adică *una* sau *alta* din ideile determinate, ci ideea în general, *genul* cuprinzând în unitatea sa totalitatea ideilor.“<sup>1)</sup>

Zeus a creat pe Poseidon din el însuși și el singur, fără ajutorul niciunei alte ființe, întâi fiindcă n'avea nevoie de un asemenea ajutor și al doilea fiindcă nicio altă ființă nu mai exista la început afară de el. El n'a procedat prin urmare ca un tată care are nevoie de o mamă, ca să dea naștere

1) *Traité des lois*, éd. Alex., p. 104.

unui copil. Și fiindcă elementul feminin e cel care dă *materia* creațiunii, pe când elementul masculin dă numai *forma*, trebuie să admitem că Poseidon, care a avut un tată, dar n'a avut o mamă, e formă pură, cu totul lipsită de materie. Prin urmare, lumea ideilor este imaterială.

Mai departe, Poseidon este etern. Căci am zis că Zevs nu poate crea decât ceva asemenea cu sine însuși. Zevs este pre-etern, Poseidon este etern. El are un început, întru cât a fost creat; dar acest început al său e logic, nu cronologic. Poseidon n'are un început în timp, Zevs fiind anterior timpului. De unde rezultă, că lumea ideilor, pe care o reprezintă Poseidon, nu e supusă timpului. Pentru idei nu există trecut și viitor, ci numai prezent; pentru ele nu există un *mai înainte* și un *mai târziu*, ci un veșnic *acum*. Așa fiind, ele nu sunt supuse schimbării; căci schimbarea nu e posibilă decât în timp.

~~Tot așa nu sunt supuse ideile spațiului. Căci nefiind materiale, ele n'au un corp care să ocupe o porțiune de spațiu și să fie legat de un anumit punct al lui. Tot din această cauză, ele nu sunt divizibile, fiindcă n'au părți, în care să poată fi descompuse. Ele sunt prin urmare spirite pure, absolut unitare.~~

În sfârșit, Zevs fiind, ca acțiune pură, absolut activ, Poseidon, care trebuie să-i semene, nu poate fi nici el decât esențial activ. Ideile sunt dar spirite active, a căror activitate constă în cugetare, — într'o cugetare însă, care e în același timp acțiune, care lucrează ca o cauză a naturii. În această ultimă calitate a lor, de spirite active, Plethon le dă ideilor nume deosebite, — numele zeilor din panteonul grec. Aceste nume le vom vedea însă mai jos.

## II

Fiind esențial activă, lumea ideilor este creatoarea universului, pe care îl percepem cu simțurile. De altfel, lumea ideilor, cuprinzând în sine, în mod ideal, tot ce poate exista ca realitate, a fost prototipul universului; și prin urmare numai ea singură putea să-l producă. Zevs singur nu l-ar



fi putut crea, fiindcă se deosebea prea mult de el — și am văzut că o cauză nu poate produce decât efecte conforme cu natura sa.

Universul se compune însă din trei trepte diferite de existență: treapta eternității pre-temporale, adică a lucrurilor eterne care nu există în timp, cum sunt ideile însele, treapta eternității temporale, adică a lucrurilor care există în timp, dar durează veșnic, cum sunt ființele nemuritoare, — și treapta schimbării veșnice, adică a lucrurilor ce există în timp și trec cu el, cum sunt ființele muritoare.

Ideile, formând ele însele prima treaptă de existență, n'au să producă decât pe celelalte două, să producă adică ființele ce există în timp, — unele fiind nemuritoare și altele muritoare. Fiindcă însă lumea ființelor nemuritoare și lumea ființelor muritoare sunt deosebite și de o valoare deosebită, trebuie să admitem și în lumea ideilor o deosebire corespunzătoare. ~~Și anume, ideile care dau naștere lumii ființelor nemuritoare, formează, ca spirite active, clasa zeilor de primul rang, clasa olimpienilor sau a zeilor ce locuiesc în Olimp, iar cele ce dau naștere lumii ființelor muritoare formează, ca spirite active, clasa zeilor de al doilea ordin, clasa titanilor sau a zeilor ce locuiesc în Tartar. Și după cum lumea ființelor nemuritoare constituie o treaptă superioară a universului față de lumea ființelor muritoare, tot așa formează și clasa olimpienilor o clasă superioară de zei față de aceea a titanilor. De aceea și zice Plethon că, în regiunea supra-cerească unde locuiesc zeii, cei dintâi ocupă partea superioară, Olimpul, pe când cei din urmă ocupă partea inferioară, Tartarul. Dar aceste imagini n'au decât o valoare simbolică — și nu trebuiesc luate ad-litteram. Căci zeii sunt idei, — și ideile, fiind imateriale, nu pot ocupa un loc în spațiu. Este dar evident, că imaginile de care se servește Plethon n'au decât rolul să pună în evidență ierarhia ideilor sau a spiritelor creatoare ale universului.<sup>1)</sup> Acești zei sunt personificări, — pe de o parte ale categoriilor logice ale existenței, iar pe de alta ale categoriilor ei reale. Așa, Poseidon este~~

1) „Nu trebuie să ni se ia în nume de rău, zice Plethon însuși, că ne servim de numele strămoșești ale zeilor spre a indica acei zei, pe care îi recunoaște filosofia.“ (Alexandre, pag. 130).

ideea ideilor în general sau a formei pure, Hera este ideea materiei, Apolon este ideea identității, Artemis ideea diversității, Hephaistos este ideea repausului sau a inerției, Dionisos ideea mișcării active, Athena ideea mișcării pasive.

Acești 7 zei, cei mai însemnați după Plethon, sunt personificări ale categoriilor logice ale existenței. Cei ce urmează sunt personificări ale categoriilor ei reale. Atlas este ideea corpurilor cerești în general sau a constelațiilor, Tithonos ideea planetelor, Dione ideea stelelor fixe, Hermes ideea demonilor sublunari sau pământești, Pluton ideea sufletelor omeneste, Rhea ideea elementelor, în general, Letho ideea eterului, Hecate ideea aerului, Thetys ideea umezelii, Hestia ideea pământului.

Toți zeii înșirați până acum sunt olimpieni. Ei reprezintă ideile a tot ce e nemuritor în natură, a tot ce rămâne veșnic neschimbat în schimbările ei neconținute. Zeii ce urmează sunt Titani și reprezintă ideile ființelor muritoare. Kronos și Aphrodite reprezintă forma și materia acestor ființe în general. Kore sau Persephone este ideea părților muritoare ale omului (sufletul său fiind nemuritor); Pan este ideea animalelor, iar Demeter este ideea plantelor. Pe lângă acești Titani de căpetenie, mai sunt, zice Plethon, și alții care reprezintă părți mai mari sau mai mici din ființele muritoare dar ale căror nume ar fi de prisos să le înșirăm cu de-amănuntul.

Deși aceste două clase de zei, Olimpienii și Titanii, sunt deosebite, ele formează totuși împreună lumea unitară a ideilor, — întocmai după cum sufletul și corpul omului, deși sunt deosebite, formează totuși împreună omul, ca individ unitar. Această împreunare a celor două clase de zei, ne-o înfățișează plastic mitul răpirii Persephonei. Acest mit a jucat un mare rol în istoria cugetării grecești, — în misterele eleusinice. Pluton, ideea sufletului omenesc, a răpit pe Persephone, ideea corpului omenesc, — și copilul căruia i-au dat naștere a fost omul. Acest mit ne arată pe de o parte unitatea lumii ideilor, iar pe de alta ne deschide înțelegerea modului cum a dat naștere această lume treptelor inferioare ale existenței.

Pentru ca universul să fie un tot unitar, un sistem ar-

monic, trebuie ca între diferitele trepte ale existenței lui să se intercaleze forme de tranziție, care să umple abizul dintre ele și să le pună astfel în legătură unele cu altele. După cum dar Poseidon sau lumea ideilor a umplut abizul dintre creatorul unic și lumea multiplă a creațiunii, dintre Zevs și univers; după cum, în lumea ideilor, Pluton și Persephone au umplut abizul dintre Olimpieni și Titani, dintre ideile ființelor nemuritoare și ideile lucrurilor muritoare; tot așa abizul dintre lumea ideilor și lumea materială în general îl umplu zeii planetari. Dacă Zevs stă în capul piramidei, în primul rang al existenței universale, Olimpicii și Titanii sunt zeii de rangul al doilea, iar zeii planetari ocupă rangul al treilea. Ei mijlocesc trecerea dela idei la lucrurile materiale, întru cât sunt idei — însă idei întrupate, împreunate cu un suflet și cu un corp — și anume așa, încât corpul e subordonat sufletului, iar sufletul e subordonat ideii — toate împreună formând o singură ființă. Pe când zeii de al doilea rang, cu Poseidon în frunte, au fost creați de-a-dreptul de Zevs, zeii planetari, zeii de al treilea rang, au fost creați de Poseidon, care dela sine le-a dat ideea, în legătură cu Atlas și cu Tithonos le-a dat sufletul, iar în legătură cu Hera le-a dat corpul. Zeii planetari sunt 7: Helios sau soarele, Selene sau luna, Heosphoros sau Venus, Stilbon sau Mercur, Phainon sau Saturn, Phaethon sau Jupiter și Pyroeis sau Marte.

Dintre acești zei, Helios singur și-a primit sufletul dela colaborarea lui Poseidon cu Atlas. Toți ceilalți 6, și-au primit sufletul dela colaborarea lui Poseidon cu Tithonos. Sufletul lor, ca un reflex al universalității ideilor, e a-tot-știutor. Corpul lor e alcătuit din elementul material cel mai fin și mai ușor, adică din foc. Rolul lor în univers e să creeze lumea materială și s'o governeze.

După zeii planetari vin, printre zeii de al treilea rang, aceia ai stelelor fixe. Ei sunt creați tot de Poseidon, care dela sine le-a dat ideea, în unire cu Dione le-a dat sufletul, iar în unire cu Hera le-a dat corpul. Ei sunt dar de aceeași natură cu zeii planetari, dar le sunt inferiori într'un singur punct: ei nu sunt creatori, ei nu iau parte la creațiunea lumii materiale. Rolul lor în univers e numai contemplativ.

Ei contemplă universul, îl admiră și cântă un veșnic imn de laudă lui Zevs, — imn care este armonia sferelor cerești.

După zeii stelelor fixe, în al treilea rând printre zeii de al treilea rang, vin demonii. Ei sunt creați tot de Poseidon, în unire cu Hermes și cu Hera. Demonii sunt cei din urmă dintre zei — și joacă în univers rolul de mesageri ai zeilor superiori, care se servesc de ei ca să trimită oamenilor poruncile lor, să-i governeze și să-i ajute. Printre zei, ei sunt dar cei mai aproape de oameni, cei mai asemenea cu ei, — de vreme ce li se pot adresa direct. Căci oamenii nu pot comunica cu toți zeii deopotrivă.<sup>1)</sup>

Deși se aseamănă însă cu oamenii, demonii nu sunt răi, ca ei, ci buni, ca toți zeii. Calitățile lor sunt pe jumătate divine și pe jumătate umane. Ei sunt nemuritori ca zeii, dar nu sunt a-tot-știutori ca ei. Sufletul lor este mărginit în știință ca al oamenilor, dar nu este supus greșelii ca el. Corpul lor e compus, ca și al zeilor planetari și stelari, din elementul cel mai fin și mai ușor, focul, — însă nu din partea lui arzătoare și luminoasă, flacăra, ci din partea lui rece și invizibilă, eterul. Acești demoni sunt foarte numeroși și se împart și ei în mai multe clase. Dintr'înșii și-a recrutat magia Renașterii, precum vom vedea mai departe, legiunile spiritelor sale sublunare.

### III

Am văzut până acum că — Zevs fiind creatorul a tot ce există — existența are mai multe trepte diferite. Prima treaptă o formează lumea ideilor, lumea spiritelor create de-a-dreptul de Zevs, adică lumea zeilor de al doilea rang. A doua treaptă o formează lumea zeilor planetari, a zeilor siderali și a demonilor, adică a zeilor de al treilea rang. A treia treaptă a existenței o formează în sfârșit lumea ființe-

---

1) In drama lui Goethe, bunăoară, Faust nu poate vorbi cu spiritul lumii, care îl înspăimântă și pe care nu-l înțelege; el nu poate vorbi decât numai cu spiritul pământului; o rămășiță din ierarhia zeilor, după doctrinele neoplatonice, care a trecut în teosofia și magia dela începutul Renașterii, pe care ni le înfățișează poetul german în această parte a operei sale.

lor și a lucrurilor muritoare, — a oamenilor și a naturii neînsuflețite.

Ființa cea mai perfectă de pe această a treia treaptă a existenței, cea care o leagă cu treapta anterioară, păstrând astfel continuitatea naturii și unitatea universului, este omul. Căci armonia universului cere ca între cele două părți ale lui, — cea nemuritoare și cea muritoare, — să nu existe un abiz, pe care nimic să nu-l poată umplea. O legătură firească trebuie să existe dar între aceste două părți — și această legătură trebuie să o facă o ființă pe jumătate nemuritoare și pe jumătate muritoare, care să cuprindă adică în sine și să împace ambii termeni ai acestei contradicții fundamentale a naturii.

Omul e nemuritor prin sufletul și muritor prin corpul său. Sufletul omului vine de-a-dreptul din lumea nemuritoare a zeilor olimpici, el este o emanație directă a lui Pluton, care, ca idee, reprezintă tocmai sufletul omenesc în partea lui generală și eternă, — și prin urmare o emanație indirectă a lui Poseidon și a lui Zevs însuși.

Prin sufletul său omul se aseamănă cu zeii, de vreme ce e capabil de o activitate asemenea cu a lor. Activitatea de căpetenie a zeilor constă, în afară de activitatea creatoare primordială a lui Zevs, în contemplarea existenței create și în guvernarea ei. Activitatea intelectuală a omului constă de asemenea în contemplarea lumii, iar ca o urmare a ei, activitatea lui practică constă în guvernarea vieții sale proprii, potrivit cu principiile scoase din contemplarea lumii. După principiul stabilit la început, că o cauză nu poate să producă decât efecte asemenea cu ea însăși, trebuie să credem, că o astfel de activitate teoretică și practică, asemenea cu aceea a zeilor, presupune existența în oameni a unei substanțe de natură divină. Această substanță, imaterială ca și zeii, nemuritoare ca și ei, este sufletul.

Că sufletul e nemuritor, ne-o dovedește mai ales faptul că unii oameni își doresc moartea sau chiar se sinucid. În mod natural, orice ființă vie tinde să-și conserve existența și să și-o prelungească dacă se poate, cât mai mult. E dar evident că ceea ce pricinuește, în cazurile extreme, sinuciderea nu e partea muritoare a omului, adică corpul lui mate-

rial, care trebuie să urmeze regula naturii, ci partea lui nemuritoare, adică sufletul lui imaterial, care i se poate sustrage. Știindu-se deosebit de corp și suferind din cauza lui, sufletul se leapădă de el, îl ucide, ca să se libereze, — rămânând, firește, să tragă mai departe consecințele acestui fapt, care nu este indiferent.

Am zis că sufletul imaterial al omului este împreună cu un corp material. Care e cauza acestei împreunări? Să fie oare, cum zicea Platon în Phaidros, fiindcă sufletul „a căzut“ din pricina „dorinței pătimase și păcătoase“? Nu, zice Plethon. Împreunarea sufletului cu corpul e cerută de armonia universului, pentru ca să existe o legătură între partea nemuritoare și cea muritoare a lui. Așa zice și Platon în Timaios, unde pare a nemeri mai bine adevărul.

Corpul material al omului, în deosebire de corpul material al zeilor planetari, e muritor. Când vieța omului încetează, când sufletul lui se întoarce în sferele superioare din care a purces, corpul lui se descompune și elementele lui se împrăstie, întorcându-se în lumea „stihilor“ din care au pornit. Așa fiind, prin corpul său muritor, omul formează în univers tranziția către lumea corpurilor materiale supuse pieirii, către natura fizică. Această lume, cea din urmă și cea mai de jos din univers, cuprinde, după Plethon, animalele, plantele și restul lucrurilor neînsuflețite. Natura fizică e creată și guvernată de zeii planetari, — și în deosebi de Helios și de Selene. Acești zei planetari pricinuesc apariția și dispariția, nașterea și moartea, cu un cuvânt schimbarea veșnică a tot ce compune lumea ființelor muritoare. După cum Helios se apropie sau se depărtează de pământ, avem anotimpurile, cu toate schimbările lor fizice, cu arșița verii și cu frigul iernii, cu ploile și vânturile, cu zăpezile și viscocelele, cu creșterea sau uscarea vegetației, cu reproducerea animalelor, — și cu toate celelalte schimbări ce alcătuiesc vieța pământului. Iar Selene își adaogă influența ei la producerea tuturor acestor schimbări. Ea mișcă veșnic, cu lumina ei misterioasă, apele mărilor și oceanelor, țese cu razele ei palide soarta muritorilor de tot felul, le împarte timpul în bucăți, potrivite cu scurtimea existenței lor, și guvernează astfel vieța lor întreagă. Cât de mult influențează

luna actul capital al vieții, care este generația, ne-o poate arăta corespondența dintre ciclul fazelor ei, — așa numita „lună“ a calendarului, — și „luna“ femeilor, adică perioada lor menstruală, care condiționează concepția.

Natura e astfel, în întregime, divină, fiindcă este, grație acestor legături, un lanț infint de acțiuni ideale, de influențe spirituale, ce se coboară dela Zevs creatorul, din sferele supra-cerești, până la cea din urmă insectă, până la cel mai neînsemnat fir de iarbă, până la picătura de apă din valul de mare, până la bobul de nisip din dunele pustiiilor. Universul întreg e divin, fiindcă e o ierarhie de zei, o cascadă de spirite, un sistem logic de idei, așezate în ordinea generalității lor descrescânde. Dela această concepție a naturii avea să pornească Academia „platonice“ din Florența, spre a o desvolta, adăogându-i ingrediente nouă, și a o transmite apoi teosofiei și magiei din timpul Renașterii.

---

## GEORGIOS GEMISTOS PLETHON

## DELA METAFIZICĂ LA ETICĂ

Un sistem filosofic n'ar fi complet, dacă n'ar răspunde la toate problemele pe care le ridică principiile sale fundamentale. O asemenea problemă era, pentru cugetarea lui Plethon, soarta sufletului omenesc după moartea corpului de care e numai vremelnic legat. Căci dacă sufletul este nemuritor, se ridică dela sine întrebarea, ce devine el după descompunerea corpului și împrăștierea elementelor lui materiale.

Această problemă nu era nouă. Toate religiile și-au pus-o, iar creștinismul întemeiase pe deslegarea ei într'un anumit fel un întreg sistem etic. Plethon însă înțelegea s'o discute în termeni strict filosofici. De vreme ce sufletul, pentru motivele pe care le-am văzut, e nemuritor, nu mai încape îndoială că el își continuă existența, după moartea corpului, în sfere superioare aceleia în care se desfășoară viața pământească, și anume, în sferile sublunare. Mai sus, în regiunile locuite de zeii de primul și al doilea rang, nu poate pătrunde sufletul, din cauza naturii sale mixte. Căci, precum am văzut, sufletul omenesc nu e un spirit pur. El are un corp, compus, e drept, dintr'un element material foarte subtil, din elementul invizibil, aeriform, al focului. Acest „corp al sufletului“, din cauza uniunii lui intime cu partea strict spirituală, căreia îi servește de vehicul, este și el ne-



muritor. El mijlocește legătura dintre suflet și corpul propriu zis, care altfel ar fi imposibilă, din pricina naturii lor fundamental deosebite. Și anume „corpul sufletului“, grație naturii lui aeriforme, se confundă cu respirația, pătrunde astfel în sânge, și printr'însul în toate organele corpului propriu zis, însuflețindu-le. Iată de ce respirația este condiția *sine qua non* a vieții, în general.

Prin acest „corp aeriform“, sufletul omului se aseamănă cu „demonii“, de care am vorbit mai sus. Ca atare, el trăiește, în mod normal, în sferile sublunare, în societatea lor, — înainte de a se „incarna“, firește, precum și după moartea corpului căruia i-a dat, vremelnic, viață, prin această incarnare. Rangul său cosmic îi conferă astfel puteri, asemenea cu acelea ale demonilor, dar de care nu se poate bucura pe deplin, în timpul trecerii sale pe pământ, din cauză că materia grea și opacă a corpului propriu zis, cu care e împreunat, îi întunecă limpezimea „vederii“ și îi îngreiază sbo-  
rul „închiperii“. Pe pământ, sufletul nu trăiește decât în prezent; de trecut nu-și mai aduce aminte, iar viitorul nu-l mai poate prevedea. Numai câteodată, în visurile pe care i le trimite, în somn, demonii binevoitori, îi mai vin vagi amintiri din viețile sale anterioare și vagi presimțiri ale celor viitoare. Căci somnul e pentru suflet un răstimp de odihnă, în care apăsarea materială a corpului scade, îngăduindu-i să se bucure de o relativă libertate. Când însă corpul moare și sufletul își reia libertatea deplină, întorcându-se în sferile sublunare, puterile sale firești îi revin, întregi. El poate atunci să-și treacă în revistă tot trecutul, aducându-și aminte de toate viețile sale anterioare, și poate să-și prevadă tot viitorul, închipuindu-și toate viețile pe care le va mai trăi, pe pământ.

Căci menirea sufletului nu este să se încarneze numai odată, trecând astfel numai odată pe pământ și ducând apoi, veșnic, în sferile sublunare, o viață quasi-divină. Rolul omului în univers este, cum am văzut, să pună în legătură cele două mari jumătăți ale lui, lumea imaterială, de sus, cu cea materială, de jos. Sufletul omenesc e astfel ca o suveică ce face veșnic drumul între firele pe care trebuie să le împreuneze, într'o țesătură unică. El trebuie să se suie și să

se coboare, veşnic, rătăcind fără odihnă, între cer şi pământ. Şi fiindcă corpurile omenеşti sunt, prin natura lor materială, pieritoare, cele cărora trebuie să le dea vieată unul şi acelaşi suflet sunt, în curgerea timpului, nenumărate. Metempsihoza este dar o urmare firească a nemuririi sufletului. Dar ea nu trebuie înţeleasă în felul cum o concepeau cei vechi, Indienii bunăoară, care o considerau ca o trecere a sufletului omenesc prin corpuri de animale sau chiar de plante. Căci sufletul „raţional“ al omului nu se poate împreuna cu corpuri de fiinţe „iraţionale“, cum sunt plantele şi animalele, care n'au decât un suflet vegetativ.

## I

Şi-acum, să ne întoarcem la punctul nostru de plecare. ~~Am zis că Plethon era înainte de toate un reformator social,~~ care urmărea un scop practic, care voia să îmbunătăţească soarta oamenilor, făcându-i astfel fericiţi. Pe oameni însă nu-i poate face fericiţi decât numai ceea ce este conform cu natura lor ; iar natura lor nu poate fi determinată decât în legătură cu natura universului din care fac parte. Iată de ce Plethon a început, în cartea sa „Despre Legi“, cu speculaţiile cosmologice pe care le-am văzut, trecând apoi, în chip firesc, la teoria conduitei omenеşti, individuale şi sociale, pe care a dedus-o din natura omului şi din rolul pe care el a fost destinat să-l joace în univers. Această teorie se cuprindea în partea a treia a operei sale de căpetenie, care nu ni s'a păstrat. Din fericire, filosoful a reluat-o, mai pe înţelesul tuturor, într'o lucrare specială „Despre virtute“, scrisă probabil către 1415 şi al cărei text ni s'a păstrat în întregime.<sup>1)</sup>

Mai toţi filosofii caută — zice Plethon într'înşa — calea pe care trebuie să-şi îndrepteze omul paşii, ca să ajungă la fericire, şi mai toţi se întâlnesc în părerea că acea cale nu

---

1) Γεωργίου Γεμιστού τοῦ καὶ Πλήθωνος βιβλίον περὶ ἀρετῆς. Georgii Gemisti Plethonis de virtute liber. Graece et Latine. Adolpho Occone interprete. Tipărite în colecţia : Doctrina recte vivendi ac moriendi, etc. Basileae, Petri Pernaе impensa MDLXXVII. Aceeaşi lucrare a lui Plethon o reproduce şi Migne, Patrologiae cursus completus, Tomus CLX, Parisii 1866.

poate fi decât aceea a virtuții. După cum însă cei mai mulți dintr'înșii nu știu destul de bine ce este fericirea, tot așa niciunul nu ne spune destul de limpede ce este virtutea. Mai toți au aerul să creadă că virtutea e o „calitate“, pe când ea nu este, în realitate, decât o „stare“. E anume starea în care ne aflăm când suntem buni cu semenii noștri. Omul însă e o ființă imperfectă. Ca atare, el nu poate fi decât relativ bun. Absolut bun nu este decât „Dumnezeu“. În cartea sa „Despre virtute“, Plethon întrebuițează termenul popular de Dumnezeu, care e mai familiar publicului profan, când e vorba de divinitate, în locul termenului filosofic de „Cauză dintru început“, de care se servește în cartea sa „Despre Legi“, și căreia îi mai zice, mai pe scurt, și Zevs, ca în vechea mitologie greacă. În adevăr, Dumnezeu, ca ființă supremă, este perfecțiunea însăși. Întocmai dar ca arcașul care, când vrea să tragă la depărtări mai mari, țintește mai sus, deasupra punctului pe care vrea să-l atingă, tot așa și omul, pentru ca să realizeze în sine maximul de bunătate, de care este capabil în imperfectiunea lui, trebuie să-și ia ca model pe Dumnezeu, de care e legat prin natura sa spirituală. Pentru ca să ajungă dar la starea care am zis că constituie virtutea, omul trebuie să tindă a se apropia de Dumnezeu, pe calea perfecțiunii.

Dar această formulă e prea generală și prea vagă. Ea nu ne lămurește de loc asupra conduitei noastre în lume. S'o examinăm dar mai de aproape. Întreaga noastră viață stă sub influența, ca să nu zicem sub stăpânirea, dorințelor de tot felul, care ne împing fără încetare în direcțiile cele mai diferite. Dorințele noastre sunt pricinuite însă totdeauna de nevoile pe care le avem, fiindcă nu putem dori decât ceea ce ne lipsește. Și aceste nevoi sunt foarte numeroase. Dumnezeu n'are însă nicio nevoie. Lui nu-i lipsește nimic. Căci, cum am zis mai sus, dacă i-ar lipsi ceva, n'ar mai fi absolut perfect. De aceea Dumnezeu este în sine împăcat și nu dorește nimic. Prin urmare, dacă omul vrea să fie virtuos, luându-și ca model pe Dumnezeu și căutând să se apropie de el, trebuie să se silească să aibă cât mai puține nevoi și să dorească cât mai puține lucruri.

De aci rezultă că cea dintâi dintre virtuți, temelie tuturor

celorlalte, este „cumpătarea“, prin care trebuie să înțelegem mărginirea înțeleaptă a nevoilor și dorințelor, suprimarea lor totală fiind imposibilă. Cumpătarea însă ia trei forme diferite, după cele trei mari categorii de plăceri, pe care le dorește în chip firesc omul și care sunt : plăcerile simțurilor, bogățiile și onorurile. Față de plăcerile simțurilor, cumpătarea ia forma virtuții speciale a „înfrânării“ sau a „moralității“ în sensul mărginit, fizic, al cuvântului. Față de plăcerile pe care le procură bogățiile, cumpătarea ia forma virtuții speciale a „generozității“. Scopul acestei virtuți este să facă pe oameni să se bucure de bogățiile lor mai mult atunci, când împărtășesc dintr'însele pe cei în lipsă. Față de onoruri, în sfârșit, cumpătarea ia forma specială a „măsurii“. Oamenii țin să li se recunoască faptele bune, utile sau frumoase, în orice direcție ar lucra. E un sentiment firesc, care trebuie gustat însă cu moderație și nu trebuie să devină un scop în sine.

Mai departe, omul trăiește sub apăsarea împrejurărilor, care îl fac de cele mai multe ori să sufere și, biciuindu-i egoismul, tind să-l abată din calea binelui. Ca atare, omul e veșnic în mișcare, veșnic frământat și mai totdeauna nemulțumit. Bătut de vânturile soartei, el aleargă fără odihnă pe toate drumurile, fără să poată scăpa de neazuri. Bucuriile pe care le poate gusta, din când în când, sunt prea rare și de prea scurtă durată, față de nenumăratele dureri care îl copleșesc la fiecare pas și care țin atât de mult. Dumnezeu însă este imobil și indiferent. Izvor al oricărei mișcări, Dumnezeu rămâne pururea în repaus, fiindcă, nimic nemai existând în afară de El, nimic nu-l poate pune pe El însuși în mișcare. Și iarăși, nimic neexistând în univers deasupra lui Dumnezeu, nimic nu-l poate împiedeca voința și nu-l poate contraria hotărârile. De aceea, Dumnezeu nu cunoaște nemulțumirea și suferința. Și tot așa, nu cunoaște El nici bucuria celui ce, trecând peste obstacolele ce i se pun în cale, izbuteste să ajungă la scopul dorit. Dumnezeu rămâne astfel veșnic neturburat și nepăsător ; El este indiferență absolută. Starea Lui e aceea a unei inteligențe pure care gândește și a unei voințe pure care voiește, fără să în-tâlnească, nicăeri, vre-un obstacol capabil să le împiedice

libera desfășurare. Suferința încordării, durerea înfrângerii, bucuria izbânzii nu există astfel pentru Dumnezeu.

Dacă vrea dar să se apropie de Dumnezeu, pentru ca să fie virtuos, omul trebuie să se silească să-și păstreze cumpăna gândirii în mijlocul schimbărilor neconținute ale împrejurărilor și să primească cu indiferență atingerile lor, oricât ar fi de grele. A doua din virtuțile fundamentale e astfel „bărbăția“, care constă în a rămânea stăpân pe sine, neturburat și neînfrânt, în vârtejul puterilor vrăjmășești ce tind să abată pe om dela calea binelui. Această virtute, ca și cea precedentă, ia trei forme diferite, după obiectele la care se referă. Față de pericolele la care se expune omul uneori, când vrea să-și facă datoria, bărbăția ia forma „vitejiei“; față de încercările trimise de Dumnezeu, ia forma „statorniciei“; față de necazurile pricinuite de oameni, ia forma „blândetei“.

Dar omul nu e singur pe lume; el trăiește în mijlocul semenilor săi și, împreună cu ei, în mijlocul universului. Structura universului însă e hotărâtă de Dumnezeu, care a pus fiecare lucru la locul său și l-a destinat să îndeplinească, în lăuntrul vastului tot din care face parte, o funcțiune anumită. Ca atare, toate lucrurile din lume, dela cele mai mari până la cele mai mici, au între ele raporturi determinate, strict determinate, de planul creațiunii. Dacă dar omul vrea să se apropie de Dumnezeu, ca să poată fi virtuos, nu trebuie să turbure cu nimic ordinea, stabilită de inteligența și voința Lui, în univers. Iar în acest scop, trebuie să dea fiecărei categorii de existențe dintr'însul ceea ce i se cuvine. De unde rezultă că a treia virtute fundamentală este „justiția“. Această virtute ia de asemenea trei forme diferite, după obiectele la care se referă. Față de Dumnezeu, căruia omul nu-I poate da decât supunere, respect și iubire, justiția devine „evlavie“; față de ceilalți oameni, ca ființe individuale, ea devine „onestitate“; față de Stat, se transformă în „civism“.

În sfârșit, omul își dă seamă, grație părții cugetătoare a spiritului său, de toate lucrurile acestei lumi, în mijlocul căreia trăiește. Dar își dă seamă de ele numai întru cât îl ating în vre-un fel, — întru cât îi pot fi de vre-un folos sau

întru cât îi pot cășuna vre-un neajuns. Cunoștința lucrurilor e astfel, pentru marea majoritate a oamenilor, o cunoștință practică, utilitară, interesată, — și prin urmare subiectivă. Dumnezeu însă n'așteaptă nimic dela lucruri ; ele nu-L ating întru nimic ; nu-I pot fi de nici un folos și nu-I pot aduce nicio vătămare. El cunoaște astfel lucrurile în sine, în mod obiectiv, independent de orice relație posibilă cu ele. Dacă dar omul vrea să se apropie de Dumnezeu, ca să fie virtuos, trebuie să se silească a cunoaște, și el, lucrurile în sine, în mod obiectiv, independent de orice relație posibilă cu ele. Omul trebuie să se ridice adică deasupra vieții practice, ca să ajungă la o activitate teoretică desinteresată, contemplativă. Această atitudine, pur cunoscătoare, a omului față de natură, constituie a patra din virtuțile fundamentale, adică „știința“. Formele ei sunt de asemenea diferite, după obiectele la care se referă. Cele trei mari diviziuni ale universului sunt : Dumnezeu, natura și omul. Față de Dumnezeu, știința devine religie (Θεοσέβεια) ; față de natură, ia forma specială a științelor naturale (φυσική σοφία) ; față de om, în sfârșit, ia forma înțelepciunii (σοφιστική).

Iată tabloul schematic al virtuților fundamentale, stabilit printr'o simplă deducție, din natura omului și structura universului. Dar această deducție interesează mai mult pe învățați. Oamenilor simpli le-ar fi mai de folos să știe cum ar putea ajunge să realizeze, în viața lor proprie, virtuțile stabilite. Din acest punct de vedere, deducția metafizică nu mai e de ajuns ; ea trebuie completată cu o cercetare psihologică, menită să arate cum iau naștere virtuțile și cum se pot desvolta, în chip firesc, în sufletul omenesc.

Din copilărie și până la maturitate, omul stă mai mult sub stăpânirea pornirilor sensibilității. Mai târziu, partea intelectuală a naturii lui ajunge să joace un rol mai mare, dacă nu precumpănitor. Dar această precumpănire singură nu poate duce la virtute, fără o disciplină, de mai înainte câștigată. De altfel, omul nu trebuie să aștepte, să ajungă la bătrânețe, ca să devină virtuos. E dar important, din punct de vedere practic, să ne lămurim asupra disciplinei inițiale, care deschide omului drumul virtuții. Este evident că ea nu poate consta decât în silința continuă, care trebuie să înceapă

cât mai de vreme, de a domina pornirile sensibilității, de a nu le lăsa să se joace cu viața omului, cum se joacă valurile mării cu o corabie fără cârmă. Prin natura materială a corpului său, omul este, în copilărie și în tinerețe, un animal înfometat de plăceri. Această foame primejdioasă trebuie mai întâi potolită, — însă nu prin satisfacerea ei deplină, ci prin înfrânarea ei rațională. Omul trebuie să deosebească dela început plăcerile necesare de cele inutile sau chiar vătămătoare, fie pentru sănătatea sa fizică, fie pentru demnitatea sa de ființă spirituală, înrudită cu divinitatea. Din plăcerile necesare trebuie să guste numai atât, cât e de trebuință pentru conservarea existenței sale individuale și pentru propagarea speciei. În afară de aceste scopuri precise, orice gustare a plăcerilor respective, pentru ele însele, e condamnată. Pe această cale, a cumpătării raționale, ajunge omul, prin înfrânarea neconținută a poftelor ce îl asaltează, la o stăpânire de sine care îi permite să rămână neturburat în fața loviturilor sortii, precum și în fața primejdiilor la care se expune el însuși, în mod voluntar, urmărind, în cazuri deosebit de grele, realizarea binelui. Din virtutea primă a cumpătării rezultă astfel dela sine virtutea a doua, a bărbăției, cu diferitele ei forme.

Odată ce a ajuns la această stăpânire de sine, omul, ne-mai fiind turburat de nenorocirile ce-l pot lovi, poate aprecia în mod obiectiv „răul“, — adică tot ce se consideră ca atare, în viața omenească și în natură : sărăcia, boala, accidentele individuale, calamitățile generale, ca războaiele și revoluțiile, în ordinea politică și socială, sau cutremurele de pământ, erupțiile vulcanice, inundațiile, etc., în ordinea fizică. El înțelege că răul nu e întâmplător, ci e menit să joace un rol în planul creațiunii. Ii este, anume, trimis de Dumnezeu ca să-l ajute să-și desvolte, în lupte din ce în ce mai grele, partea cea mai bună a ființei sale. Altfel, Dumnezeu, care e absolut bun, n'ar putea voi răul pentru el însuși. Răul e dar un mijloc pentru desăvârșirea binelui ; el este un sprijin și un stimul pentru voința omenească. Departate deci de a se plânge de relele ce îi îngreuiază și îi întunecă viața, omul virtuos mulțumește lui Dumnezeu pentru ele, ca pentru tot

atâtea ocazii bine venite de a se înălța sufletește, apropiindu-se de El.

## II

Acum, odată ce a putut ajunge stăpân pe sine însuși, odată ce nu mai dorește fără măsură plăcerile și nu se mai teme prea mult de suferințe, omul nu mai are nevoie nici de bogății. Căci banii nu servesc, de obicei, la altceva decât la dobândirea plăcerilor și la înlăturarea suferințelor, pentru cei ce îi posedă și îi întrebuintează numai pentru ei înșiși. Este drept că banii mai pot sluji și la altceva, mai de preț: la ajutarea celor mici și slabi, care sunt cei mai mulți. Pentru o astfel de întrebuintare a lor însă, e nevoie de virtutea generozității. Iar la această virtute ajunge omul de asemenea, în chip firesc, pe calea stăpânirii de sine. Omul stăpân pe sine, nemai având nevoie, pentru el însuși, decât de foarte puțin, dacă izbuteste, prin muncă, să strângă avuții, se bucură să împărtășească dintr'însele pe cei ce, pentru motive independente de voința lor, n'au putut face ca el.

Dacă în tinerețe omul e chinuit mai ales de foamea plăcerilor, când ajunge la maturitate e ros mai ales de viermele ambiției. Să se distingă de ceilalți, să fie mai cinstit decât ei în lume, să fie mai puternic decât ei în Stat, sunt dorințele de căpetenie care îl frământă, când trece pragul acestei perioade a vieții. Omul însă, care s'a deprins din tinerețe să-și înfrâneze pornirile simțurilor, intră în vârsta matură întărit și sfletește, și nu mai poate cădea pradă, cu atâta ușurință, ispitelor vanității. Virtutea „măsurii“ îi vine dar, de asemenea, dela sine, celui ce a luat-o dela început pe calea cea bună.

Mai departe, omul care a ajuns stăpân pe sine nu mai cunoaște invidia și ura. Ne mai dorind decât ceea ce e strict necesar vieții, nu-l mai supără faptul că alții au mai mult decât el; el n'are nevoie de prisosul lor. Ne mai dorind decât să facă bine semenilor săi, nu-i pare rău că alții sunt mai cinstiți în lume ori au mai multe puteri în Stat; binele îl poate face el și singur, fără sgomot și fără paradă; are



chiar mai mult preț, când e făcut astfel, în tăcere și cu modestie. Deprins, în sfârșit, să suporte fără să murmure toate relele ce-i vin dela Dumnezeu, omul stăpân pe sine suportă cu atât mai ușor pe cele ce-i vin dela semenii săi. Căci, la urma urmei, fiecare lucrează cum crede mai bine ; iar ceea ce cred oamenii atârnă de temperamentul și caracterul lor, care vin dela Dumnezeu. Cel ce pricepe aceste lucruri nu se mai supără că alții au alte păreri decât el și judecă cu blândețe faptele lor, chiar și atunci când îi sunt, lui însuși, dăunătoare. Pentru o asemenea atitudine însă, priceperea singură nu ajunge ; mai trebuie, neapărat, stăpânirea de sine. Sensibilitatea oamenilor, când nu e destul de bine ținută în frâu, o ia de obicei înaintea inteligenței lor, făcându-i violenți și răi. Pe calea înfrânării însă, care duce, cum am văzut, la stăpânirea de sine, și dacă se silește să priceapă destul de bine natura lucrurilor, poate ajunge omul, în chip firesc, și la virtutea blândeței.

La rândul ei, blândețea ajută pe om să fie drept. Cel ce a putut ajunge să privească pe toți semenii săi cu o egală bunăvoință, cel ce nu mai are față de nimeni niciun fel de dușmănie, fiindcă nu mai cunoaște invidia, gelozia și celelalte patimi ce fac pe om nedrept, poate prețui pe fiecare după valoarea lui adevărată și poate da astfel fiecăruia ceea ce i se cuvine.

Pe de altă parte, blândețea și dreptatea duc la înțelepciune. Căci ele permit omului să cunoască mai bine pe semenii săi, să priceapă mai bine viața lor, și să le poată da astfel, la nevoie, sfaturi mai potrivite sau mai eficace. Dimpotrivă, omul pornit și nedrept, fiind lipsit de obiectivitatea trebuincioasă, în judecarea situațiilor, nu e niciodată un bun sfetnic și nu merită numele de înțelept . Cel ce ajunge însă, prin virtuțile pe care le-am văzut, să merite în adevăr acest nume, mai trebuie să cunoască și natura, ca să fie desăvârșit. Studiul naturii îi arată că ființele viețuitoare, cu cât sunt înzestrate cu mai multă simțire, cu atât trăiesc mai mult împreună, în colectivități mai mult sau mai puțin întinse și mai mult sau mai puțin durabile. Dintre ființele vii însă, cea care posedă simțirea cea mai adâncă și mai bogată în nuanțe este ființa omenească. Omul e dar merit de natură

să formeze societățile cele mai întinse și mai durabile. Prin studiul naturii, înțeleptul ajunge astfel să priceapă că socialitatea e o datorie impusă omului de firea sa, și să cultive astfel, în sine însuși, virtutea cetățenească.

În sfârșit, dacă ființele însuflețite, cu cât sunt mai sus puse în ierarhia naturii, cu atât trăiesc mai mult în societate, atunci spiritele superioare omului, zeii de toate categoriile, trebuie să formeze colectivitățile cele mai întinse și mai solidare. Și 'n adevăr, societatea pe care o alcătuiesc ei îmbrățișează întreg universul, în care toate se țin, toate se influențează reciproc, într'o vastă unitate. Din această societate cosmică facem parte și noi oamenii. Ca atare, noi avem datorii atât față de membrii inferiori, cât și față de cei superiori nouă, din societatea universală. Față de animale, de plante, de lucrurile neînsuflețite, avem datoria să nu le abatem dela menirea lor firească, să le lăsăm să joace, în natură, rolul ce le-a fost destinat. Iar față de zei, avem datoria să-i respectăm, să-i iubim și să le arătăm evlavie noastră prin rugăciuni, cântece și jertfe.

Acest cult al zeilor nu trebuie să aibă însă niciun scop practic sau interesat. Nu trebuie să ne închipuim că printr'însul am putea schimba voința lor, în folosul nostru. Căci zeii sunt mai presus de toate drepti. Ca atare, ei nu pot fi buni, în înțelesul care ne-ar conveni nouă. Ei nu ne pot da ceea ce nu merităm. Căci atunci, fiind generoși cu noi, n'ar mai fi drepti cu toată lumea. Nu trebuie dar să ne închipuim că cultul zeilor ar putea să ne folosească, în înțelesul obișnuit al religiilor populare, — al creștinismului bunăoară. De unde nu rezultă că el este inutil. El ne poate fi de folos, în adevăr, dar pe altă cale. El este o înălțare a sufletului către Dumnezeu, care îl face mai curat și mai bun. Gândindu-ne cu mai multă stăruință la Dumnezeu, în momentele de reculegere și de concentrare când îi adresăm rugăciunile noastre, reprezentându-ne cu mai multă vioiciune ca oricând perfecțiunea Lui absolută, ne rușinăm de imperfecțiunea noastră și simțim nevoia adâncă să ne apropiem, oricât de puțin, de El, printr'o imitație a cărei valoare stă mai mult în dorința fierbinte ce o animă decât în rezultatele la care ajunge. Căci distanța dela om la Dumnezeu nu este mare numai, este in-

finită. Cu toate acestea, dorința de care vorbim, dacă rămâne pururea vie și pururea activă, poate îmbunătăți mult natura omenească.

Pe această cale însă, care e departe de a fi ușoară, omul are nevoie de ajutorul semenilor săi, — de îndemnul lor, de exemplul lor, de influența zilnică a celor ce înțeleg și prețuiesc în același chip cultul zeilor. De aceea e bine ca cultul acesta să fie practicat în comun, de cât mai mulți oameni odată. Se formează astfel o atmosferă colectivă ce ușurează considerabil înălțarea sufletească individuală. E supremul serviciu pe care și-l pot face oamenii unii altora, înlesnindu-și pe cât posibil, ascensiunea, atât de grea, către culmile spirituale ale existenței.

Dar cultul zeilor, așa cum îl înțelege Plethon, care ne-a lăsat în această privință numeroase prescripții, formule și imnuri, alcătuind un întreg ritual, nu se putea practica pe față. El se abătea dela căile devenite tradiționale. Biserica s'ar fi opus și autoritățile politice ar fi intervenit. El n'a fost dar practicat decât de un cerc secret, de micul cerc al „aleșilor“, de care am vorbit mai sus. Acel cerc, al cărui mare pontif era Plethon, era totuși departe de a fi o sectă religioasă. După cele ce am văzut până acum, analizând ideile inspiratorului său, e vădit că nu era decât ceea ce am numi astăzi o societate de cultură etică. Era adică o încercare colectivă de perfecționare a naturii omenești, cu mijloace filosofice.

Ceva analog avea să fie, câteva decenii mai târziu, Academia platonicească din Florența.

**INTEMEIEREA ACADEMIEI PLATONICE DIN FLORENȚA****COSIMO DEI MEDICI ȘI MARSILIO FICINO**

Dorința lui Cosimo dei Medici de a întemeia la Florența un înalt așezământ de cultură, destinat aprofundării ideilor lui Platon, nu s'a putut realiza imediat și în forma sub care, după toate probabilitățile, îl concepuse el. Însuflețirea umanistilor italieni pentru antichitatea clasică era, cum am văzut, atât de mare încât, nu arare ori, îi împingea la imitații, mai mult sau mai puțin directe, ale formelor ei de manifestare. Iar impresia pe care o produsese, pe vremea conciliului pentru unirea bisericilor, nu numai înflăcăratele cuvântări ale lui Plethon, ci și înfățișarea lui de apostol și tonul lui profetic, fusese adâncă. Nu e dar de mirare că în mintea unora din cei ce se adunau ca să-l asculte, în grădinile lui Cosimo de' Medici, încolțise dorința de a face să reînvieze în patrialor, pe care o considerau ca o nouă Atenă, vechea Academie platonice.

Cu simțul ascuțit al realităților însă, de care dase dovadă atât de strălucite în afaceri și în politică, Cosimo de' Medici întrevăzuse dificultățile ce se ridicau în calea unei asemenea întreprinderi și care îi puteau compromite succesul, în cazul când i s'ar fi grăbit, în mod intempestiv, întemeierea. Academia proiectată n'a putut astfel să ia naștere decât mai târziu și sub forme atât de puțin obișnuite încât au permis

unora din cei ce au scris istoria acelor vremuri să-i tăgăduiască, pur și simplu, existența.

În adevăr, filosofia lui Platon nu era necunoscută în Italia. În învățământul superior, pe care îl reprezenta la Florența așa numitul „Studio“, se făcuseră chiar cursuri asupra-i. Iar unele din dialogurile platonice fuseseră deja traduse. Și totuși, un curent mai pronunțat de simpatie, necum o izbucnire vijelioasă de entuziasm, în favoarea acestei forme speciale de manifestare a cugetării antice, nu se produsese încă. Părea astfel neîndoios că condițiile obiective, necesare pentru înfiriparea mișcării de idei, pe care voiau s'o provoace umaniștii din jurul lui Cosimo de' Medici, lipseau încă, — și că însuflețirea de care erau cuprinși ei rămânea, deocamdată, un fenomen subiectiv. Pe de altă parte, asupra lui Platon nu se făcuseră studii amănunțite și sistematice, așa încât nu se vedeau încă oamenii care să poată lua, cu competență și autoritate, conducerea Academiei plănuite. Cei ce se ocupaseră până atunci de Platon, chiar și traducătorii unora din dialogurile lui, — fuseseră mai mult filologi decât filozofi. O scurtă privire retrospectivă asupra modului cum ajunsese marele cugetător al antichității să fie cunoscut în Italia, la începutul Renașterii, și asupra modului cum era privit de Biserica romană, care da încă tonul sau cu care, cel puțin, trebuia încă să se conteze în viața intelectuală a timpului, ne poate lămuri fără greutate în această privință.

Cum am văzut, Petrarca atrăsese de mult atenția contemporanilor săi asupra însemnătății lui Platon. Un istoric al filosofiei italiene îl consideră chiar ca fiind fost cel dintâi care a încercat să restaureze, în pragul Renașterii, gloria acestui filosof de frunte al antichității, — deși nu-l putuse citi în original și nu știa asupra-i decât ceea ce găsisese în scriitorii latini, în operele lui Cicero și ale lui Apuleius mai mai ales.<sup>1)</sup> După Petrarca, prietenul său Boccaccio a continuat să cânte apologia lui Platon.<sup>2)</sup> Curios e totuși, că el ră-

1) G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, vol. I, p. 188. În deosebi vorbește Petrarca de Platon în „De sui ipsius et aliorum ignorantia“ și în „Trionfo della fama“.

2) În „Commento a Dante“ și în „De genealogia deorum“.

mânea stăpănit de tradiția medievală, punând pe Aristotel în fruntea filosofilor, când era silit să-i compare între ei.<sup>1)</sup> Mișcarea începută de acești corifei ai literaturii italiene a fost continuată de alți reprezentanți, mai mărunți, ai umanismului născând, ca Coluccio Salutati, Luigi Marsili, și alții.<sup>2)</sup>

De abia în 1423 însă Aurispa și Traversari, întorcându-se de la Constantinopol, au adus cu ei manuscrisele complete ale dialogurilor platonice și ale operelor celor mai însemnați din tre filosofii neoplatonici. Studiul acestor manuscrise a dat naștere mai întâi unui platonism, pe care l-am putea numi filologic. Niccolo Niccoli, Antonio Loschi, Leonardo Aretino — și cei ce se mai grupau în jurul lor — se simțeau atrași de Platon și îl preferau lui Aristotel mai mult pentru motive estetice. E curios bunăoară faptul că cel din urmă dintre umanistii citați, Leonardo Aretino, s'a apucat să traducă dialogurile platonice, nu fiindcă citirea lor directă l-ar fi impresionat în deosebi, ci fiindcă îl entusiasmase ceea ce scrisese Cicero asupra-le. Și o spunea el însuși, în termeni ce nu mai lăsau nicio îndoială. Filosofia, zicea el, a fost transplantată odinioară din Grecia în Italia, de Cicero, care a fecundat-o cu izvorul de aur al elocvenței sale.<sup>3)</sup> La originea străduințelor sale de traducător sta astfel admirația pentru arta stilistică, atât de prețuită de umanisti, a celebrului orator roman. De altfel, Leonardo Aretino n'a ajuns să traducă efectiv decât numai cinci dintr'însele: Fedon, Fedru, Gorgia, Criton și Apologia, — plus Scrisorile atribuite lui Platon. Către 1439 Pier' Candido Decembrio, fiul cunoscutului umanist Uberto, a mai tradus Republica. Giorgio di Trebisonda mai tradusese, în sfârșit, dialogul despre Legi, iar Poliziano pe cel intitulat Charmide.

Această mișcare filologică însă, în favoarea lui Platon,

1) Bunăoară în „Amorosa Visione“, cap. IV și în „De genealogia deorum“, lib. XIV, cap. 9.

2) Cf. Francesco Fiorentino, *Il Risorgimento filosofica nel Quattrocento*, p. 183.

3) „Fuit olim philosophia ex Graecia in Italiam a Cicerone traducta atque aureo illo eloquentiae flumine irrigata“. Cf. Leonardi Aretini ad Petrum Paulum Istrum dialogus, în Klette, *Beiträge aus Geschichte und Litteratur des italienischen Gelehrtenrenaissance*.

nu s'a transformat într'un curent filosofic propriu zis, până în momentul istoric de care ne ocupăm. Motivul estetic ce sta, cum am văzut, la baza mișcării de care e vorba, nu era destul de puternic ca să provoace o aprofundare a ideilor filosofului, atât de admirat pentru frumusețea modului cum se exprima. Pe de altă parte, rezistența Bisericii romane, care nu fusese încă invadată, — cum avea să fie ulterior, — de umanism, era încă de temut. Aristotel continua să fie filosoful oficial al catolicismului, — pe când de numele lui Platon și al continuatorilor săi se legau amintiri din cele mai neplăcute pentru creștinism, în genere, — pe care cum se știe, Iulian Apostatul încercase să-l înlocuiască, în imperiul roman de răsărit, cu neoplatonismul lui Porfir și al lui Iamblich.

De abia cu venirea lui Plethon în Italia, la conciliul pentru unirea bisericilor de răsărit și apus, a început să ia interesul pentru Platon un colorit mai pronunțat filosofic. În discuțiile din sânul conciliului, filosoful bizantin care, cum am văzut, nu era favorabil unirii proiectate, deși nu lua atitudine fățișe în contră-i, combătea totuși, cu energie, tezele catolice. În criticile sale, însă, el aducea, în deosebire de alții, mai mult argumente filosofice, pe care le lua din tezaurul ideilor platonice. Acest fapt silea pe reprezentanții catolicismului să reflecteze cu mai multă stăruință asupra filosofiei lui Platon, pe care nu-l prețuiseră până atunci îndeajuns. Cardinalul Giuliano Cesarini, bunăoară, care era principalul purtător de cuvânt al Bisericii romane la ședințele conciliului, invita adesea la masă pe Plethon, spre a discuta cu el, mai liber, adică în afară de preocupările strict religioase, punctul de vedere al marelui gânditor al antichității. Așa au început acele „convorbiri platonice“, care au luat apoi, la recepțiile lui Cosimo de' Medici forma și însemnătatea pe care le-am văzut. Că influența pe care a exercitat-o Plethon, în cursul acestor convorbiri, atât de frecvente și atât de însuflețite, a fost impulsul de căpetenie care a creat, oarecum, platonismul Renașterii, ca curent filosofic propriu zis, e un fapt pe care l-a stabilit Marsilio Ficino

însuși, primul reprezentant al acestui platonism, în prefața traducerii Eneadelor lui Plotin. <sup>1)</sup>

După plecarea lui Plethon din Italia însă au urmat, pentru Florența în deosebi, vremuri grele, din punct de vedere politic. Perioada critică dintre 1442 și 1445, îndreptând cu prea multă putere atenția lui Cosimo de' Medici în cu totul alte direcții, părea a-l fi abătut cu desăvârșire dela intenția sa de a patrona o renaștere a platonismului în republica toscană. Pe de altă parte, influența pe care o exercitase asupra umanistilor italieni propaganda orală a lui Plethon, nu fusese prea durabilă; iar influența operei scrise, pe care o lăsase ca amintire a trecerii sale prin Italia, despre „Deosebirea dintre Platon și Aristotel“, se arătase prea slabă. Era, probabil, tonul ei polemic prea pronunțat — pe alocurea chiar prea violent — care îi împiedecase acțiunea. Umanistii italieni, deși admirau pe Platon, nu credeau că Aristotel trebuia aruncat, pur și simplu, la coș. Ei căutau mai de grabă o formulă împăciuitoare, în felul aceleia a lui Bessarion, către care, mai mult decât în spre Plethon, mergeau simpatiile lor, — și de care vom vorbi mai pe larg, mai departe. Un istoric al Academiei platonice din Florența, relevă cu drept cuvânt „tăcerea care domnește înlăuntrul umanismului italian“ cu privire la opusculul polemic menționat al filosofului bizantin. <sup>2)</sup>

Douăzeci de ani au trecut astfel, — și entuziasmul lui Cosimo de' Medici pentru filosofia lui Platon părea că se stinsese cu totul, — când, pe neașteptate, bătrânul om de stat a început să facă unele pregătiri pentru realizarea gândului său de altădată. Între timp, un învățat grec, Ioannes Argyropulos, care se stabilise la Florența, ținuse la „Studio“ prelegeri filosofice, care plăcuseră atât de mult, încât ajunseseră a fi considerate ca o podoabă a vieții intelectuale a republicii și ca o atracție pentru străini. În deosebi le con-

1) „Magnus Cosmus senatusconsulto patriae pater, quo tempore concilium in Graecos atque Latinos sub Eugenio Pontifice Florentiae tractabatur, philosophum graecum nomine Gemistum, cognomine Plethoneu, quasi Platonem alterum, de mysteriis Platonicis disputandem frequenter audivit: e cujus ore ferventi aflatus est protinus, ut inde Academiam quandam alta mente conceperit, hanc opportuno primum tempore pariturus“. (Opera, ed. Basilea, 1561, t. II, p. 537).

2) Arnaldo della Torre, *Storia dell' Accademia platonica di Firenze*, p. 456.



venise Italianilor modul cum interpreta noul profesor pe Platon, arătând că ideile lui nu se opuneau în mod absolut aceluia ale lui Aristotel, ba chiar se puteau împăca destul de bine cu ele, și nu puteau fi cu adevărat de folos decât împreună, — în Etică bunăoară. Umaniștii florentini puteau astfel gusta frumusețile filosofiei lui Platon cu conștiința împăcată, fără să mai vadă într'însa o negare absolută a părerilor, consacrate de Biserică, ale filosofului oficial al catolicismului. Interesul pentru această filosofie a crescut astfel foarte repede, prefăcându-se într'o adevărată „încântare“, — cum ne-o arată o scrisoare a lui Pier' Filippo Pandolfini către Donato Acciaiuoli. <sup>1)</sup>

Cosimo de' Medici n'a rămas străin de această mișcare ce se desemna în opinia publică a republicii toscane. El primea din când în când, Dumineca, pe profesorii și studenții dela „Studio“, care veneau să discute dinainte-i diferite chestii, mai ales filosofice, pentru ca „părintele patriei“ să poată vedea progresele pe care le făceau. El a putut astfel să vadă cum dispăreau, treptat, vechile prejudecăți, ce se opuneau mai înainte unei răspândiri a filosofiei lui Platon, și a crezut că venise în sfârșit momentul să treacă la înlăptuirea planului său de altădată.

S'a gândit atunci, mai întâi, să pregătească un om anume, pentru sarcina care nu era de sigur ușoară, de a propovădui filosofia lui Platon, cu cunoștința aprofundată pe care o reclama Academia ce urma să ia ființă. Ioannes Argyropulos, pe care îl avea la îndemână, nu-i convenea. Omul, mai întâi, nu era destul de simaptic. El era, de sigur, cel mai talentat dintre Grecii ce se stabiliseră în Italia; umaniștii din timpul lui, în frunte cu Filelfo, o recunoșteau fără înconjur. În schimb, rămăsese un adevărat bizantin, în înțelesul cunoscut al cuvântului: capricios, nesigur, lăudăros, nu arare ori insuportabil, iar lăcomia sa la mâncare și băutură, devenită proverbială, îi crease o reputație destul de puțin favorabilă. <sup>2)</sup> Pe lângă aceste inconveniente, ce constituiau scăderi destul de serioase pentru el, ca personalitate, Argyropu-

1) A se vedea textul în Arnaldo della Torre, *op. cit.*, p. 476.

2) Cf. portretul pe care i-l zugrăvește Georg Voigt, în *Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums*, vol. I, p. 369.

\* los era, în fond, un adept al lui Aristotel, pe care îl cultiva mai ales, și cu traducerea operelor căruia se îndeletnicea de predilecție. Lui Cosimo îi trebuia însă un om nou, crescut, în întregime, în cultul idealismului antic, așa încât să poată deveni un apostol convins al lui. Un asemenea om a crezut încercatul conducător al republicii florentine că putea găsi în Marsilo Ficino, fiul medicului său de casă Diotifeci d'Agnolo di Giusto. <sup>1)</sup>

Tânărul avea pe atunci, în 1459, douăzeci și șase de ani, și studia medicina. Se născuse în 1433, la Figline, de unde era originar tatăl său. Era mic de stat, de o constituție delicată, și moștenise dela mama sa, Alessandra di Nannoccio di Montevarchi, un temperament nervos, vizionar, înclinat spre misticism. „Mona Sandra“ — cum îi ziceau familiarii — era cunoscută pentru „darul“ ei de a „vedea“ în vis unele lucruri ce aveau să se întâmple mai târziu. Se povestea, bunăoară, că prezisese moartea unui copil al ei, anunțând că avea să fie înăbușit în somn de doica lui; altădată prezisese că bărbatul ei avea să cadă de pe cal și să se rănească; în ambele cazuri, faptele i-au confirmat prezicerile. La vârsta de 12 ani, Marsilio a început să învețe limbile clasice, la Florența și la Pisa, cu Luca d'Antonio da San Gemignano, cu Comando di Simone Comandi di Pieve Santo Stefano și, probabil, cu Francesco Castiglione. Dela cel dintâi pare a fi învățat și muzica, — și anume mânuirea lirei cu care se acompania mai târziu, când cânta imnurile sale platonice. La 18 ani a început să studieze filosofia cu Niccolò di Giacomo Tignosi de Foligno, „lector“ de medicină, logică și filosofie perpatetică la „Studio“. Asupra acestui învățat, care se bucura, pe vremea lui, de un renume puțin comun, trebuie să ne oprim un moment. Un talent excepțional atrăsese de timpuriu atenția asupra-i. Se născuse în 1402 și făcuse studii atât de strălucite, încât în 1426, deși foarte tânăr încă, fusese chemat să profeseze logica la universitatea din Bologna, cu o retribuție specială. De acolo, s'a dus să practice medicina la Arezzo, și a făcut-o cu atâta succes, încât și-a

---

1) Numele de „Ficino“, pe care îl purta viitorul filosof, era diminutivul prescurtat al numelui „Diotifeci“.

atras lauda publică a autorităților orașului. În 1439, a fost chemat la Florența, ca să predea la „Studio“ medicina teoretică. De această însărcinare de căpetenie se legau însă altele. Medicina teoretică era considerată pe atunci ca făcând parte din filosofia naturii și se studia de regulă după cărțile lui Aristotel și ale comentatorilor săi, greci și arabi. Tignosi era astfel obligat să predea și filosofia aristotelică, inclusiv logica. Era dar firesc, ca Marsilio Ficino, pe care tatăl său voia să-l facă medic, să studieze și filosofia, cu profesorul său de medicină.

Acesta însă era un adept convins și exclusiv al lui Aristotel, și se opunea cu tărie celor ce încercau să-l concilieze cu Platon, ca bunăoară Argyropulos, de care vorbeam adineaori. Scrisese chiar un opuscul, intitulat „De ideis“, spre a dovedi imposibilitatea unei asemenea concilierii; opusculul era îndreptat împotriva lui Acciaiuoli, un elev al lui Argyropulos. 1) Trebuie atunci să credem că Marsilio Ficino a străbătut, în evoluția sa intelectuală, o perioadă de peripatetism? Nimic nu ne-o arată. Se pare, dimpotrivă, că el a început studiul lui Aristotel cu o simpatie, deja formată și destul de pronunțată, pentru Platon, a cărui filosofie o cunoștea de mai înainte, de pe vremea studiilor sale clasice, din operele lui Cicero. La această simpatie a contribuit poate, în deosebi, temperamentul său melancolic și înclinarea sa către misticism, care găseau o hrană mai potrivită în poeticele ficțiuni ale lui Platon, decât în logica rece a lui Aristotel. Și e probabil că sub influența „Accademicilor“ lui Cicero s'a format într'însul acel spirit conciliator, care era gata să îmbrățișeze sisteme filosofice diferite și să caute într'însele un adevăr comun, convins fiind după doctrinele Noii Academii, pe care le expunea scriitorul latin, că niciun sistem filosofic nu posedă monopolul exclusiv al adevărului. Această tendință conciliatoare avea să joace, cum vom vedea mai departe, un rol considerabil în activitatea sa filosofică, — și în genere, în activitatea Academiei platonice din Florența. Deocamdată, ea l-a împiedecat să împărtășească entuziasmul exclusiv al lui Niccolo Tignosi pentru Aristotel și disprețul

1) Cf. Arnaldo della Torre, *op. cit.*, p. 479.

său absolut pentru Platon, și l-a ajutat astfel să-și păstreze, — ba chiar să-și întărească, — independența intelectuală.

Așa se explică faptul curios că în primele sale lucrări, din perioada în care studia cu acest reprezentant fervent al peripatetismului, Marsilio Ficino se întemeia mai totdeauna pe idei luate din filosofia lui Platon. Așa era, mai întâi, curioasa „Epistolă“ dela 6 August 1455, în care întreprindea să explice fraților săi datorile copiilor față de părinți; argumentarea se întemeia pe ideea platonice a Binelui suprem și pe concepția neoplatonică a ierarhiei substanțelor, care se împărtășesc numai treptat, în ordinea perfecțiunii lor relative, din bunătatea divină. Nu lipsesc dintr'însa nici comparațiile neoplatonice obișnuite ale lui Dumnezeu, ca izvor al emanației creatoare, cu o fântână abundentă ce, revărsându-și supraplinul, alimentează râurile și fluviile ce pornesc dintr'însa, — sau cu soarele care luminează corpurile cerești ~~ce-l înconjoară și lucrurile de pe ele, potrivit cu „capacitatea“ fiecăruia de a se împărtăși din spendoarea sa.~~<sup>1)</sup> Dar acest opuscul etico-metafizic nu era menit să ajungă și la cunoștința altora decât a celor cărora le era adresat, în orice caz nu a profesorilor tânărului autor; era scris în „limba vulgară“ și în stil familiar. Mai caracteristic e dar, din acest punct de vedere, un mic discurs compus anume ca să fie rostit în public, la „Studio“, dinaintea colegiului profesorilor și a cetățenilor de frunte, ce se interesau de lucrările înaltului așezământ cultural al republicei. În acel discurs, intitulat „De laudibus philosophiae“, Marsilio cita ca autorități aproape numai filosofi platonici și neoplatonici și punea cu îndrăsneală în evidență tendința sa de a concilia toate sistemele filosofice, arătând că una și aceeași tradiție s'a continuat, neîntreruptă, în desvoltarea cugetării omenești, dela vechii Egipteni, cu al lor Mercur Trismegistul, la Grecii vechi cu Pitagora și Platon, cu Jamblich și Proclus, până la lumea creștină cu Dionisie Areopagitul și cu sfântul Augustin. Ceea ce însemna, după el, că toți filosofii erau interpretii unuia și aceluiași adevăr, care însă nu apărea tot-

1) Pasajele caracteristice se găsesc reproduse în voluminoasa operă citată a lui Arnaldo della Torre, p. 510. Cf. și Saitta, *op. cit.*, p. 23, nota 19.

deuna, în sistemele lor, cu aceeași claritate. În antichitate, lumina adevărului nu pătrundea decât cu anevoie prin formele obscure ale cugetării primitive. Cu vremea aceste forme au devenit, treptat, mai transparente și astăzi adevărul unic și fundamental apare limpede tuturor.

La pronunțarea acestui discurs a fost de față și Cristoforo Landino, de care vom avea să ne ocupăm mai departe și care era un adept convins al filosofiei lui Platon. El publicase cu câțiva ani mai înainte dialogurile sale „De anima“, scrise, pe cât era cu putință, în felul dialogurilor platonice. Direcția cugetării tânărului student părea a-i fi plăcut în deosebi bătrânului umanist, care l-a încurajat și la îndemnat să studieze mai departe sistemul lui Platon, așa cum îl găsea în operele filosofilor latini, fiindcă nu știa încă destul de bine grecește ca să-l citească în original și fiindcă nici nu putea avea la îndemână o ediție completă a operelor lui.

Se pare că, urmând acest îndemn, s'a apucat Marsilio Ficino să scrie o lucrare mai întinsă, intitulată „Declarationes platonicae ad Christophorum Landinum“ sau „Institutionum ad platoniam disciplinam libri quatuor“, care însă nu ni s'a păstrat. Nu cunoaștem decât titlul — sau titlurile ei — așa cum ni le dă autorul însuși în două scrisori ale sale, una către Angelo Poliziano, alta către Cristoforo Landino.<sup>1)</sup>

Cât de adânc pătrunseseră ideile platonice în viața tânărului student ne-o poate arăta o curioasă epistolă a sa din 1457 către prietenul său Pellegrino Agli. Amorul e o temă care se discută adesea între tineri. Abordând-o la rândul său, Marsilio Ficino se declara adept al amorului „platonice“ și condamna cu asprime amorul „vulgar“. Sufletul nostru, zicea el, nu gândește propriu vorbind, cum credem noi de obicei, ci își amintește numai adevărurile eterne, pe care le-a contemplat în fericita sa viață anterioară, din lumea ideilor

1) Epist., lib. XI, p. 926 : „Anno salutis humanae 1456, quo ego equidem annos aetatis agebam tres atque viginti... primitias studiorum meorum auspicatus sum a libris quatuor institutionum ad Platoniam disciplinam“. Cf. Arnaldo della Torre, *op. cit.*, p. 513 și G. Saitta, *op. cit.*, p. 24.

pure. Iar la această amintire îl îndeamnă lucrurile exterioare, care afectează simțurile noastre și care, fiind còpii ale ideilor imateriale, se aseamănă cu ele. Așa încât, frumusețea unei persoane, pe care o admirăm, nu face decât să trezească în noi amintirea frumosului ideal. Și fiindcă sufletul nostru ascunde în adâncimile sale un dor nespus de această frumusețe supremă, de contemplarea căreia s'a bucurat altădată în lumea ideilor pure, ne place și înfățișarea persoanei care ne-o amintește. Această plăcere constituie amorul. Se întâmplă totuși adesea ca amorul să degenereze și să-și piardă natura lui adevărată. Atunci oamenii doresc ființa frumoasă, pe care o admiră, pentru ea însăși, nu pentru ideea pe care o deșteaptă într'înșii. Ca atare, amorul se poate defini o pasiune irațională și în contra naturii, întru cât tinde să abată sufletul dela căile pe care i le indică originea sa ideală. Acest amor vulgar e propriu numai minților obtuze și naturilor corupte. Și această sentință nu era la tânărul filosof o simplă atitudine ocazională, ci o regulă de viață care s'a arătat permanentă. Deși nu era o fire închisă și rece, de vreme ce, cum vom vedea mai departe, era atât de comunicativ și punea atâta căldură în numeroasele legături de prietenie pe care le avea în lumea intelectuală din Florența, nu i s'a cunoscut totuși niciodată, nicio legătură care să fi putut fi așezată în categoria amorului „vulgar“. Iar principalul său biograf, Corsi, fixa această trăsură a caracterului său cu cuvintele: „in libidinem nequaquam proclivis“. <sup>1)</sup>

În 1456, Ficino și-a întrerupt studiile de filosofie și a părăsit Florența, nu spre a se îndrepta către vreun alt centru universitar, ci spre a trăi retras la Figline, în casa părintească, sau la Campoli, în vila lui Giovanni Canigiani. La această retragere îl îndemnase cu stăruință arhiepiscopul din Florența, Antonino Pierozzi, pe lângă care se afla, pus de tatăl său, ca cleric. Pe când alți prelați italieni de pe acea vreme începuseră deja a se scălda în apele umanismului și respirau cu voluptate atmosfera lui de caldă iubire pentru

1) Commentarius de Platonicae philosophiae post renatas litteras apud Italos instauratione sive Marsilii Ficini vita, auctore Ioanne Corso cum Angeli Mariae Bandini adnotationibus. Ed. Pizzorno, Pisa, 1771, p. 87.

cultura clasică, pentru literatura și filosofia vechilor greci și romani, arhiepiscopul florentin rămăsese un creștin medieval, rigid și fanatic în credințele lui tradiționale, ducând o viață ascetică în toată puterea cuvântului și privind cu dușmănie la cei ce căutau să desgroape rățăcirile păgânilor de altădată. Atât în predicle, cât și în scrierile sale, Pierozzi ataca mai ales pe filosofi, pe care îi socotea deosebit de primejdioși. Și din operele literare ale antichității, e drept, puteau învăța cititorii să iubească peste măsură viața pământească și seducțiunile ei, îndepărtându-se astfel de învățăturile Sfințelor Scripturi, care le recomandă să se gândească mai mult la viața viitoare. Din operele filosofice ale celor vechi însă nu puteau sorbi cititorii decât otrava îndoielii, care îi arunca de-a-dreptul pe calea ereziei și a pierzării. Cât de pornit era fanaticul călugăr, o putea arăta faptul că nici chiar Aristotel, filosoful oficial al Bisericii romane, nu găsea cruțare dinainte-i. Nu e dar greu de închipuit cu câtă asprime erau criticați ceilalți filosofi și în deosebi Platon, cu urmașii săi neoplatonici, pe care îi acuza de-a-dreptul că voiau să reînvieze cultul demonilor.

Aflând dar de patima cu care tânărul său cleric Marsilio Ficino studia tocmai operele acestor cugetători atât de suspecti, arhiepiscopul florentin l-a chemat la sine, i-a arătat calea primejdioasă pe care pusese piciorul și l-a sfătuit cu stăruință să cetească criticile Sfântului Toma din Aquino la adresa filosofilor păgâni, din opera sa „Adversus gentes“ sau „Summa contra gentes“. Iar pentru ca să poată trage tot folosul din apropierea sufletească de marele doctor al creștinătății, i-a recomandat să părăsească Florența, unde atâtea influențe vătămătoare îl puteau turbura, și să se retragă în singurătatea și liniștea dela țară. Pe lângă autoritatea legată în chip firesc de înaltă sa situație ecleziastică, arhiepiscopul se bucura de un mare prestigiu personal. Austeritatea vieții sale, noblețea caracterului său, desinteresarea sa absolută și devotamentul său nemărginit pentru cei nevoiași, contrastau atât de adânc cu obiceiurile și purtarea altor prelați, încât nu puteau să nu-i atragă admirația și iubirea tuturor. De altfel, Biserica romană l-a trecut ea însăși, ulterior, prin-

tre Sfinți. <sup>1)</sup> Era dar firesc ca și Marsilio Ficino să simtă influența acestei puternice personalități și să nu-i poată rezista. El însuși o mărturisea mai târziu, recunoscând, cum ne încredințează prietenul său Zanobi Acciaiuoli, <sup>2)</sup> că avertismentul „bunului păstor“ i-a folosit foarte mult.

Acest folos, din punct de vedere filosofic, n'a putut fi decât că i-a întărit spiritul critic, pe care entuziasmul său tineresc pentru Platon îl împiedecase să se desvolte în deajuns. În adevăr, în cele câteva mici lucrări, pe care le-a scris în timpul retragerii sale la Figline și la Campoli, îl vedem luând o atitudine mai rezervată față de filosoful pe care îl admirase până atunci fără nicio restricție, și în genere față de toți filosofii, ale căror păreri le trecea în revistă, fără a se pronunța asupra lor. Așa bunăoară, în Prefața prin care

1) Un portret plin de însuflețire al arhiepiscopului florentin ne-a dat Georg Voigt, în opera sa cunoscută „Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums“, I, p. 379. Nu vom releva însă dintr'insul decât două note: una care ne arată cum își considerau florentinii păstorul sufletesc și alta care ne explică considerația lor. Cosimo dei Medici ar fi zis odată despre Antonino Pierozzi că republica toscană ar fi pierit poate, din cauza atâtor războaie și atâtor conjurații, precum și din cauza ciunei și a foametei, de care fusese băntuită, dacă arhiepiscopul ei, care era un sfânt, nu s'ar fi rugat veșnic lui Dumnezeu, cu trecerea de care se bucura dinainte-i. Iar sfințenia veneratului ierarh o dovedea modul cum trăia. Într'o vreme de lux, nu numai excesiv, dar și lipsit de orice discreție, de lux ostentativ care se exhiba veșnic, într'o veșnică paradă, — când se cheltuiau sume enorme pentru palate mărețe, mobile rare și scumpe, tablouri și statui semnate de artiști celebri, — când, la banchetele bogăților, mâncările nu se serveau decât în vase de argint și de aur, frumos cizelate, — când echipajele particulare erau tot atât de pompoase ca ale curților regale, — Antonio Pierozzi trăia într'o celulă, în care nu se găseau decât un pat, o masă și un scaun, purta o rasă călugărească ordinară, mânca din vase de pământ și își vizita dioceza călărind pe un măgar. Și nu din lipsă de mijloace. Cu sistemul catolic al dărilor pentru biserică, eparhia toscană, care era una din cele mai bogate, aducea șefului ei venituri considerabile. Dar Pierozzi le cheltuia toate pentru săraci. Nu numai ca să-i ajute la nevoile lor individuale, ci și ca să le dea școli confessionale gratuite, pe acea vreme când, neexistând școli publice ale Statului, învățământul elementar trebuia plătit de particulari celor ce își luau, ca dascăli, această sarcină. Iar după grija sufletului, venea aceea a corpului. Ca să le dea săracilor o îngrijire medicală serioasă, în spitale, arhiepiscopul florentin cheltuia, de asemenea, sume importante. Mișcătoare era, în deosebi, sollicitudinea lui pentru „copiii păcatului“, care n'aveau ei înșiși nicio vină, adică pentru copiii nelegitimi, pe care îi creștea într'un azil special. Cu o astfel de viață, când a murit, Antonino Pierozzi n'a lăsat altă avere decât mobila sărăcăcioasă din chilia în care trăise, rasa ordinară pe care o purtase, vasele de pământ din care mâncase și măgarul cu care își făcuse vizitele canonice.

2) Textul la Arnaldo della Torre, *op. cit.*, p. 518. Cf. G. Saita, *op. cit.*, p. 25, nota 25.



dedica studiul său „De voluptate“ lui Antonio Canigiani, Marsilio Ficino declara că nu făcea decât să expună ideile diferiților eugetători asupra acestui subiect, fără să afirme el însuși nimic. Iar ca justificare utiliza un argument ce părea mai mult un pretext, menit să ascundă adevărata lui stare sufletească, în care trebuia să predomine în acele momente, sub influența încă recentă a lui Antonio Pierozzi, nesiguranța și teama. Certitudinea sa de adolescent lipsit de spirit critic, că găsisse adevărul în filosofia lui Platon, fusese — deocamdată cel puțin — sduncinată, iar grija să nu calce iarăși alături de drumul cel drept trebuia să fie, la un suflet delicat și timid ca al lui, destul de puternică. El îi declara dar prietenului său, în prefața menționată, că nu afirma el însuși nimic, fiindcă nu voia să i se întâmple și lui, ceea ce li se întâmplă atât de adesea tinerilor prea îndrăsneți, să fie siliți adică să revoace mai târziu, la maturitate, ceea ce susținuseră cu tărie în tinerețe, și să ajungă, cu o judecată mai coaptă, la păreri cu totul opuse.<sup>1)</sup> Același caracter, de simple expuneri impersonale, îl aveau și micile lucrări intitulate „Compendium de opinionibus philosophorum circa Deum et animam“, „De virtutibus moralibus sive de magnificentia“ și „De quatuor sectis philosophorum“ (peripatetici, stoici, epicurei și academici), — despre care s'a zis că putea fi considerată ca o primă încercare de istorie a filosofiei.<sup>2)</sup> Excepție face, în această perioadă, opusculul intitulat „De furore divino“, în care se expune, cu o căldură ce trădează convingerea scriitorului, teoria neoplatonică a însuflețirii mistice sau a extazului.

În toamna anului 1458, Marsilio a fost trimis de tatăl său la Bologna, ca să studieze medicina. Era desigur o hotărâre mai veche a bătrânului Diotifeci de a-și îndruma fiul către arta pe care o practica el însuși, dar era și intenția cercurilor bisericești, care se interesau de tânărul cleric, de a-l împiedeca să-și urmeze studiile platonice. Altfel, medicina se putea învăța și la Florența, unde Marsilio putea chiar să facă puțină practică pe lângă tatăl său, care era

1) Opera, ed. cit., I, p. 986.

2) G. Saitta, op. cit., p. 26.

unul din medicii de frunte ai timpului. Dacă a fost dar trimis aiurea, cauza era că la Florența cursurile lui Argyropulos asupra lui Platon obțineau tocmai pe atunci un succes răsunător, pe când la Bologna domnea încă, în vechea ei formă scolastică, filosofia lui Aristotel. Aceste încercări repetate și stăruitoare de a înstrăina sufletește pe Ficino de filosoful lui favorit ne arată ce preț puneau pe el cercurile ecleziastice, de vreme ce îi urmăreau cu atâta grijă dezvoltarea intelectuală. Și ne mai arată, de asemenea, ce adâncă era dragostea lui pentru Platon, de vreme ce a putut să treacă peste atâtea obstacole și să reziste la atâtea presiuni. Un an mai târziu, când am fi putut să-l credem cufundat în noile sale studii medicale, îl găsim plângându-se lui Cosimo dei Medici de piedecile pe care le îngrămădeau toți în calea aspirațiilor sale de a se devota cu totul aprofundării ideilor marelui cugetător grec.

~~În adevăr, în toamna anului 1459, aflându-se în trecăt~~ la Florența, tatăl său, care nu era numai medicul, ci și prietenul conducătorului republicii florentine, l-a dus să i-l prezinte. O convorbire mai lungă s'a legat între bătrânul om de stat și tânărul student. Aducându-și aminte că Cristoforo Landino îi adusese, mai de mult, acele „Declarationes platonicae“ pe care Marsilio Ficino le scrisese pe vremea când studia filosofia la Florența, Cosimo dei Medici s'a interesat de progresele pe care le mai făcuse în această direcție. Spre a se scuza, tânărul i-a povestit cum a fost veșnic abătut din drumul pe care apucase și pe care ar fi fost fericit să meargă mai departe. Mișcat de căldura concentrată cu care vorbea și simțind la el o vocație adevărată, bătrânul și-a adus aminte de acel mare admirator al lui Platon, ale cărui cuvântări entuziaste le ascultase cu atâta însuflețire în timpul conciliului pentru unirea bisericilor, și de proiectul pe care îl concepușe atunci de a întemeia la Florența o Academie plonică. I se părea că găsisese acum și omul potrivit; n'avea decât să-i ajute dezvoltarea, ca să-i dea putința să-i înfăptuiască planul. Nu după multă vreme deci, chemând pe Diotifeci, Cosimo îl rugă să nu se mai opună la dorința fiului său de a se consacra în întregime studiului filosofiei lui Platon. „Tu — îi zise — ai fost menit să îngrijești de corpurile oamenilor ;

Marsilio al tău însă e destinat să îngrijească de sufletele lor.“<sup>1)</sup> I-a destăinuit apoi intențiile sale și a adăogat că toate cheltuielile rămâneau asupra-i. Diotifeci n'a putut să nu accepte, și astfel soarta fiului său s'a schimbat cu totul. Marsilio însuși zicea mai târziu că el a avut doi părinți, unul trupesc „Ficinum medicum ex quo natus“ și unul sufletesc „Cosmum Medicen ex quo renatus“.

Cel dintâi lucru pe care a trebuit să-l facă, spre a se pregăti pentru noua sa misiune, a fost să reia studiul limbii grecești, pe care n'o poseda destul de bine. După trei ani, în 1462, ca o dovadă a progreselor pe care le făcuse, a tradus *Imnurile orfice*, *Imnurile lui Proclus*, *Teogonia lui Hesiod* și alte câteva mici scrieri ale vechilor cugetători eleni. Văzându-l astfel gata să înceapă studiul platonismului după izvoarele originale, Cosimo s'a grăbit să-i pună la dispoziție tot ce-i trebuia. I-a procurat toate operele lui Platon și ale lui Plotin, precum și un exemplar din *Mercur Trismegistul*, adus tocmai pe atunci, cu multă cheltuială, din Macedonia, de un călugăr erudit, Lionardo da Pistoia. Iar pentru ca sgomotul orașului să nu-l turbure în lucrările sale, i-a dăruit și o casă în împrejurimile Florenței, unde avea el însuși o vilă. Acestei case de țară i-a dat Ficino, după exemplul lui Platon și al lui Cicerone, numele de Academie. În sersioarea prin care mulțimea lui Cosimo pentru darurile sale, tânărul învățat îi declara că avea să se retragă „în Academia sa dela Careggi, ca într'un templu al meditării“, spre a se ocupa de volumele „platonice“ pe care cu atâta liberalitate i le procurase.<sup>2)</sup> Numele de Academie, dat unei case particulare, ne pare curios astăzi când ne-am deprins să-l dăm numai unor instituții de cultură, cu caracter public, cum sunt unele școli superioare sau unele societăți savante. Pe atunci însă o asemenea întrebuintare a cuvântului rămânea, pentru umaniști, în tradiția clasică. În amintirea lui Platon care dase numele de Academie casei din vecinătatea Atenei unde se retrăsese și unde-și primea discipolii, Cicerone își botezase la fel vila sa dela Tusculum<sup>3)</sup>. Printre învățații italieni din veacul al

1) Cuvintele lui ne sunt raportate de Corsi, principalul biograf al filosofului. Cf. Arnaldo della Torre, p. 530.

2) Cf. Arnaldo della Torre, *op. cit.*, p. 538.

3) Cf. *Tusulanarum disputationum*, lib., II, cap. 3.

XV-lea, Poggio Bracciolini adoptase aceeași denumire pentru vila sa dela Terra Nova. <sup>1)</sup> Urmând exemplul acestui umanist celebru care îi era prieten, și în genere tradiția clasică, Marsilio Ficino s'a gândit de sigur mai mult să facă un act de pietate față de filosoful său favorit. Și vom vedea mai departe, că și în alte privințe s'a silit să restaureze, nu numai doctrina, ci și cadrul exterior al platonismului.

În 1462 așa dar Ficino a început studiul sistematic al filosofiei platonice, după izvoarele originale. Înainte de a termina acest studiu, Cosimo dei Medici nu-l putea însărcina, firește, cu un curs public asupra lui Platon, cum avea de gând. Spre a ușura totuși sarcina viitorilor ascultători ai unui asemenea curs, bătrânul, cu spiritul său practic, i-a cerut lui Marsilio ca, studiind pentru sine acele „volumina platonica“ pe care i le dăruise, să le traducă în latinește pentru cei ce nu le-ar putea citi în original. Cea dintâi traducere care a luat astfel naștere a fost aceea a lui Mercurius Trismegistus, în 1462 chiar. Au urmat apoi, în același an, traducerea „Versurilor magice“ ale lui Zoroastru, a „Versurilor aurite“ ale lui Pitagora și a cărții lui Iamblich despre „Secta pitagoreilor“. Dacă adăogăm la acestea traducerea anterioară a Imnurilor orfice, înțelegem că Ficino voia să cerceteze mai întâi originea filosofiei lui Platon, studiind, în formele de care putea dispune, vechile tradiții egiptene, persane și grecești, care contribuiseră la formarea ei. În sfârșit, din 1463 înainte, a început să traducă dialogurile platonice propriu zise; ani întregi, de-a-rândul, s'a devotat exclusiv acestei misiuni ingrate, care n'avea să-și dea roadele decât mai târziu.

Între acestea, Cosimo dei Medici a murit, la 5 August 1464, fără să fi putut vedea în ființă academia platonice pe care o pregătea. A avut cel puțin mulțumirea să asculte, în latinește, câteva din dialogurile lui Platon, a căror traducere o isprăvisese Marsilio și pe care i le-a citit el însuși, — pe unele, ca Fileb și Parmenide, cu puține zile înainte de a închide ochii. Cu conștiința deplină că vieța sa se sfârșea, uimitorul bătrân nu înceta să facă planuri de viitor, în-

<sup>1)</sup> Într'o scrisoare către Niccolo Niccoli, îi comunica, între altele, că cumpăra statui și inscripții antice spre a-și împodobi „Academia sa din Valdarno“. Ap. Arnaldo della Torre, p. 539.

demnând cu toată căldura pe tânărul său prieten să lucreze mai departe. Chiar și în momentele când starea, din ce în ce mai rea, a sănătății sale îl făcea să sufere prea mult și să pară descurajat, el mai găsea încă puterea să-i recomande noi cercetări sau noi traduceri. Odată, — era la 15 Iulie 1464, cum ne-o spune Marsilio însuși, — pe când soarele apunea și asupra pământului chinuit de arșița zilei se cobora liniștea grea a serilor de vară, Cosimo, covârșit de melancolia rezistibilă a momentului, a început să vorbească de zădărnicia vieții, susținând că moartea nu poate să nu-i apară omului înțelept ca un câștig. „Toemai așa, — i-a răspuns Marsilio, — zicea și Xenocrat, unul din discipolii lui Platon al nostru.“ Bătrânul i-a cerut atunci să-i spună amănunțit, cum gândise filosoful pomenit ceea ce i se părea și lui adevărat, l-a ascultat cu toată atenția și, mulțumit, i-a cerut să traducă în latinește cartea lui despre moarte. <sup>1)</sup>

1) Când a isprăvit această traducere, Marsilio, dedicând-o lui Piero dei Medici, fiul lui Cosimo, n'a uitat să povestească această scenă, vrednică de înțelepții antichității și care îi rămăsese adânc întipărită în minte. A se vedea textul în operă, cu caracter documentar, a lui Arnaldo della Torre, p. 561, nota 2.

## MARSILIO FICINO

## UN NEOPLATONISM CRESTIN

Atât cât a mai trăit, Cosimo dei Medici n'a putut ajunge să vadă Academia platonică, la întemeierea căreia lucra cu atâta zel, începând să funcționeze ca instituție oficială, așa cum o plănuse el, pe vremea conciliului pentru unirea bisericilor. A putut-o vedea însă luând ființă, sub ochii săi, într'un alt înțeles, la care nu se gândise poate, dar care nu era lipsit de însemnătate. În jurul lui Marsilio Ficino se forma, încetul cu încetul, — nu o societate savantă, — cu statute, cu birouri și cu ședințe regulate, — ci un cenaclu liber de admiratori ai lui Platon, care se întruneau la întâmplare, când simțeau nevoia și unde se nemerea, ca să discute și să aprofundeze împreună cugetarea maestrului venerat. Cei dintâi, care s'au strâns în jurul noului interpret al vechiului filosof, au fost oameni mai în vârstă decât el, prieteni ai bătrânului său protector florentin și care doreau să ajute și ei la înfiriparea instituției proiectate de el. Așa era Amerigo Benci, care dăruise lui Ficino, încă din 1462, un manuscris cu mai multe dialoguri platonice ; așa era Migliore Cresci, care îi făcuse felurite înlesniri și despre care Marsilio zicea mai târziu, într'o scrisoare, că îi datora o bună parte din studiile sale.<sup>1)</sup> Veneau apoi cei care, pentru diferite motive, se in-

1) Scrisoarea era ardesată lui Michele Mercati. Cf. Arnaldo della Torre, *op. cit.*, p. 543.

teresau de traducerea operelor lui Platon. Așa erau juris-consultii și oamenii politici Ottone Niccolini, Benedetto Accolti, Pietro dei Pazzi și Bernardo Giugni, care doreau să vadă tradus mai curând — înaintea altora — dialogul despre „Legi”. Și în adevăr, lor li-l trimite Marsilio mai întâi, îndată ce-l isprăvește, cu o scrisoare în care laudă dorința lor de a studia, în „tractatul” lui Platon, filosofia legilor ce alcătuiesc „sufletul rațional” al Statelor. La aceștia se mai adăogau Bartolomeo Valori, Bartolomeo Fortini, Giovanni Rucellai, Cristoforo Landino. Toți aceștia vizitau adesea pe Ficino la Careggi, spre a-i cere deslușiri asupra dialogurilor platonice pe care le studiau și ei, — și a discuta cu el problemele filosofice care îi interesau.

Cu acești oameni mai în vârstă, oarecum protectori ai tânărului învățat, se întâlneau, la el, alți câțiva admiratori și prieteni personali ai lui însuși, ca Michele Mercati, de care am pomenit adineaori, Naldo Naldi, Francesco Capponi, Antonio Canigiani, Pellegrino Agli<sup>1)</sup>, și alții. Despre cei mai însemnați dintr’înșii vom vorbi mai departe, când vom cerceta activitatea Academiei platonice, spre a ne lămuri asupra naturii, atât de controversate, a acestei enigmatice „instituții”. Vom vedea atunci că nu de geaba Ficino obișnuia să dea celor ce se adunau în juru-i numele de „conphilosophi”, de tovarăși de cugetare filosofică. Acum ne mărginim numai să-i menționăm în treacăt, spre a fixa începuturile grupării de care urmează să ne ocupăm.

Succesorul lui Cosimo, fiul său Piero, s’a interesat și el de lucrările lui Marsilio, — poate din spirit de imitație, ca să păstreze casei sale aureola de protectoare a „literelor și artelor”, — dar și fiindcă, în mediul în care trăise, căpătase un real interes pentru filosofie. Ca și tatăl său, vizita adesea sau chema la sine pe tânărul învățat și-l ruga să-i explice dialogurile platonice. Așa a fost adus odată să-i propună, să nu se mărginească numai la traducerea lor, ci să le și comenteze, pentru cei ce ar voi să le aprofundeze înțelesul. Și spre a-i ușura această nouă sarcină, i-a procurat, cu chel-

1) Asupra acestuia din urmă, a se vedea lucrarea interesantă a lui Flamini, intitulată „Peregrino Allio, umorista e confilosofo del Ficino”, apărută în 1893.

tuieli destul de mari, mai multe opere vechi, grecești și latinești, în care se comentau ideile lui Platon. Așa erau, între altele, opera lui Speusipp asupra definițiilor platonice și a lui Alcinous asupra ideilor platonice în general. Urmând îndemnul lui Piero dei Medici, îl găsim în adevăr pe Ficino interpretând, în 1468—69, într'un curs public, dialogul Fileb, a cărui traducere o sfârșise tocmai atunci. Asupra locului unde, și calității în care a ținut acest curs, de care pomenește biograful său Corsi, păreri au variat. Unii au crezut că l-a ținut la „Studio“, ca profesor obișnuit. Această presupunere însă nu se întemeiază pe niciun fapt pozitiv.<sup>1)</sup> Mai probabil este că cursul public al lui Ficino a fost o serie de conferințe libere, ținute într'un local în care puteau să încapă mai mulți ascultători decât într'o casă particulară, adică, cum se obișnuia pe atunci, într'o biserică. O asemenea întrebuintare a bisericilor, ca locuri de discuție între învățați sau săli de conferințe, nu era surprinzătoare pe acele vremuri. Vom vedea mai departe pe Lorenzo Valla chemând publicul la o discuție filosofică, cu caracter polemic, în catedrala din Neapole. La Florența, cu câteva decenii mai înainte, Vangelista da Pisa și Girolamo da Napoli ținuseră, în mănăstirea Santo-Spirito, iar Angelo da Lecco în mănăstirea San' Marco, cursuri publice de filosofie morală, de logică și filosofie naturală.

Sub Piero dei Medici așa dar, Academia platonicească ar fi putut deja să devină ceea ce voise să facă dintr'însa bătrânul Cosimo : o școală superioară unde, în toată libertatea, să se poată învăța filosofia lui Platon. Dar această primă atingere, — numai parțială, fiindcă cursul lui Marsilio Ficino a rămas izolat, — a scopului ei n'a fost decât sfârșitul perioadei de pregătire și începutul perioadei de strălucire a acestei Academii, a cărei activitate ulterioară s'a desfășurat în alte forme, sub influența directă și într'o bună măsură cu participarea personală a lui Lorenzo dei Medici — „magnificul“ — fiul și urmașul lui Piero. Contemporanii îi dedeau supranumele de „instaurator platonicearum disciplinarum“ și

---

1) Analele universității de pe acea vreme, care se păstrează în arhivele ei, sub titlul „Libri dello Studio“, nu menționează nicăieri pe Marsilio Ficino. Cf. Isidoro del Lungo, Florentia, p. 129.



de „*columnen academiae*“. Sub puternica lui ocrotire și grație interesului personal pe care i-l arăta, platonismul a putut să ajungă mai mult decât o convingere a învățaților, mai mult decât o predilecție a amatorilor, devenind, în cercurile mai largi ale societății florentine, o adevărată modă, care a întins acțiunea ideilor lui Platon chiar și asupra spiritelor ce le-ar fi rămas altfel străine. Așa se face că găsim, în această perioadă, printre cei ce frecventau Academia dela Careggi, o sumă de oameni ce nu se ocupau propriu vorbind de filosofie, ca diplomați, juriconsulți, medici, etc. Și așa se explică de ce, în mijlocul atmosferei generale de simpatie pentru noul curent filosofic, a fost cu puțință să se desgroape și formele exterioare ale platonismului, vechile forme de viață ale filosofului grec și ale adepților săi. Dar despre aceasta vom vorbi când vom examina activitatea Academiei înseși, după ce vom fi sfârșit studiul evoluției suflatești a lui Marsilio Ficino și al rezultatelor acestei evoluții, așa cum sunt consemnate în operele lui originale.

## I

Pe când lucra din toate puterile la îndeplinirea misiunii ce i se încredințase, Marsilio Ficino a simțit agitându-se, cu din ce în ce mai multă putere, în adâncurile sufletului său, unele nevoi pe care i se părea că filosofia sa favorită nu era în măsură să le satisfacă. La început, — și multă vreme după aceea, până la epoca de care voim să vorbim, — ideile lui Platon îl mulțumiseră pe deplin; nicio umbră de îndoială nu turbura certitudinea sa că posedă într'însele adevărul asupra lumii și asupra vieții omenești. Această încredere nemărginită, din tinerețe, îi fusese sdruncinată un moment de obiecțiile lui Antonino Pierozzi, arhiepiscopul din Florența, și mai ales de argumentele lui Toma din Aquino, marele scolastic, pe care îl studiasse în retragerea sa dela Figline și dela Campoli. Dar această primă criză sufletească trecuse, fără să lase urme prea adânci. După moartea prelatului florentin, când intervenția lui Cosimo dei Medici i-a dat și libertatea deplină și mijloacele îndestulătoare ca să se poată

ocupa în voie de studiile sale favorite, pasionatul tânăr s'a cufundat din nou în apele platonismului. Și reacțiunea părea a-l fi dus, de astă dată, și mai departe, peste vechile sale credințe, făcându-l să vadă în filosofia lui Platon și, în genere, în neplatonism, nu numai o concepție rațională a lumii, ci și o religie, în felul vechii tradiții orfico-pitagoreice. Faptul este că îl găsim, în această perioadă a vieții sale, studiind cu ardoare vechile scrieri în care s'a păstrat această tradiție, — și tinzând parcă și la o restaurare a ei. Biograful său Corsi ne spune că Ficino avea pe atunci obiceiul să cânte, „cu o minunată dulceață“, imnurile orfice, însoțindu-se cu lira, în felul antic, și bănuiește că se gândea să reinvieze „misterele“ legendarului poet-filosof al vechilor Traci. Pe această vreme pare a fi început el să scrie „Teologia platonică“, de care vom vorbi mai departe, cu intenția să facă dintr'însa o Biblie a religiei filosofice, pe care voia s'o întemeieze, în felul lui Gemistos Plethon.

Dar n'a putut merge până la capăt pe această cale, pe care o străbătuse altădată Iulian Apostatul, încercând în adevăr să înlocuiască creștinismul cu o religie filosofică întemeiată pe neoplatonism. A venit un moment când s'a simțit oprit de o „oarecare amărăciune a sufletului“, cum zice Corsi. Ce anume l-a făcut să se îndoiască, nu știm. Numai el singur ne-ar fi putut-o spune, și n'a făcut-o. Apăsarea trecutului era însă prea puternică, la sfârșitul evului mediu, atunci când zorile timpurilor moderne se arătau deabia la orizont, și nu putea fi încă vorbă de libertățile și îndrăznelile pe care aveau să le aducă ele. E probabil că Ficino nu s'a putut libera, pe deplin, de cătușele credințelor tradiționale. Sigur este în orice caz că vreo câțiva ani, între 1466 și 1468, a fost chinat de îndoieli care „îi amărau sufletul“ și pe care căuta în zadar să le înlăture. Cum zice Corsi : „multe a născocit, pentru înveselirea minții ; dar toate au fost degeaba“.1) În această criză morală l-a susținut pe Ficino, cu căldura prieteniei sale devotate, Giovanni Cavalcanti, asupra căruia vom reveni mai departe. După îndemnul lui s'a apucat, spre

1) „Multa excogitavit, ad mentem exhilarandam ; sed frustra omnia.“ Cf. Arnaldo della Torre, *op. cit.*, p. 591.

a se întări în convingerile sale filosofice, să comenteze în scris „Banchetul“ lui Platon. Tot cu această speranță a întreprins, în cursul public de care am vorbit mai sus, un comentariu amănunțit al lui „Philebos“. Dar n'a putut găsi, în niciuna din aceste încercări, lumina capabilă să-l scoată din întunerecul îndoielii, în care i se sbătea sufletul.

Această lumină i-a apărut brusc, către 1469, în operele sfântului Augustin. Și, judecând după calea pe care i-a arătat-o, spre a ajunge la împăcarea sufletească, trebuie să presupunem că îndoielile sale se învârtteau în jurul unui complex de întrebări, deosebit de grele. Trebuia oare creștinismul să fie înlăturat, — cum susținea Plethon, spre a face loc unei religii noi? Și putea să fie înlăturat? Iar dacă nu, atunci, trebuia oare să dispară platonismul? Cu alte cuvinte, criza prin care trecuse, judecând după modul cum ieșise dintr'însa, trebuia să fi fost de natură religioasă. Filosofia lui Platon nu putea satisface pe deplin nevoile religioase ce, potrivit cu timpul în care trăia, aveau rădăcini puternice în sufletul său. Creștinismul, în care crescuse și de care voise în zadar să se libereze, își cerea cu tărie drepturile, — căcra nu le putea face față fiindcă nu putea renunța la doctrina filosofică ce pătrunsese atât de adânc în toată ființa sa intelectuală. Oscilând între acești doi poli ai cugetării și simțirii, sufletul său chinuit nu putea lua nicio hotărîre.

Tocmai în aceeași situație se găsisese însă și sfântul Augustin. Și el fusese un adept convins al neoplatonismului. Și el se simțise atras de creștinism, fără să poată renunța la vechile sale credințe filosofice. Și ieșise din această criză fără nicio amputare sufletească. El nu s'a convertit la creștinism decât numai când a înțeles că scriitorii neoplatonici susțineau în fond aceleași lucruri ca și părinții bisericii. Ficino s'a simțit dar îndemnat să urmeze exemplul unui înaintaș atât de ilustru, în tovărășia sufletească a căruia nu risca nimic. Cum zicea el însuși, într'o scrisoare către Cavalcanti: „Merg de cele mai multe ori, atât cât îmi stă în putință, pe dumnezeieștile urme ale lui Augustin“<sup>1)</sup>. Și s'a hotărît să

1) „Augustini... divina vestigia, quoad possum, frequentissime sequor.“ (Textul ap. Torre, p. 593, nota 2).

încerce a împăca creștinismul cu platonismul, luând ca punct de plecare influența învățăturilor lui Christos asupra urmașilor lui Platon. În adevăr, zicea el, neaplatonismul a interpretat doctrinele platonice, le-a dezvoltat și le-a dat o formă sistematică. Ce a ajutat însă pe filosofii neoplatonici să înțeleagă cugetarea lui Platon mai bine decât o înțelegeau contemporanii lui, — și poate chiar el însuși ? Marea lumină pe care au adus-o lumii concepțiile creștine. Cum zicea el însuși: „De dumnezeiasca lumină a creștinilor s'au folosit platonicii ca să interpreteze pe divinul Platon“<sup>1)</sup>. Aceasta au arătat-o, continua el, sfântul Vasile cel mare și sfântul Augustin, care au dovedit că neoplatonicii au „uzurpat“ tainele evanghelistului Ioan. „Și eu am găsit, cu siguranță, — adăuga Ficino, — că Numenius, Philon, Plotin, Iamblich, Proclus au luat tainele lor de căpetenie dela Ioan, Paul, Ieroteu, Dionisie Areopagitul ; tot ce au zis ei mai de minune despre inteligența divină, despre îngeri și despre celelalte lucruri privitoare la teologie, au uzurpat-o dela aceia“<sup>2)</sup>.

Spre a da o sancțiune pozitivă întoarcerii sale la creștinism, Ficino s'a făcut preot. A fost hirotonisit în Decembrie 1473, la San' Bartolomeo di Pomino, în Val di Lieve, iar la începutul anului următor a fost numit „rector“ al bisericii San' Christofano, la Novoli, nu departe de Peretola. Îndeletnicirile sale însă au rămas cele filosofice, pentru urmărirea neturburată a cărora și-a păstrat reședința dela Careggi. Punctul său de vedere, care îi explica trecutul și îi hotăra totdeodată direcția activității în viitor, era că nicio religie pozitivă, dacă nu vrea să rămână apanagiul celor incuți, nu se poate lipsi de o haină filosofică. Alături de marea majoritate a oamenilor simpli, cărora natura nu le-a hărăzit decât puteri sufletești mărginite, mai există pe lumea aceasta și o mică minoritate de oameni inteligenți, înzestrați de natură cu o rațiune capabilă să cerceteze cauzele lucrurilor. Celor

1) „Divino enim christianorum lumini usi sunt Platonici ad divinum Platonem interpretandum.“ (Ap. Torre, p. 592).

2) „Ego certe reperi praecipua Numenii, Philonis, Plotini, Iamblici, Procli mysteria, ab Ioanne, Paulo, Hierotheo, Dyonisio Areopagita accepta fuisse. Quidquid enim de mente divina, angelisque et caeteris ad theologiam spectantibus magnificum dixere, manifeste ab illis usurpaverunt.“ Opera, p. 25.

dintâi le este deajuns tradiția religioasă pură și simplă, care se exprimă în forme simbolice, potrivite cu imaginația lor naivă. Celor din urmă însă le trebuie ceva mai mult. Ei nu se încred decât în rațiunea lor și au deci nevoie de o religie rațională. A le cere să se plece fără discuție în fața dogmaticii tradiționale, ar fi a-i împinge pe cale negației, a ereziei și a pierzării.

Să luăm, bunăoară, pe filosofii peripatetici și pe adepții lor, divizați în „alexandriști“ și „averroști“. Ei nu pot fi buni creștini, fiindcă nu cred în nemurirea sufletului. Cum ar putea fi aduși asemenea oameni la creștinism? Predicându-li-se numai, de pe amvon, dogmele tradiționale? Nu, de sigur. Lor le trebuie argumente raționale, care să-i încredințeze mai întâi că ideile lor sunt false, și să le dovedească apoi adevărul logic care se ascunde sub simbolismul religios. Dumnezeu însuși ne-a arătat această cale. În înalta lui înțelepciune, El a căutat să îi dea fiecăruia ceea ce îi trebuia și, ca să aducă la sine pe oamenii cu minte mai puternică, le-a trimis încă din antichitate misionari care să le vorbească o limbă potrivită cu ei. Alături de profetii inspirați, de apostoli și de preoți, însărcinați să propovăduiască tradițiile religioase propriu zise, divinitatea a trimis pe lume și filosofi ai religiilor, ca Zoroastru în Persia, Mercur Trismegistul în Egipt, Orfeu și Aglaofem în Tracia, Pitagora și Platon în Grecia.<sup>1)</sup> Încercările acestor cugetători, de a da tradițiilor religioase o haină rațională, formează o serie unică, în care unul și același adevăr iese la iveală sub felurimea argumentărilor. Iar forma cea mai deplină și mai desăvârșită a luat-o, până acum, acest adevăr unic în operele filosofilor neoplatonici. Ficino credea, cum am văzut, că acești din urmă filosofi își datorau partea cea mai bună a cugetării lor influenței creștinismului, care singur le putea lămuri „misterele“ lui Platon. Dacă Numenius. Philon și urmașii lor au început,

1) „Non absque divina providentia volente omnes pro singulorum ingenio ad se mirabiliter revocare factum est, ut pia quaedam Philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre et apud Aegyptos sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona. Nutriretur deinde apud Thraces sub Orpheo atque Aglaophemo. Adolesceret quoque mox Pythagora apud Graecos et Italos. Tandem vero a divo Platone consummaretur Athenis.“ *Epistolae*, lib. VIII, Opera, Basil., p. 871.

cei dintâi, să descopere înțelesul lor adânc, a fost din cauză că, luând cunoștință de cele ce susțineau apostolii creștini, au putut proiecta asupra obscurităților fertile ale vechiului filosof atenian, lumina fecundă a noiei credințe religioase. Am citat adineaori cuvintele în care se exprima, fără înconjur, această convingere a filosofului italian. El afirma, cum am văzut, că Numenius, Philon, Plotin, Iamblich, Proclus și-au luat ideile de căpetenie dela Ioan, Pavel, Iero-teu și Dionisie Areopagitul.

Aceste cuvinte ne arată, în treacăt fie zis, cât de puțin preocupat era Ficino de exactitatea istorică. De altfel, această noțiune nu era prețuită, pe atunci, din cauza înclinării mai tuturor adeptilor platonismului florentin către „concliație“ și „sincretism“. Ei credeau că mai toți filosofii, dacă nu chiar toți, susțin, în fond, dacă îi înțelegem cum trebuie, aceleași câteva adevăruri fundamentale. Vom vedea mai de aproape această tendință la Pico della Mirandola. Ficino se străduia să dovedească mai mult „concordanța“ concepțiilor platonice cu dogmele creștine, decât a sistemelor filosofice între ele. Cu acest înțeles, încercarea sa era și mai puțin nouă decât avea să fie aceea a lui Pico della Mirandola. Opera sa „De christiana religione“, primul rezultat al acestei încercări, reedita, sub o formă nouă, vechea metodă pe care o practicaseră, de aproape o mie de ani, părinții bisericii mai întâi și apoi scolasticii propriu ziși.

Un istoric italian al filosofiei, G. Saitta, care a publicat o monografie mai întinsă asupra lui Marsilio Ficino și pe care l-am citat deja cu privire la biografia lui, crede că el nu reproducea pur și simplu concepția medievală a filosofiei, ci dimpotrivă o depășea. După acest istoric, în evul mediu, filosofia rămânea separată de religie, mărginindu-se să se pună, numai, în serviciul ei. Chiar și numele pe care îl purta ca atare, numele de „ancilla theologiae“, arată această deosebire, — personalitatea servitorului fiind independentă de aceea a stăpânului în serviciul căruia se află. La Marsilio Ficino însă, filosofia se identifică cu religia. Filosofia la el, nu e altceva decât religia raționalizată. Spre a ilustra această interpretare, Saitta face o comparație între filosoful de care se ocupă și predecesorul lui, pe căile neopla-

tonismului, Nicolaus Cusanus. Deși Ficino cunoștea operele cugetătorului german, — așa cel puțin susține Saitta, — el n'a urmat totuși aceeași cale ; de aceea a și ajuns la rezultate diferite. Cu toate veleitățile lui de independență, eruditul cardinal rămânea pe terenul concepției medievale a filosofiei ; ba chiar o accentua ; filosofia, după el, nu s'ar putea confunda cu religia, fiindcă mintea omenească nu e capabilă să ajungă, numai cu mijloacele ei, la cunoașterea adevărului suprem, care e Dumnezeu. De aceea, rolul filosofiei e numai negativ : să ne încredințeze de această imposibilitate. Ea nu poate fi, prin urmare, decât o „docta ignorantia“. Dimpotrivă, Ficino depășește concepția medievală, identificând filosofia cu religia. Cugetarea filosofică își are ținta naturală în atingerea rațiunii ultime a lumii, care e Dumnezeu. Când își atinge ținta, filosofia devine religie, — deosebindu-se de religia obișnuită a marilor mase, prin înfățișarea ei savantă, prin faptul că este, adică, o „docta religio“. <sup>1)</sup>

Comparația istoricului italian, deși interesantă de sigur, nu rezolvă însă chestia raportului dintre concepția ficiniană și concepția medievală a filosofiei, în sensul în care o dorea el. Pentru scolastici medievali, filosofia nu era deosebită de religie în înțelesul că speculațiile ei ar fi dus la alte adevăruri asupra lumii decât cele cuprinse în dogmele religioase. Pentru ei filosofia era numai un mod deosebit de a interpreta aceste dogme, care, fiind revelate, cuprindeau cu privire la originea, natura și scopul existenței adevăruri ultime și indiscutabile. Iar acest mod de interpretare n'avea o valoare generală ; el nu era adică necesar totdeauna. El putea fi de folos membrilor corpului ecleziastic și, în afară de ei, acelorora dintre laici care aveau o cultură mai înaintată. Indispensabil însă nu le era nici lor, dacă se bucurau de grația divină, care se manifesta printr'o credință atât de adâncă încât nu mai avea nevoie de nimic. Cât despre marile mase inculte, — simbolurile rituale le erau suficiente. Aceeași era însă, în fond, și concepția lui Marsilio Ficino. Pentru el, filosofia se identifică cu religia, fiindcă nu duce la alte adevăruri decât cele cuprinse în dogme, — în cele creștine, bine

1) G. Saitta, *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina, 1923, p. 75, 80.

înțeles. Deosebirea dintre aceste două manifestări ale spiritului omenesc stă numai în căile pe care le urmează și în formele în care își îmbracă rezultatele. Filosofia urmează căile rațiunii și își îmbracă ideile în forme logice; religia se sprijină mai mult pe sentiment și se exprimă mai mult în forme simbolice. Filosofia e astfel pentru cugetătorul italian o religie raționalizată, ca și pentru scolastici medievali. Mai limpede decât Saitta a văzut acest raport un cercetător german, Ernst Cassirer, care într'un studiu intitulat „Individ și Univers în filosofia Renașterii“ zice că, în general, filosofia mult discutatului „Quattrocento“ italian „este și rămâne în esență o teologie. Întregul ei conținut se rezumă în cele trei mari probleme: Dumnezeu, libertatea și nemurirea... Ele formează și miezul speculațiilor Cercului platonice din Florența“. <sup>1)</sup> Iar, în altă parte adaugă: „Nu e o întâmplare că Marsilio Ficino dă operei sale capitale titlul de „Theologia platonicea“. <sup>2)</sup> Această părere cuprinde, în forma prea generală pe care a luat-o, unele exagerări asupra cărora vom reveni mai departe, când, după ce vom fi examinat principalele manifestări filosofice ale Renașterii, vom căuta să le determinăm mai bine sensul și utilitatea.

## II

În cea dintâi din operele sale originale, pe care am citat-o deja mai sus, și care a apărut în 1474 sub titlul „De christiana religione“, Marsilio Ficino își propunea „să scape sfânta religie de neștiința execrabilă“ a celor ce o servesc de obicei și care ar putea s'o compromită în fața oamenilor culti. <sup>3)</sup> El întreprinde dar să dovedească adevărul creștinismului pe o sumă de căi, dintre care, din punct de vedere filosofic, nu ne-ar putea interesa decât una singură: interpretarea neo-

1) Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927, p. 4.

2) Id., *ibid.*, p. 65.

3) Opera, ed. Bas., p. 1. Iată pasajul întreg, cu ciudatul lui avânt țiric: „O viri coelestis patriae cives, incolaeque terrae, liberemus obsecro quandoque philosophiam, sacrum Dei munus, ab impietate si possimus, possumus autem, si volumus, religionem sanctorum pro viribus, ab execrabili incertitia redimamus“, etc.



platonice a dogmelor de căpetenie ale catolicismului. Chiar și ca atare însă, nefiind decât o încercare de a raționaliza concepțiile simbolice ale credinței, opera de care vorbim, a filosofului italian, nu mai poate interesa astăzi decât istoria „teologiei raționale“. Singurul interes, pe care îl poate avea pentru istoria filosofiei, este să ne arate cât de prinsă rămânea încă în cătușele tradiției cugetarea oamenilor dela începutul Renașterii, cu toată pornirea, atât de aprigă uneori, către independență, ce caracteriza această mare perioadă culturală.

Cu un cuprins mai filosofic, desigur, a doua lucrare de căpetenie a lui Ficino, apărută în 1481 sub titlul „Theologia platonica“, nu se deosebea mult, ca tendință și ca concepție, de cea dintâi.<sup>1)</sup> În „De Christina religione“, întemeietorul Academiei platonice din Florența își propunea să „facă“ religia filosofică. În „Theologia platonica“, intenția lui este să „facă“ filosofia religioasă. Cum zice el însuși în Prefață: „Scopul meu este să ajut ca mințile perverse ale multora, care nu cedează cu ușurință numai autorității singure a legii divine, să se lase cel puțin convinse de argumentele pe care doctrina lui Platon le aduce în sprijinul religiei, și să ajungem astfel ca toți cei ce separă cu impietate filosofia de sfânta credință, să-și dea seamă că rătăcirea lor nu e mai mică decât a celor ce, de dragul înțelepciunii, dau cu piciorul roadelor ei.“<sup>2)</sup>

Ingrijorarea pe care o trădează aceste rânduri, și cuvintele tari prin care se exprimă, trebuiesc puse în legătură cu

1) Această lucrare însă pare a fi fost scrisă înainte de cele precedente, între 1469 și 1474, — în bună parte la Rignano, în urma discuțiilor pe care le-a avut cu prietenul său Cavalcanti. Între 1474 și 1477, Ficino a explicat de mai multe ori conținutul ei „confilosofilor“ ce veneau la „academia“ sa dela Careggi. Amănunte în această privință dă Arnaldo della Torre, Storia dell' Accademia platonica di Firenze, p. 598.

De ce Ficino a publicat mai întâi „De christiana religione“, nu știm. Probabil că a voit să arate, în această lucrare, cât de multă nevoie avea religia creștină de o completare filosofică, înainte de a căuta să-i procure o astfel de completare, în lucrarea pe care o scrisese deja.

2) Opera, ed. cit., p. 78. Traducerea e liberă. Iată textul original, mult mai încărcat: „Ut et perversa multorum ingenia, quae soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, Platonicis saltē rationibus religioni admodum suffragantibus acquiescant, et quicumque Philosophiae studium impie nimium a sancta religione sejungunt agnoscant aliquando se non aliter aberrare, quam si quis vel amore sapientiae ipsius honore, vel, in intelligentiam veram a recta voluntate disjunxerit.“

„detașarea“ de tradiție pe care am examinat-o într'un capitol precedent, cu atmosfera de indiferență sau chiar de ironie față de Biserică, ce îi urmase în chip firesc, și cu imoralitatea izbitoare a timpului. În mult citata sa „Istorie a Păpilor“, cunoscutul istoric german Ranke relevă în deosebi cât de mult se întinsese necredința în Italia veacului al XV-lea și al XVI-lea. El ne descrie în colori vii mirarea de care a fost cuprins tânărul Luther, când a pus piciorul pe pământul clasic al catolicismului în care credea cu tărie, constatând scepticismul ușuratic sau dușmănos, al unora din servitorii altarului. „În momentul chiar, când oficiau jertfa liturgică, preoții pronunțau cuvinte nelegiuite, tăgăduindu-i adevărul“. Iar mai departe, arătând încercările de îndreptare, — ale lui Savonarola, în ordinea religioasă, și ale lui Ficino, în ordinea filosofică, — istoricul german, vorbind de acesta din urmă, zice: „Ficino vedea în reînvierea filosofiei o hotărâre a Providenței, destinată să vină în ajutorul religiei în decadență<sup>1)</sup>).

Tot în prefața „Teologiei platonice“, ceva mai departe de pasajul pe care l-am citat, Ficino, vorbind de cei pe care i-am numi astăzi empiriști, sensualiști și materialiști, adăoga: „Aș vrea în sfârșit... ca cei ce nu cred decât ceea ce simte corpul lor și care, din nenorocire, în loc să caute lucrurile adevărate, aleargă după umbrele lor, să poată ajunge, luminați de rațiunea platonice, să contemple adevărurile sublime ce planează deasupra simțurilor și să pună lucrurile reale mai presus de aparențele lor“<sup>2)</sup>. El își propunea cu alte cuvinte să facă să renască, la cei ce n'o mai aveau, credința filosofică în „suprasensibil“ și prin urmare să întărească credința religioasă în supranatural sau divin. Iar la sfârșitul operei sale, potrivit cu scopul pe care îl urmărise, Ficino declara că lăsa cu umilință rezultatele străduințelor sale la aprecierea conducătorilor Bisericii, care, cu lumina ce primesc de sus, pot să îndrepteze greșelile tuturor.

1) Ranke, *Geschichte der Päpste*, I, p. 74 și urm., p. 134.

2) Opera, ed. cit., p. 78. Traducerea e liberă. Iată textul: „Denique ut qui ea solum cogitant, quae circa corpora sentiuntur, rerumque ipsarum umbras veris feliciter praeferunt, platonica tandem ratione commoventi, et praeter sensum sublimia contemplantur et res ipsas umbris feliciter anteponant“.

„Până aici ne-au adus, zice el, căile ipotetice ale filosofilor. Fiindcă însă conjecurile oamenilor despre cele divine pot greși adesea și mult, e mai bine și mai sigur să urmăim, cu supunere și umilință, pe conducătorii mai inițiați ai creștinilor“<sup>1)</sup>.

Dintre dogmele creștine, cărora voia să le dea un fundament filosofic, cea mai importantă i se părea lui Ficino că este cea pe care se întemeiază, aproape în întregime, atitudinea și activitatea omului, din punct de vedere religios, este adică dogma vieții viitoare. Această dogmă însă, pe care reprezentanții bisericii ne cer s'o credem, presupune nemurirea sufletului, fără de care n'ar putea avea înțeles, și pe care ei nu ne-o dovedesc în niciun fel. Și oricâtă încredere ar avea în adevărul dogmelor revelate, oamenii mai reflexivi, chinuți de nevoia de a înțelege, simt adânc această lipsă. Ce e sufletul, care e locul lui în univers, care e trecutul și care e viitorul lui, — sunt întrebări de care mintea lor neliniștită nu poate scăpa. La aceste întrebări însă religia propriu zisă nu le dă, — nu le poate da, — niciun răspuns. E rolul filosofiei, cu diferitele ei părți, — metafizica, psihologia, antropologia, — să le dea, în această privință, lămuririle necesare. Și Platon, părintele filosofilor, ne-a deschis drumul, pe care n'avem decât să-l urmăim, ca să punem la dispoziția tuturor lămuririle de acest fel.

Iacă de ce Ficino dă operei sale de religie filosofică un titlu, care să arate că vrea să se ocupe într'însa, în deosebi, de nemurirea sufletului, — sau a sufletelor cum zice el, spre a evita dela început concepția greșită a „unității“ averoiste, de care vom vorbi mai departe. În întregime, titlul acesta este: „Theologia platonica, de immortalitate videlicet animorum ac aeterna felicitate, libri XVIII“. Iar motivarea acestei intenții ne-o dă, dela început, fraza: „Dacă sufletul n'ar fi nemuritor, niciun animal n'ar fi mai nefericit decât

1) Opera, p. 424. Traducere liberă. Iată textul original: „Huc nos ferme conjecturalis philosophorum ducit via. Sed quoniam humana conjectio circa divina saepe multumque fallitur, multo satius tutisque censemus, nos sanctoribus apud Christianos ducibus obedienti humilitate committere“.



omul“<sup>1)</sup>. Asupra modului însă cum dovedește Ficino nemurirea sufletului vom arunca numai o scurtă privire, fiind că, pentru motivele pe care le vom vedea mai jos, îi vom studia mai pe larg ideile după o altă operă, mai liberă de preocupări religioase și care a jucat un rol istoric mai mare decât Teologia platonice.

Filosoful italian caută mai întâi să „situeze“ sufletul, în felul neoplatonic, în ierarhia universului. Când gândim lumea, zice el, trebuie să deosebim ceea ce e unic de ceea ce e multiplu, ceea ce e simplu de ceea ce e compus, ceea ce rămâne pururea neschimbat de ceea ce se schimbă vecinic. Și trebuie să înțelegem dela început că, în natură, primordial și fundamental este ceea ce e unic, simplu și neschimbător. — ceea ce e multiplu, compus și schimbător neputând fi decât posterior și derivat. Căci multiplul nu poate lua naștere decât cu ajutorul unității, compusul reclamă elemente simple din împreunarea cărora să se poată constitui, iar schimbătorul presupune, cel puțin ca termen de comparație, ceva care nu se schimbă, — oșebit de faptul că schimbarea implică mișcarea și că mișcarea presupune o forță care s'o producă fără să se misce ea însăși, fără să-și schimbe adică poziția.

Din acest punct de vedere, pe treapta cea mai înaltă a existenței, în vârful piramidei cosmice, stă unitatea unică, simplă și neschimbătoare, care este Dumnezeu, iar pe treapta cea mai de jos, la baza aceleiași piramide, se întinde multiplicitatea nesfârșită a lucrurilor compuse și schimbătoare, cum sunt corpurile materiale. La mijloc, între aceste două extreme, se află sufletul omenesc, care este o unitate și are într'însul ceva simplu și neschimbător, dar care este în același timp prins în multiplicitatea organelor sensoriale ale corpului material de care este legat și are astfel în manifestările sale ceva ce se schimbă neconținut. Intre acești trei termeni ai existenței cosmice se intercalează încă c'oi. De sus în jos, între Dumnezeu și sufletul omenesc se intercalează „Spiritul îngeresc“, care este unitatea multiplă și neschimbătoare, iar între sufletul omenesc și corpurile mate-

1) Theol. plat., I, 1.

riale se intercalează „calitatea“, care este multiplicitatea unică și schimbătoare. Ficino ajunge astfel la noțiunea „ierarhiei cosmice“ a lui Dionisie Areopagitul, pe care o reduce la cinci termeni <sup>1)</sup>.

Ca să evităm repetițiile, vom examina mai de aproape ideile filosofului italian în această privință ceva mai departe, când vom analiza dialogul său despre iubire, pe care, pentru motivele pe care le vom vedea, trebuie să-l considerăm ca fiind cea mai însemnată din operele sale. Vom ocoli astfel și metoda curioasă a Teologiei platonice, care, în loc să urmeze o direcție unică, de sus în jos sau de jos în sus, ia ca punct de plecare mijlocul ierarhiei cosmice, care este sufletul omenesc. Dela el se „ridică“ autorul în primele două cărți (ascensus) la Dumnezeu și se „coboară“ în a treia (descensus) la lumea materială. În cartea a patra, apoi, se întoarce la punctul mediu al ierarhiei existențelor, stabilind cele trei grade ale sufletului, pentru ca, în sfârșit, în cartea a cincia, să desfășoare argumentele care dovedesc nemurirea lui, scopul propriu zis al întregii lucrări. Restul Teologiei platonice are mai mult un caracter polemic, încercând, prin combaterea părerilor contrarii, să întărească adevărul celor afirmate în cuprinsul ei.

Nemurirea sufletului o demonstrează Ficino prin numeroase argumente, care nu diferă totdeauna, îndeajuns, unele de altele. După el, sufletul e nemuritor, fiindcă își are principiul mișcării în sine însuși, fiindcă după substanța sa e nemișcat (e adică generator de mișcare fără a se mișca), fiindcă depinde direct de Dumnezeu, fiindcă domnește asupra materiei, fiindcă este indivizibil, fiindcă e în natura lui să existe (și prin urmare nu poate pieri), fiindcă este inseparabil de forma lui, fiindcă se raportează la Dumnezeu, fiindcă nu constă din puteri separate în care să se poată descompune, fiindcă n'are „facultatea“ să nu fie, fiindcă își primește existența direct dela Dumnezeu, fiindcă este în sine vieată, fiindcă vieata e superioară corpului, fiindcă

1) Deosebiriile lor le rezumă el într'o frază, pe care o cităm în întregime, spre a se vedea subtilitatea verbală ce-i este familiară. „Corpus appellat Pythagorici multa, qualitatem multa et unum, animam unum et multa, Angelum unum multa, Deum denique unum.“ Theol. plat., III, l. p. 115.

e o calitate „esențială“ a lui să existe,<sup>1)</sup> etc. Dintre argumentele de acest fel vom examina numai pe cele ce stau în legătură cu noțiunea infinitului, fiindcă par a indica o influență, mai mult sau mai puțin directă, a cugetării lui Nicolaus Cusanus. Lui Dumnezeu, ca absolut-infinit, i se opune, în concepția filosofului german, ca relativ-infinite, lumea și sufletul omenesc. Lumea e relativă, întru cât nu există prin ea însăși, ci prin Dumnezeu, a cărui „explicație“ este. Ea îi oglindește însă infinitatea prin aceea că n'are margini în spațiu. Ea se întinde „dincolo“ de orice limită i-am pune cu închipuirea, fără sfârșit. Sufletul omenesc de asemenea este relativ, fiindcă nu există prin el însuși, ci prin Dumnezeu. Îi resfrânge însă infinitatea prin aceea că activitatea lui n'are margini în timp. Ea se întinde „dincolo“ de orice limită i-ar pune el însuși cu închipuirea, în trecut sau în viitor. Acestei activități „interminate“ a sufletului îi atribuie Ficino, la rândul său, noțiunea timpului infinit pe care o creează mintea omenească. Ea divide corpurile în părți și părțile în particule, fără ca această operație să poată lua sfârșit. Ea adaugă numerele unele altora, fără să poată pune vreun capăt seriei lor. Mai mult încă, ea „produce“ timpul, ce n'are început, în trecut, nici sfârșit, în viitor. Și poate gândi chiar, dincolo de timp, ceva mai vechiu decât el. Ceea ce ne dovedește o putere „interminată“ a minții omenești, care, creând infinitatea, se confundă cu ea, fiindcă este ea însăși infinită. Ca atare însă, sufletul omenesc e superior timpului, pe care îl creează, și nu poate avea într'însul un sfârșit.<sup>2)</sup> La această concluzie ne duce analiza cunoștinței, care „se desăvârșește printr'o oarecare egalare a minții cu lucrurile“. Când cugetă prin urmare infinitatea, mintea „i se egalează într'un chip oarecare“. Și întru cât se egalează

1) Spinoza avea să definească mai târziu substanța : id eujus essentia involvit existentiam.

2) *Sicne corpora dividit in partes plurimas partibusque partium numeros auget supra numeros, absque fine... Tempus in praeteritum absque principio, in futurum absque fine, producit. Neque solum ultra omne tempus aliquod antiquius cogitat, verum etiam ultra omnem locum alium semper cogitat ampliozem... Illud... mihi videtur vim mentis... interminatam prae caeteris demonstrare, quod ipsam infinitatem esse invenit, quidve sit et qualis definit.* (Theologia platonica, VIII, 16, fol. 200).

cu infinitatea ea trebuie să fie infinită. Căci altfel, ceea ce este finit nu poate avea „nicio proporție“ cu infinitul.<sup>1)</sup> Și pe această cale ni se impune dar credința că sufletul, având putința să gândească infinitul, trebuie să fie infinit, și deci nemuritor. Formula însă pe care se întemeiază argumentarea: „quia finiti ad infinitum nulla sit proportio“, se găsește, cu aceleași cuvinte, în „De docta ignorantia“, a lui Nicolaus Cusanus. Această formulă a circulat prin urmare printre cei ce se ocupau de filosofie, și a putut fi astfel utilizată chiar și de cei ce nu citiseră opera în care se găsea cuprinsă, ceea ce i s'a întâmplat, poate, lui Marsilio Ficino.

---

1) Cicero „De finibus“: „... quaedam mentis cum rebus comparatione perficiatur, mens cogitae infinitati aequatur quodam modo. Infinitum vero oportet esse, quia aequatur infinitati. Ac si tempus, quod successione quadam metitur motum, infinitum esse oportet, si modo motus fuerit infinitus, quanto magis infinitam esse oportet mentem, quae non modo motum tempusque stabili notione, sed infinitatem ipsam quoque metiatur? Cum necesse sit mensuram ad id quod ipsa metitur habere proportionem, finiti vero ad infinitum sit nulla proportio.“ (Id., *ibid.*)

## CAPITOLUL IX

### MARSILIO FICINO

#### IUBIREA CA FACTOR COSMIC

Dialogul despre iubire, căruia Marsilio Ficino nu-i acorda decât o importanță secundară, considerându-l ca un simplu comentariu al „Banchetului“ lui Platon, a jucat în realitate un rol mult mai însemnat în sistemul de gândire al filosofului italian, în ideologia Academiei platonice din Florența, și chiar, într-o oarecare măsură, în mișcarea intelectuală a timpului din restul lumii culte<sup>1)</sup> — cum vom vedea mai departe, când vom vorbi despre Leone Ebreo, prin care platonismul Renașterii și-a întins acțiunea până în veacul al XVII-lea, influențând cugetarea lui Spinoza. Acest dialog este de altfel, dintre lucrările lui de căpetenie, singura pe care Ficino a publicat-o în „limba vulgară“ sau, cum mai zice

---

1) Deși nu apar decât acum, — cu adaosele cuvenite, firește, — aceste pagini au fost scrise în 1913. Lucrări apărute ulterior au confirmat modul cum consideram, acum 32 de ani, rolul Dialogului despre iubire, al lui Marsilio Ficino. Așa a fost, mai întâi, lucrarea „La filosofia di Marsilio Ficino“, a lui G. Saitta, care a apărut în 1923. „Ceea ce diferențiază, zice acest autor, pe Ficino de filosofii precedenți, inclusiv Nicolaus Cusanus, este intuiția răsturnătoare (travolgente) a iubirii ca explicare absolută...“ a o sumă de lucruri. A creațiunii bunăoară : „conceptul creațiunii... nu se poate înțelege fără teoria iubirii“. Această teorie „răvășește (scompiglia) neoplatonismul antic“, etc. (Cf. *op. cit.*, p. 104, 105, 256, etc.) Tot așa, Cassirer în „Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance“, care a apărut în 1927, zice : „Doctrina Eros-ului este propriu vorbind piatra unghiulară (der eigentliche Angelpunkt) a psihologiei lui Ficino. Ea a devenit punctul central al tuturor străduințelor Academiei florentine... etc.“ (*Op. cit.*, p. 139).



el, în „dialectul toscan“, sub titlul „Sopra lo amore“<sup>1)</sup>. În prima ei redacție latină, care nu ni s'a păstrat, această lucrare a luat naștere, după toate probabilitățile, între 1467 și 1469, în împrejurări ce merită să fie relevate, în legătură cu încercarea de caracterizare ce va urma, cu privire la natura adevărată a mult discutatei Academii platonice din Florența.

## I

Ficino, pe care structura sa sufletească îl predispunea la accese de melancolie, a trecut în anii de care vorbim printr'o lungă perioadă de deprimare, mai tenace și mai gravă decât cele obișnuite. În tristețea ce-l apăsa, și în care i se părea că viața lui nu mai avea niciun rost, l-a ajutat mult simpatia, plină de devotament, a lui Giovanni Cavalcanti, care îl vizita cât mai des, silindu-se din toate puterile și prin toate mijloacele să-l însenineze și să-l întărească sufletește. Și într'oză, când releva el însuși influența binefăcătoare pe care o aveau asupra-i ostenele, atât de mișcătoare, ale prietenului său, acesta l-a îndemnat să studieze mai deaproape Banchetul lui Platon, ca să poată reflecta mai adânc asupra rolului, nu numai mare, dar de-a-dreptul capital, pe care îl joacă în lume iubirea. Pe deasupra năzuințelor mărunte ale omului, ca individ, iubirea singură este în stare să dea vieții lui un rost cosmic. Prin iubire, într'adevăr, — dacă o înțelege cum trebuie și îi urmează cu înțelepciune îndemnurile sublime, — cel ce s'a învrednicit a se ridica, cu ajutorul lui Platon, la o asemenea înălțime se poate situa în planul Creațiunii, poate intra în mod conștient în curentul ei, care se continuă fără întrerupere și al cărui factor de căpetenie este atotputernicul Eros. Acest nume mitologic, de care se slujea vechiul filosof

---

1) Titlul complet e : Marsilio Ficino, Sopra lo amore o ver Convito di Platone. In Firenze per Neri Dortelata. Con privilegio di N. S. di Novembre 1544. În traducerea latină dialogul este intitulat : In convivium Platonis de amore commentarium, și se găsește tipărit în : Marsilii Ficini Florentini Opera, Basileae 1651, vol. II. În traducerea franceză, ce a apărut aproape imediat, dialogul e intitulat : Le Commentaire de Marsile Fichte sur le Banquet d'Amour de Platon, fait françois par Sylvius, dict de la Haye. Achevé d'imprimer le XVI février 1545 avant Pasques.

grec, trebuie să-l păstrăm și noi, fiindcă este mai potrivit pentru ceea ce urmează să exprimăm printr'însul. Căci iubirea e un sentiment omeneșc, — noi o cunoaștem mai întâi ca atare, — și poate părea, multora, o îndrășneală neiertată încercarea de a-i atribui o însemnătate cosmică. Eros-ul însă e un factor divin, este instrumentul de care s'a servit și continuă a se servi, în realizarea operei lui infinite, Creatorul a tot ce există.

Ficino a urmat îndemnul prietenului său și a scris, în latinește, un comentariu al Banchetului lui Platon, care însă nu ni s'a păstrat, probabil fiindcă l-a utilizat el însuși mai târziu, când a scris tratatul „Asupra iubirii“. Nu ni s'a păstrat decât dedicația către Cavalcanti, în care Ficino mărturisea că nu cunoscuse încă, până atunci, puterea iubirii, și mulțumea prietenului său că îl ajutase să înțeleagă însemnătatea ei fundamentală, nu numai pentru vieța omenească, ci și pentru Univers, în general. Prelucrarea acestei prime schițe a urmat mai târziu, cu prilejul încercării pe care a făcut-o Academia platonicească din Florența de a reînvia un obicei străvechiu. Ucenicii lui Platon obișnuiau să-i comemoreze nașterea și moartea, care cădeau în aceeași zi, la 7 Noemvrie, printr'un banchet. Era continuarea pioasă a deprinderii ce luaseră ei de a sta la masă cu învățătorul lor, pe când trăia. Căci Platon întreținea cu ei, nu numai relații filosofice, ci și legături prietenești, în felul pitagoreic, — fără să ajungă totuși la forma „organizată“ pe care o dăduseră adepții lui Pitagora „tovărășiilor“ lor, întemeiate pe comunitatea de bunuri și pe reguli fixe de conduită. La banchetul anual, care avea loc în ziua de 7 Noemvrie, urmașii lui Platon cântau, acompaniându-se cu lira, versuri potrivite cu împrejurarea, — din Homer, Hesiod, Euripid, etc. — și discutau diferite puncte din doctrinele platonice. Acest obicei, care se pierduse de mult, voia Ficino să-l reînvieze și, după îndemnul lui, Lorenzo dei Medici a adunat pentru prima oară pe „platonicii“ florentini, la 7 Noemvrie 1474, la un banchet, în vila sa dela Carregi. La acel banchet, atât „Magnificul“ însuși cât și alții din cei prezenți au exprimat dorința ca Ficino să reia și să desvolte comentarul său asupra Banchetului lui Platon, pe care îl cunoșteau din manuscrisul care

circulase printre ei. Ficino s'a pus la lucru și tratatul „Asupra iubirii“ a fost gata în 1475. În dedicația către Bernardo del Nero și Antonio Manetti, autorul arată mai întâi cât de primejdioase sunt căile pe care iubirea, rău înțeleasă, împinge pe oameni, și povestește apoi cum, după tradiția străveche, Providența divină, ca să îndrepteze pe oameni pe calea cea bună, a inspirat pe Diotima, preoteasa cea fără de prihană, cum aceasta, întâlnind pe Socrate, l-a luminat asupra naturii adevărate a Eros-ului, — acea „dorință fierbinte“ care „ne poate coborî la cea mai josnică stricăciune“ sau „ne poate ridica la cea mai înaltă fericire“. — și cum în sfârșit popularul filosof atenian „a desvăluit taina cea dumnezeiască lui Platon“, care a scris numaidecât asupra-i o carte, spre mântuirea Grecilor. „Iar eu, adaogă Ficino, îndemnat de prea luminatul nostru Lorenzo dei Medici, am tâlmăcit pe înțelesul tuturor, misterele din cartea cea de mare folos : pentru ca însă mana aceasta mântuitoare, trimisă odinioară din cer preotesei Diotima, să poată ajunge la îndemâna oricui, am tradus lămuririle mele din latinește în limba toscană.“ După acest tratat, al cărui caracter este, cum am zis, mai pronunțat filosofic, vom reconstitui eugetarea lui Ficino, ajutându-ne, firește, și cu operele sale anterioare.

Spre a ne arăta mai întâi ce este iubirea ca factor cosmic și a ne înlesni astfel înțelegerea ei ca factor al vieții și al cunoștinței omenеști, Ficino schițează, — în primul discurs al dialogului său, prin care Giovanni Cavalcanti comentează cuvântarea lui Fedru din „Banchetul“ lui Platon, — o cosmogonie al cărei caracter neoplatonic este evident. Întemeietorul Academiei florentine începe, după exemplul lui Platon, cu invocarea celor mai vechi autorități ale eugetării clasice și orientale. Când Orfeu, imitând în Argonautica sa teologia lui Mercur Trismegistul, cânta originea lucrurilor, el punea înainte de nașterea lumii, înainte de Cronos și de ceilalți zei. Haosul, în adâncurile căruia sălășluia Eros, străvechiul, în sine însuși desăvârșitului și prea înțeleptul. Hesiod, în Teogonia sa, pitagoreul Parmenide,<sup>1)</sup> în cartea sa

---

1) Eroarea lui Ficino se întemeia, probabil, pe faptul că Aristotel, în Metafizica sa (cartea I, cap. 5), trata pe Eleați în legătură cu școala pitagoreică.

despre natură, și poetul Akusilaos sunt de aceeași părere... În același chip ne zugrăvește și Platon, în Timeu, Haosul, în care pune și el pe Eros. Și tot așa ne vorbește și Fedru în „Symposion“. Prin Haos — ne lămurește vorbitorul — înțelegeau platonicii Existența fără formă care, ca atare, nu era încă nimic și aștepta ca Ideile s'o modeleze, spre a da naștere lucrurilor ce urmau să alcătuiască lumea. Ceea ce însemna că, pentru ei, Lumea ieșea din Haos prin acțiunea ideilor.

În comentariul său, Cavalcanti, care nu uită că e creștin, pune „înaintea tuturor lucrurilor, ca autor al lor“ pe Dumnezeu și adaugă, în felul platonice: „noi îl numim Binele“. Nu „Bunul“, fiindcă, după doctrina lui Platon, Dumnezeu nu poate fi conceput ca o persoană care să poată avea un asemenea atribut, ci Binele, fiindcă Dumnezeu e o Idee, pe care n'o putem desemna decât cu un cuvânt care să exprime o noțiune generală. La început așa dar a fost Dumnezeu, creatorul, sau Binele, izvorul a tot ce există. Cum a luat însă naștere lumea ? După doctrina lui Platon, — continuă Cavalcanti, urmând în realitate mai mult pe aceea a lui Plotin, — Dumnezeu a creat mai întâi Spiritul îngeresc, apoi Sufletul lumii și în sfârșit Corpul universului, cu diferitele lui părți. Creându-le însă, Dumnezeu a rămas deosebit de aceste opere ale sale, fiindcă El nu e numai unic, ci și simplu: e o unitate în care nu poate avea loc multiplicitatea, fiindcă ar face-o să fie compusă din părți. Această natură a Creatorului a determinat raporturile lui cu lucrurile create. Am zis că Dumnezeu a creat mai întâi Spiritul îngeresc. Propriu vorbind, el a creat la început numai substanța ce-i constituia esența, și care era întunecată, fără lumină, fără formă. Dar, ca copilul care se naște și care suferă, fizicește, că s'a rupt din corpul mamei, tot așa prima substanță creată n'a putut suporta despărțirea, dureroasă pentru ea, de Dumnezeu și, printr'o pornire lăuntrică nestăpănită, s'a întors, disperată, către creatorul ei. Acea pornire era cea dintâi manifestare a iubirii, era adică prima apariție a Eros-ului. Dumnezeu s'a îndurat atunci și, atins el însuși de iubire, a trimis primele sale creaturi o rază din lumina sa veșnică. Acea rază a mărit însă nostalgia ei, a înflăcărat pornirea ei, și Eros-ul s'a

constituit, ca tendință invincibilă de a se uni cu Obiectul iubit. În apropierea ei de Dumnezeu, acea primă substanță a primit astfel darul neprețuit, pe care îl alcătuiau formele Ideilor, și a devenit Spiritul îngeresc, mandatarul Creatorului în actul creațiunii, fiindcă era depozitarul modelelor veșnice ale tuturor lucrurilor ce nu existau încă, dar urmau să ia ființă. În Spiritul îngeresc s'a încheșat astfel, pentru prima oară, icoana, numai gândită, a Universului ce avea să ia naștere. Într'însul au apărut mai întâi, în imagini ideale, „sferele cerești și acele elementare, constelațiile, negurile și păcelele, formele pietrelor, ale metalelor, ale plantelor și ale ființelor vii“.

Aceste „noțiuni ale speciilor“, ale tuturor speciilor de existențe, ce au luat naștere, cu ajutorul lui Dumnezeu, în Spiritul îngeresc, sunt Ideile. Spre a le deosebi, — și spre a sublinia în același timp natura lor divină, — obișnuim a le da, câteodată, numele zeilor din mitologia clasică. Așa bunăoară, numim Vulcan ideea focului, Neptun ideea apei, Juno ideea aerului, Pluto ideea pământului. Primei planete îi zicem Saturn, celei de a doua Jupiter, celei de a treia Marte, etc. Toate aceste divinități mitologice însă, cărora le atribuirem diferitele părți ale lumii, ca și cum ar fi guvernate de ele, nu sunt altceva decât Ideile acelor părți, întrunite în Spiritul îngeresc.

Am zis că, înainte de a primi aceste Idei dela Dumnezeu, existența Spiritului îngeresc, imediat după creațiunea lui, se reducea numai la substanța întunecată și informă ce îl alcătuia. În această primă stare, lipsită adică de lumină și de formă, substanța primei creațiuni divine era ceea ce cugetătorii vechi numeau Haos. Dându-i și noi același nume, vom adăoga că ceea ce a împins Haosul întunecat și inform să caute lumina și forma, spre a se desăvârși, a fost iubirea lui Dumnezeu, a fost adică ceea ce filosofii vechi numeau Eros. Aceasta a fost puterea care a silit Haosul să se întoarcă spre creatorul său și să-i ceară desăvârșirea. Iar Dumnezeu l-a dăruit cu lumina lui plăsmuitoare și cu bogăția nesfârșită a nenumăratelor forme a tot ce există. Acestei totalități a existenței îi ziceau Grecii vechi Kosmos, cuvânt care însemnează o întruchipare frumos potrivită. Dacă dar lumea a ajuns

să ia înfățișarea minunată, pe care omul gânditor nu se poate sătura s'o admire, aceasta o datorește numai formelor dintru început sau Ideilor cu care Dumnezeu a dăruit, spre desăvârșirea lui, Spiritul îngeresc. Putem da astfel acestei desăvârșiri numele de Frumusețe. Prin urmare, împingând substanța primordială a Spiritului îngeresc către desăvârșire, Eros-ul tindea, în fond, către Frumos. Putem zice dar că Eros-ul, care a luat naștere imediat după Haos, a avut acest rol cosmic de a împinge totul către Frumos, pe care însă nu-l crea el însuși, ci Dumnezeu, dând fiecărui lucru forma, care îl făcea să fie frumos în felul său.

Și acum putem înțelege de ce Orfeu numea Eros-ul „străvechiu, în sine desăvârșit și prea înțelept“. Străvechiu era, fiindcă a luat naștere imediat după Haos, înainte de tot ce avea să iasă dintr'însul, adică înainte de tot restul existenței, nu numai înainte de lucruri, dar chiar și înainte de idei. În sine desăvârșit era, fiindcă a împins totul către desăvârșire, și prin urmare către frumusețe. Prea înțelept era, fiindcă înțelepciunea constă în a face ceea ce trebuie, și el a împins substanța primitivă, întunecată și informă, a Spiritului îngeresc să facă ce trebuia, să se întoarcă adică spre Dumnezeu, ca să dobândească lumina și forma de care avea nevoie.

Dacă ne întrebăm acum, de ce Dumnezeu, când a voit să creeze lumea, a creat mai întâi Spiritul îngeresc, răspunsul este că, altfel, n'ar fi putut gândi lumea pe care voia s'o creeze. Este concepția lui Plotin, care credea că Dumnezeu, fiind unitate absolută n'ar fi putut gândi, atâta timp cât ar fi rămas ceea ce era, în esența sa eternă. Căci gândirea, în chip firesc, implică pluralitatea. Ea implică mai întâi dualitatea Subiectului care gândește și a Obiectului care e gândit. Ea implică apoi multiplicitatea obiectelor ce pot sau trebuie să fie gândite, — în cazul creațiunii, în stare de proiect, multiplicitatea infinită a lucrurilor de creat. De aceea, după Plotin, prin „emanație“, adică prin revărsarea spontană a supra-plinului bunătății lui Dumnezeu, a luat naștere acel *νοῦς*, care nu era altceva decât Rațiunea divină, ca instrument al cugetării indispensabile pentru crearea lumii.

Ficino, cum am văzut, dă acestui prim produs al crea-

țiunii numele de Spirit îngeresc sau, în versiunea latină, numele de „Mens angelica“. Această din urmă denumire poate fi considerată ca mai clară ; ea ne arată, mai bine, că e vorba de organul cugetării divine, — prin care Creatorul a gândit lumea, nu *înainte* de a o crea, ci *în momentul când* a creat-o, acțiunea sa neputând fi altceva decât gândire. Acest Spirit îngeresc este o unitate, care nu mai e absolută, ca aceea a lui Dumnezeu, întru cât nu exclude cu totul multiplicitatea. În această unitate de al doilea rang însă multiplicitatea este încă unitară, în înțelesul că Ideile sunt, în sine considerate, unități. Fiecare dintr'însele este o unitate ideală, care nu se raportează încă la o multiplicitate materială, ca noțiunile speciilor de lucruri, pe care le avem noi. Fiecare Idee este un model unic, după care, în momentul de care vorbim al procesului creator, nu s'a creat încă nicio copie, și nu se poate raporta prin urmare la multiplicitatea, ce n'a luat încă naștere, a cōpiilor sale posibile.

Iacă de ce o nouă treaptă e necesară, în desfășurarea creațiunii, o treaptă pe care multiplicitatea unitară să fie înlocuită cu multiplicitatea multiplă, pe care adică Ideile să devină noțiuni ale speciilor, ca îndrumare către realizarea lor în lucruri concrete. După Spiritul îngeresc, Dumnezeu a creat dar Sufletul lumii. Acest Suflet gândește Ideile, nu ca modele unice, ci ca concepte generale sub care se cuprind multiplicități posibile infinite, adică mulțimea infinită a lucrurilor ce pot lua formele Ideilor respective. Ca și Spiritul îngeresc însă, Sufletul lumii a fost creat la început numai în substanța sa fără formă, ceea ce a constituit a doua apariție a Haosului. Această substanță era însă frământată și ea de aceeași pornire înăscută către desăvârșire, de aceeași iubire a creaturii pentru Creator, de același Eros, care a făcut-o și pe ea să se întoarcă, umilă și rugătoare, către Dumnezeu. Iar Atotputernicul a luminat-o și pe ea, dăruindu-i, prin Spiritul îngeresc, putința determinării particulare a formelor generale, adică a plăsmuirii lucrurilor concrete după modelul Ideilor abstracte.

Această plăsmuire însă avea nevoie de un substrat material, în care sau prin care să se poată înfăptui. Acest substrat material, fără de care lumea nu putea lua naștere, a

fost Materia, a treia creațiune a lui Dumnezeu. Ea era o substanță pasivă, dar capabilă să intre în activitate, imobilă, dar putând primi și continua mișcarea, fără formă, dar în stare să îmbrace orice formă, fără nicio calitate, dar gata să-și însușească orice calitate. Ca atare, Materia constituia a treia apariție a Haosului. Ca și primele două substanțe create însă, substanța amorfă a Materiei era pătrunsă de același Eros, care o împingea către desăvârșire, adică spre varietatea infinită a figurilor, structurilor, colorilor, sunețelor, mirosurilor, gusturilor, etc. Ea s'a întors dar către Sufletul lumii și i s'a oferit singură să-i serve de substrat la nevoile lui, de determinare a formelor generale în realizări particulare sau de plăsmuire a lucrurilor concrete. Așa a primit Materia amorfă nenumăratele forme, pe care le cuprindea în sine Sufletul lumii, și s'a transformat în complexul desăvârșit de lucruri desăvârșite, pe care îl numim, astăzi, Kosmos.

## II

Să examinăm acum mai de aproape termenii acestei cosmogonii, ajutându-ne cu dezvoltările din „Theologia platonica“, al cărei colorit creștin este, cum am zis, mai pronunțat, și care, tocmai de aceea, exprimă cu mai multă fidelitate, în nuanțele ei mai intime, cugetarea lui Ficino. După Plotin, pe care, cum am văzut, îl urmează filosoful italian în cosmogonia sa, Dumnezeu, ca Ființă supremă, stă deasupra a tot ce există. Existența e pluralitate, iar Ființa supremă nu poate fi decât unitate. Ca atare, Ea rămâne deasupra oricărei determinări posibile. Niciun predicat, adică, nu-i poate conveni. Ființa supremă e fără formă, fără mărime, fără conștiință, fără cugetare, fără voință, fără vieță. Ea este chiar fără existență. Cu niciun chip, asemenea atribute nu pot fi afirmate despre Ea. Ca atare, Ființa supremă este incomprehensibilă și inexprimabilă. Putem uneori, în rarele momente de extaz, s'o recunoaștem intuitiv, simțindu-i prezența. Nu putem însă niciodată, în starea normală, s'o cunoaștem discursiv, gândind-o ca un Obiect al cugetării noa-



stre. Firește, suntem siliți să credem că Ființa supremă e cauza a tot ce există. Ca atare, Ea ar trebui să fie, cel puțin, activă. S'ar părea dar că există un predicat, care i-ar putea conveni. Și totuși nu-i putem atribui nici activitatea. Căci, la oricare din ființele care o exercită, activitatea e îndreptată totdeauna în spre ceva deosebit, în spre ceva ce există „în afară“. Ființa supremă însă, ca unitate unică, e tot ce există. Nimic deosebit de Ea nu poate exista în afară de Ea. Acesta este și motivul pentru care, cum am zis, Ea nu poate avea voință. Căci voința este de asemenea o pornire îndreptată în spre ceva deosebit de subiectul ce voiește, în spre un obiect situat în afară de el.

Ficino se depărtează de această concepție neoplatonică, spre a se apropia de cea creștină. Dumnezeu este, și pentru el, unitatea unică, infinită, eternă și imobilă. Dar Dumnezeu este, în același timp, puterea infinită, veșnic în acțiune. El este prin urmare „act pur“, și ca atare, întru cât nimic nu rămâne potențial într'însul, realitatea Lui este absolută. Printre realitățile însă de care experiența ne silește să luăm cunoștință, în lume, găsim inteligența și voința. Pot lipsi ele din Realitatea supremă, care înglobează în sine tot ce există ? Nu, de sigur. Dar trebuie să precizăm. Inteligența lui Dumnezeu nu poate fi decât absolută : cunoscându-se pe sine însuși, El cunoaște implicit tot ce există. Urmând exemplul lui Augustin și al scolasticilor care, ca el, se întemeiau, mai mult sau mai puțin, pe neoplatonism, Ficino consideră Spiritul îngeresc, care în concepția lui înlocuiește cunoscutul voic al lui Plotin, ca existând „implicit“ în Dumnezeu. Căci dacă Dumnezeu, gândindu-se pe sine însuși, gândește lumea, și, gândind-o, o creează, atunci lumea trăiește vieța însăși a lui Dumnezeu ; vieța ei este vieța divină. De unde și numele de „vietate divină“ (divinum animal), pe care îl dă filosoful italian Universului.<sup>1)</sup> Dacă însă toate lucrurile din lume trăiesc vieța lui Dumnezeu, atunci El este în toate lucrurile, și toate lucrurile sunt „implicit“ într'însul. Dacă ne reprezentăm pe Dumnezeu ca un cerc infinit, ce îmbrățișează întreaga existență, atunci nu putem evita concluzia

1) Theologia platonica, lib. IV, cap. I.

că centrul unui asemenea cerc e pretutindeni, iar circonferința lui nicăieri. Ca centru, Dumnezeu este, prin urmare, în orice lucru ; ca circonferință însă, e în afară de toate. <sup>1)</sup> Deși dar am zis că Dumnezeu, când a creat Spiritul îngeresc, a rămas deosebit de el, și prin urmare în afară de el, totuși, întru cât, ca centru a tot ce există, Dumnezeu se găsește și în Spiritul îngeresc, trebuie să admitem că și Spiritul îngeresc se găsește „implicit“ în Dumnezeu. Ideile pe care le cuprinde Spiritul îngeresc sunt dar, în realitate, gândurile lui Dumnezeu, care însă nu le gândește separat, ci confundate, în unitatea lui, într'o multiplicitate unitară, în care deosebirile și opozițiile „speciilor“ sunt suprimate. Cugetarea lui Dumnezeu e adică realizarea primordială și veșnică a acelei incomprehensibile „coincidentia oppositorum“ de care vorbea Nicolaus Cusanus. Toma din Aquino zicea de asemenea că Dumnezeu, într'o formă, le vede pe toate, în intuiția unei idei are intuiția totalității lor, așa încât, în gândirea lui, multiplicitatea este unitate. <sup>2)</sup> Firește că, atribuind lui Dumnezeu inteligența, Ficino îi atribuie, implicit, conștiința. El este conștiința absolută. În sfârșit, în opoziție cu determinismul lui Plotin, filosoful italian atribuie lui Dumnezeu libertatea. După cugetătorul antic, acțiunea „pură“ a lui Dumnezeu constă într'o veșnică revărsare a supra-plinului său, iar această revărsare e necesară, fiindcă decurge cu necesitate din natura sa. Dumnezeu e Binele absolut, iar caracteristica Bunătății absolute, care îi exprimă esența, este că se „comunică“ veșnic, dăruindu-se fără încetare. Dacă nu s'ar manifesta astfel, ea n'ar mai fi ceea ce este. Ficino admite și el necesitatea, în acțiunea lui Dumnezeu, dar numai întru cât el nu lucrează „la întâmplare“, ci conform cu înțelepciunea lui infinită. De aceea, Dumnezeu este, în esența lui, Providența, iar în raport cu acest aspect al divinității, necesitatea devine iubire.

---

1) „Iva centrum Deus est omnium, quia sic est in omnibus, ut quae rei interior sit quam ipsamet sibi... Ut est centrum quidem, est in omnibus, ut circumferentia vero, est extra omnia. In omnibus inquam non inclusus, quia est et circumferentia. Extra omnia quoque non exclusus, quia est centrum. Quid ergo Deus est? Ut ita dixerim, circulus spiritualis, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.“ (Theol. plat., lib. XVIII, cap. 3).

2) Summa theol., I, 15.

În adevăr, de ce a creat Dumnezeu lumea ? Fiindcă a dorit-o. Și de ce a dorit-o ? Fiindcă o iubea. Această iubire a determinat apoi toate momentele procesului creațiunii. În înțelepciunea și în bunătatea sa, Dumnezeu a gândit și a voit lumea frumoasă și bună. Și a lucrat în consecință. Iubirea, care a determinat procesul creațiunii, s'a transformat astfel în necesitatea organizatoare a lumii ce urma să ia naștere. Iar iubirea lumii era, la Dumnezeu, un sentiment spontan și prin urmare liber. Nici nu putea să fie altfel, fiindcă, în fond, iubirea lui Dumnezeu pentru lume nu era — nu putea fi — altceva decât iubirea de sine însuși. Căci lumea, înainte de creațiune, nu exista decât în gândirea lui Dumnezeu. El însă, ca act pur, nu putea fi decât acțiune ; iar acțiunea lui nu putea fi decât gândire. Lumea se confunda astfel cu Dumnezeu, în starea de „complicație“, de care vorbea Nicolaus Cusanus. Iar creațiunea ei a fost „explicația“, prin care Eros-ul divin și-a dat un Obiect. În acest Obiect, în sfârșit, Eros-ul divin și-a continuat acțiunea, cu efectul pe care l-am văzut : tendința veșnică a lucrurilor create de a se întoarce la Creatorul lor.

Primul moment al procesului creațiunii am văzut că a fost, după Dialogul asupra iubirii, apariția Spiritului îngeresc. Și l-am definit zicând că el a constituit, oarecum, manifestarea cugetării lui Dumnezeu. După preciziunile însă pe care le-am găsit în „Theologia platonica“, suntem siliți să ne întrebăm dacă acest prim moment al creațiunii era necesar. Căci am văzut că Dumnezeu, după acele precizuni, gândește el însuși. Era atunci nevoie ca gândirea lui să se manifesteze, cum am zis, printr'un organ deosebit, prin Spiritul îngeresc ? Și dacă da, care poate fi deosebirea dintre gândirea lui Dumnezeu însuși și gândirea Spiritului îngeresc ? În concepția lui Plotin, aceste întrebări nu se puneau, fiindcă dificultatea care le provoacă nu exista. Pentru filosoful antic, Dumnezeu, ca unitate absolută, e deasupra tuturor categoriilor existenței, care implică pluralitatea. El este prin urmare deasupra inteligenței și cugetării. El se deosebește dar, prin aceasta, de prima formă, de forma generală și încă unitară, a inteligenței și cugetării, căreia Plotin îi dă, cum am văzut, numele de *νοῦς*. De unde nu rezultă, înlăuntrul neo-

platonismului, că Dumnezeu este irațional. El este numai supra-rațional. Spre a menține această deosebire, împăcând-o totuși cu dogmele creștine, Ficino zice că Dumnezeu posedă inteligența și gândirea numai în sens cauzal, nu și în sens substanțial. El le posedă adică numai întru cât le produce, nu însă și ca produse. În sens substanțial nu are aceste atribute decât Spiritul îngeresc. Între Dumnezeu și Spiritul îngeresc există astfel raportul care există între lumină și ochiul omenesc. Lumina nu vede, dar e cauza vederii. Ochiul omenesc vede, dar numai dacă lumina îi dă putința. Spre a accentua această deosebire, Ficino zice că Dumnezeu este Inteligența inteligențelor : *Mens mentium*.<sup>1)</sup> El este adică Principiul intelectual însuși, în sine. Acest principiu se întrupează în Spiritul îngeresc, care este pluralitatea unitară a inteligențelor pure, din care ies apoi, prin Sufletul lumii, inteligențele concrete, cu diferitele lor înfățișări cosmice.

Aceste inteligențe au luat naștere prin împreunarea ideilor lor, ca forme superioare, cu calitățile corpurilor, ca forme inferioare. Iar această împreunare a fost opera sufletelor, care joacă pretutindeni, în ierarhia cosmică, acest rol special. Prin „suflet“ în genere, înțeleg neoplatonicii o „trăsură de unire“ între lumea suprasensibilă a ideilor pure și lumea sensibilă a calităților materiale. Sufletul lumii, mai întâi, a mijlocit legătura între Spiritul îngeresc, ca totalitate a ideilor pure, și Cosmos, ca totalitate a corpurilor materiale. Dintr'însul au ieșit apoi cele douăsprezece suflete ale „sferelor“ și „elementelor“, de care am vorbit mai sus, și în sfârșit sufletele ființelor cuprinse în cele opt „sfere“ sau care trăiesc în cele patru „elemente“, și din care cele mai perfecte sunt sufletele oamenilor. Sufletele animalelor sunt întunecate și iraționale, dar încă de sine stătătoare, pe când plantele și minerelele n'au suflet propriu, ci trăiesc prin sufletul „elementar“ al pământului.

În sfârșit, materia este, în concepția neoplatonică, substratul, lipsit de orice determinare, al Creațiunii. Ca atare, ea formează al doilea pol al existenței, — polul opus Ființei supreme. Divinitatea, ca unitate absolută, e supra-sensibilă.

1) *Theol. plat.*, II, 9.

Materia, ca nedeterminare absolută, e sub-sensibilă. În sine, ea n'are nici întindere, nici mărime, nici figură, nici culoare, — în sfârșit, nicio calitate, care să poată fi percepută cu simțurile. Ea nu poate avea deci nici mișcare, și prin urmare nici activitate proprie; ea este nemișcată și pasivă. Ca atare a și fost creată de sufletul lumii care, lucrând inconștient, ca „natură“ activă, și-a plăsumit mai întâi, ca „emanație“ a ea, substratul nedeterminat al Materiei, pe care l-a determinat apoi, imprimându-i formele nenumărate ale speciilor de existențe gândite, ca Idei, de Spiritul îngeresc, și transmise lui ca Noțiuni. Ficino, cum am văzut, concepe materia în același mod, însă îi adaugă ceva, — și anume, un atribut esențial, care o face să nu mai fie absolut nedeterminată, ca în filosofia lui Plotin. Materia, după filosoful italian, este însuflețită de același Eros, care a făcut și pe celelalte două trepte ale Creațiunii, Spiritul îngeresc și Sufletul lumii, să se întoarcă, imediat ce au luat ființă, către Creatorul lor, spre a-și cere desăvârșirea. Grație acestei porniri înnăscute, materia nu mai este absolut pasivă; ea se „oferă“ singură Sufletului lumii, spre a-i primi determinările, spre a-i reclama formele, care îi dau putința să fie ceea ce o vedem că este.

### III

Contradicția, în care s'ar părea că se încurcă Ficino, când declară mai întâi materia pasivă și îi atribuie apoi inițiativa „întoarcerii“ către Sufletul lumii, căruia i se „oferă“ singură spre determinare,<sup>1)</sup> — se rezolvă în concepția „frumuseții“ divine, a cărei dezvoltare formează obiectul discursului al doilea al Dialogului.

Eros-ul, — zicea Cavalcanti, în primul discurs al dialogului ficinian despre iubire, în care se comenta cuvântarea lui Fedru din Banchetul lui Platon, — ia naștere odată cu Haosul și precedă organizarea sau desăvârșirea lui, pe toate

1) Cf. cap. II al primului discurs din Dialogul asupra iubirii. În traducerea germană a lui Hasse, care e mai accesibilă, fiindcă se găsește în comerț, pasajul se află la p. 52. Pentru comoditatea cititorilor, care ar voi să revadă textele, vom continua să cităm această traducere.

cele trei trepte ale Creațiunii. „El deșteaptă ceea ce doarme în amortirea nemiscării, luminează ceea ce e întunecat, însuflește ceea ce e fără viață, modelează ceea ce e fără formă și desăvârșește ceea ce e nedesăvârșit.“<sup>1)</sup> Rolul pe care îl joacă Eros-ul e astfel atât de mare, încât tinde a-l transforma într'un factor complementar al Creațiunii. El ar completa adică opera lui Dumnezeu, care, fără el, n'ar fi putut-o duce până la capăt. Cum s'ar împăca însă această presupunere cu atotputernicia lui Dumnezeu? Și care ar fi raportul dintre acest al doilea factor al Creațiunii și cel dintâi, care e Dumnezeu însuși? La aceste întrebări răspunde al doilea discurs al Dialogului asupra iubirii, în care se comentează cuvântarea lui Pausanias din Banchetul lui Platon. Și e curios că elementele răspunsului nu sunt cele ce se găsesc în „Teologia platonice“. Am văzut, în adevăr, acolo că Eros-ul este, în fond, un sentiment al lui Dumnezeu însuși, care a creat lumea, cu diferitele ei trepte, fiindcă o dorea, și o dorea, fiindcă o iubea. Iar iubirea lui Dumnezeu pentru lume nu era decât iubirea lui pentru sine însuși. Pe această cale contradicția aparentă dintre rolul Eros-ului, ca factor secundar al Creațiunii, și Dumnezeu însuși, ca factor primar, se putea înlătura foarte ușor. Dialogul asupra iubirii ia însă, în această privință, o altă cale, care e aceea a „simbolismului numerelor“.

„Pitagoreii susțin, — așa începe Cavalcanti comentariul său, — că numărul trei este măsura tuturor lucrurilor. Explicarea este, după părerea mea, că Dumnezeu cârmuiește totul cu ajutorul numărului trei, care cuprinde în sine esența tuturor lucrurilor. De aceea și zice Virgiliu, în versul său cunoscut, că „imparul bucură divinitatea“.<sup>2)</sup> Și anume, Ființa Supremă creează mai întâi toate lucrurile, le atrage apoi la sine și, în sfârșit, le dăruiește desăvârșirea, după ce s'au întors la obârșia lor. Este ceea ce, în chip minunat, ne-a desvăluit Orfeu, zicând că Zevs este Izvorul, Mijlocul și Scopul Universului. Izvor, întru cât produce totul; Mijloc, întru cât atrage îndărăt, la sine, tot ce a produs; și Scop final,

1) *Op. cit.*, trad. germ., p. 52.

2) Ecl. VIII, vers. 75.

între cât dă perfecția ultimă la tot ce se întoarce în sânul său. De aceea putem zice, cum face adesea Platon, că Stăpânul Universului e bun, frumos și drept. Bun, întru cât creează lucrurile; frumos, întru cât le atrage la sine, prin iubirea pe care le-o inspiră; drept, întru cât dă fiecăruia, după meritele sale, desăvârșirea. Frumusețea așa dar, care, potrivit cu esența ei, atrage lucrurile la sine, stă la mijloc, între bunătate și dreptate. Ea izvorăște din bunătate și tinde la dreptate.“<sup>1)</sup>)

Acum, urmează Cavalcanti, frumusețea divină produce în toate lucrurile iubirea, adică dorința fierbinte de a se apropia de ea, nevoia adâncă de a se uni cu ea. Și astfel, fiindcă Dumnezeu atrage la sine lumea, iar lumea e împinsă fără voia ei către Dumnezeu, se produce ca un curent, care purcede dela Ființa Supremă și se întoarce la ea. Așa zicea Dionisie Areopagitul, într'unul din Imnurile sale: iubirea este torentul, fără de preț pentru bunătatea lui, care curge fără încetare, dela Bine în spre Bine. Acest curent poate fi numit cu trei nume diferite. Întru cât pornește dela Dumnezeu, e Frumusețea; întru cât se revarsă asupra lumii și o îndreaptă spre Autorul ei, este Iubirea; întru cât se întoarce la Dumnezeu și pune creaturile în legătură cu Creatorul lor, e Fericirea.

Între frumusețe și fericire stă astfel, în lume, ca vestiitoare a celei dintâi și mijlocitoare a celei din urmă, iubirea. Aceasta însemnează că între Dumnezeu și Univers stă, ca trăsură de unire, Eros-ul, de care am vorbit mai înainte. De unde nu rezultă însă că Eros-ul e ceva deosebit de Creator, ca un al doilea factor al creațiunii. Eros-ul nu e decât frumusețea divină *simțită* de Univers, adică atracția pe care ea o exercită asupra lucrurilor, — sau, dacă trecem dela cauză la efect, pornirea prin care lucrurile caută să se apropie de ea. Și această atracție de sus, coborîndu-se din treaptă în treaptă, în scara Creațiunii, cuprinde în cele din urmă și Materia, care, cum am zis, se oferă singură Sufletului lumii, spre a primi formele menite s'o determine, — fără ca aceasta

1) *Op. cit.*, trad. germ., p. 58.

să constituie o inițiativă proprie a ei, deoarece totul pornește dela Dumnezeu.

De aci rezultă, urmează Cavalcanti, că Eros-ul are două forme de existență. În dialogul lui Platon, Pausanias susține că Eros însoțește totdeauna pe Afrodite, — a cărei existență însă e dublă. În prima ei ipostază, ea poartă numele de „cerească“ ( *οὐρανία* ); în a doua, de „obștească“ ( *πάνημος* ). Prin urmare, și Eros-ul trebuie să ia două forme diferite. Spre a le lămuri ascultătorilor săi, Cavalcanti le explică mai întâi terminologia platonică. Adepții lui Platon, zicea el, dau Ființei Supreme numele de Uranos. După cum înalta boltă a Cerului depășește, dar cuprinde și călăuzește toate corpurile, tot așa Ființa Supremă depășește, dar cuprinde și călăuzește toate spiritele. Din acestea, cele mai însemnate sunt, cum am văzut, Spiritul îngeresc și Sufletul lumii; ele sunt, în ordinea ierarhică descendentă, generatoarele tuturilor celorlalte. La amândouă însă, platonicii le dau, după împrejurări, trei nume diferite. Spiritului îngeresc, după cum voiesc să pună în relief unul sau altul din atributele lui, îi zic: Kronos, Zevs și Afrodite. Când e vorba de existența lui, îi zic Kronos; când e vorba de viața lui, îi zic Zevs; când e vorba de cugetarea lui, îi zic Afrodite. Și tot aceleași nume le dau și Sufletului lumii. Întru cât reflectează în sine formele superioare ale existenței, care îl precedă în scara Creațiunii, îi zic Kronos; întru cât mișcă sferile cerești, Zevs; întru cât produce părțile inferioare ale lumii, Afrodite.

Sunt așa dar în filosofia lui Platon două Afrodite: una este inteligența Spiritului îngeresc, alta e puterea de plăsmuire a Sufletului lumii. În fond, amândouă îndeplinesc același rol; cea dintâi însă în ordinea spirituală, cea de-a doua în ordinea materială. Fiecare din ele are ca însoțitor pe Eros, însă în forme diferite. Pe cea dintâi, Eros o împinge să contemple frumusețea divină și să-și ia inspirațiile creatoare dintr'înșă; pe cea din urmă, o îndeamnă să realizeze acea frumusețe în corpuri, în măsura receptivității lor. În sufletul omenesc aceste două Afrodite există împreună. Sufletul omenesc are două puteri de căpetenie: inteligența și puterea plăsmuirii organice. Prima e resfrângerea îndepărtată a Afroditei uranice; a doua e prelungirea Afroditei



obștești. Cea dintâi, împingând pe om către frumusețe, îl împinge către adevăr, care nu este decât unirea subiectului cunoscător cu obiectul cunoscut. Cea de-a doua, împingând pe om către realizarea frumuseții, îl îndeamnă să continue, în planul său cosmic și cu puterile sale mărginite, opera infinită a Creațiunii. Dar despre aceasta vom vorbi mai pe larg mai jos, când vom studia mai deaproape sufletul omenesc.

Am zis adineaori, că bunătatea stă la mijloc, între frumusețe și fericire. Trebuie să revenim asupra acestei idei, care îi dă lui Ficino prilejul să-și completeze cosmologia. Cu drept cuvânt, zice el, gândeau înțelepții din vechime astfel. Căci Dumnezeu este Dumnezeu, fiindcă este Creatorul lumii, și este Creatorul lumii fiindcă este Binele. Bunătatea este dar punctul central de unde iradiază tot ce există. Frumusețea se așează împrejur, și anume, ca emanație a ei, în patru cercuri. Centrul a tot ce există este Dumnezeu. Cele patru cercuri sunt: Spiritul îngeresc, Sufletul lumii, Natura și Materia. Spiritul îngeresc e un cerc nemișcat. Sufletul lumii are mișcare proprie. Natura se mișcă „în altceva“. În comentariul său, Cavalcanti ne lămurește aceste afirmări în chipul următor. Esența unui punct central este să fie unic, indivizibil și nemișcat, — și totuși să se găsească pretutindeni, în toate lucrurile, multiple, divizibile și mișcătoare. Așa însă nu poate fi decât Dumnezeu. Cine ar putea să tăgăduiască oare, că Dumnezeu cu dreptate este numit centrul tuturor lucrurilor, când El singur este, în totul și în toate, unic, simplu, nemișcat, — pe când făpturile Lui sunt toate multiple, compuse, mișcătoare, și tind fără deosebire să se întoarcă la El, ca razele ce pornesc dela circumferința unui cerc, împreunându-se toate în centrul lui ? Și cine ar putea să pună la îndoială, că făpturile lui Dumnezeu se așează toate în cercuri, după rostul ce-l au, în jurul Lui, — când totul ia naștere prin revărsarea prea-plinului bunătății Creatorului și trebuie să se întindă, armonic, împrejur, în linii regulate, care nu pot fi decât cercuri ?

Cel dintâi din aceste cercuri este, am zis, acela al Spiritului îngeresc. Acest cerc e nemișcat, fiindcă și substanța și acțiunea lui rămân totdeauna aceleași. Cugetarea Spiritului

îngeresc se îndeplinește totdeauna în același chip, unitar sau intuitiv, iar voința lui țintește pururea, neclintită, către același scop. Într'un singur înțeles poate fi numit Spiritul îngeresc mișcător : întru cât pornește dela Dumnezeu și se întoarce la El. Al doilea cerc este, am zis, al Sufletului lumii. El este mișcător, fiindcă Sufletul lumii, ca orice suflet, cunoaște discursiv și lucrează în timp ; trecerea însă dela un obiect al cunoașterii la altul și dela un teren al acțiunii la altul, nu poate fi socotită decât ca mișcare. Cercul al treilea este al Naturii. Această treaptă a Creațiunii nu era menționată în cosmogonia pe care am schițat-o la început, rămânând implicată în cea de-a doua. În adevăr, Sufletul lumii are trei puteri de căpetenie : inteligența, sensibilitatea și puterea plăsmurii, pe care la început Ficino le păstra împreunate în aceeași unitate cosmică. El separă acum, din complexul lor, pe cea din urmă, și o dă unei unități cosmice deosebite, care e Natura. Această ipostază nouă și denumirea ei trebuiesc puse în legătură cu vechea semnificare a cuvântului *φύσις*, care însemna la primii cugetători greci „obârșie“. Cu alte cuvinte, Spiritul îngeresc gândește Ideile ca modele unice ale Creațiunii, Sufletul lumii concepe acele Idei ca noțiuni, făcându-le aplicabile la o multiplicitate nedefinită de obiecte ce pot lua formele lor, grație combinării inteligenței cu sensibilitatea, iar Natura purcede la realizarea lor, în virtutea puterii ei specifice de plăsmuire. Cercul Naturii este de asemenea mișcător ; în deosebire însă de acela al Sufletului lumii, deși se mișcă prin sine, se mișcă totuși „în altceva“. Iacă ce însemnează această deosebire. Sufletul lumii se mișcă prin sine, fiindcă e creatorul mișcării care începe cu el, și se mișcă în sine, fiindcă mișcarea cugetării se desfășoară în lăuntrul lui, nu în afară de el. Natura, la rândul ei, se mișcă de asemenea prin sine, întru cât are inițiativa plăsmuirii, care este acțiunea ei. Se mișcă însă, nu în sine, ci în altceva, întru cât plăsmuirea, ca acțiune a ei, se exereită în corpurile pe care le plăsmuiește, pe care le hrănește și le face să crească, până când iau formele Ideilor corespunzătoare. În sfârșit, cercul al patrulea, al Materiei, este de asemenea mișcător, dar se mișcă „prin altceva“ și „în altceva“. Prin altceva, întru cât Materia primește mișcarea dela Natură, și în alt-

ceva, întru cât corpurile pe care le alcătuiește ea crește și se dezvoltă în Spațiu.

Și acum, încheie Cavalcanti tălmăcirea sa, putem înțelege de ce înțelepții vechi puneau Bunătatea la mijloc și Frumusețea împrejur. Bunătatea tuturor lucrurilor e Dumnezeu, prin care toate lucrurile sunt bune. Frumusețea lor însă e strălucirea luminii lui Dumnezeu, care se revarsă, în grade diferite, asupra celor patru cercuri, ce se întind în jurul Lui. Această strălucire reprezintă, în cele patru cercuri, chipurile tuturor lucrurilor, — chipuri pe care le numim, în Spiritul îngeresc idei, în Sufletul lumii noțiuni, în Natură forme seminale, în Materie forme, pure și simple. Ficino reînviază aci, după Plotin, concepția stoică a ideilor-germeni,  $\gamma$ ·  $\sigma\tau\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\iota$  . Cu alte cuvinte, noțiunile din Sufletul lumii devin, în Natură, germeni plăsmuitori. Iar formele Materiei sunt produse ale acțiunii acestor germeni, sunt adică, nu forme virtuale, ci forme actuale sau realizate.

#### IV

Să trecem acum, printre aceste din urmă forme, la om și la sufletul lui, a cărui natură și al cărui viitor ne interesează, am zis, în primul rând și în cel mai înalt grad. Căci sufletul e temelia vieții prezente și cheazășia vieții viitoare. Nimic nu poate dar interesa mai mult pe oameni, decât să știe ce e sufletul, care constituie esența lor, — cum rezultă și din oracolul lui Apolon dela Delfi : cunoaște-te pe tine însuși. Ceea ce cunoaștem mai întâi și mai de aproape la om este, fără îndoială, corpul lui, pe care îl percepem cu simțurile. Sufletul e mai nevoie de cunoscut, fiindcă, necăzând sub simțuri, cunoașterea lui reclamă o concentrare și o sfortare intelectuală, de care nu oricine e capabil. De aceea, toți oamenii își cunosc corpul, dar foarte puțini își cunosc sufletul. Și totuși, nu corpul e lucrul de căpetenie, la om ; nu el îi exprimă natura, fiindcă nu el îi constituie esența. Corpul constă din materie și cantitate. Propriul materiei este receptivitatea ; ea este substratul nedeterminat care poate primi orice formă. Propriul cantității îl exprimă întinderea

și divizibilitatea ; ea se întinde, în spațiu și timp, și de aceea se poate împărți în bucăți, coexistente sau succesive. Nici receptivitatea materiei însă, nici întinderea și divizibilitatea cantității nu sunt principii de activitate ; ele sunt simple stări pasive. Și totuși, omul e activ. Din ce purcede activitatea lui ? De sigur nu din pasivitatea elementelor ce-i alcătuiesc corpul, ci dintr'o substanță specială, căreia activitatea trebuie să-i fie inerentă, cum este inerentă căldura substanței ce alcătuiește focul. În adevăr, focul nu este cald, fiindcă este întins, ci fiindcă cuprinde o substanță căreia căldura îi este inerentă. De aceea, focul cel mai arzător nu este totdeauna cel mai întins ; căldura lui atârnă de concentrarea substanței calde pe care o cuprinde, nu de întinderea pe care întâmplător o ia. Tot așa, oamenii cei mai activi nu sunt totdeauna cei care au corpul cel mai mare. Activitatea lor atârnă de altceva : de calitatea substanței speciale ce le pune în mișcare corpul și care este sufletul. Noi zicem, în adevăr, că activitatea unui om atârnă de „puterile“ lui. Aceste puteri însă nu există prin ele însele : nu ni le putem închipui ca existând în afară și independent de omul căruia i le atribuim. Ele nu sunt adică substanțe, ci atribute. Atribute însă, ale cui ? Ale corpului material nu, fiindcă, cum am văzut, nu stau în raport cu întinderea lui, nu sunt proporționale cu dimensiunile lui. De altfel, aceste puteri nu le cunoaștem decât în efectele lor ; în ele însele nu le putem percepe cu simțurile ; ele sunt adică imateriale. Și prin urmare, deși sunt legate de corpul material al omului, întru cât se exercită printr'însul, nu pot fi atribute ale lui. Ele sunt atribute ale unei substanțe asemenea cu ele, ale unei substanțe imateriale, care este sufletul.

Că sufletul este lucrul de căpetenie la om, nu corpul, ne-o poate arăta faptul curent că noi îi zicem omului om la orice vârstă, de când se naște și până când moare, — ba chiar și după aceea. Un nume invariabil însă nu-l dăm noi decât unui obiect invariabil. Prin urmare, numele invariabil de om nu-l putem da noi corpului material, care se schimbă neconținut și atât de mult, încât, dacă îl considerăm la intervale mai mari de timp, — la naștere bunăoară, în tinerețe și la bătrânețe, — nu-l mai putem recunoaște, fizicește, ca iden-

tic. Ci îl dăm sufletului imaterial, care rămâne pururea același, chiar dacă manifestările lui diferă, întru cât n'are totdeauna la îndemână aceleași instrumente materiale, — dimensiunile și starea organelor corpului variind cu vârsta, cu sănătatea, cu influența anotimpurilor, etc. Că sufletul rămâne totdeauna același, ne-o poate dovedi mai bine ca orice permanența memoriei, pe care se întemeiază continuitatea conștiinței de sine și prin urmare sentimentul identității personale. Memoria însă este o calitate a sufletului. Și o calitate statornică nu poate aparține unui lucru variabil.

De altfel, activitatea pe care o atribuim omului, în general, o atribuim în realitate, dacă ne gândim puțin, sufletului său. Când zicem că omul simte, gândește sau voiește, când zicem că el citește, scrie sau vorbește, când zicem că el cântă, sculptează sau zugrăvește, admitem fără greutate că aceste acțiuni sunt manifestări ale sufletului său, prin mijlocirea organelor materiale ale corpului. Aceasta ni se pare că se înțelege dela sine. Dar chiar și atunci când zicem că omul se hrănește, crește, se mișcă, procrează, etc., noi gândim implicit că aceste acțiuni, deși de natură fizică, se datoresc tot sufletului său, fiindcă știm foarte bine că un corp, care nu este însuflețit, nu se poate hrăni, nu poate crește, nu se poate mișca, nu poate procrea, etc. Așa dar, sufletul e lucrul de căpetenie, nu corpul. El constituie esența omului, — și prin urmare, când vorbim de om, la sufletul lui trebuie să ne gândim. Corpul lui material, deși nu poate lipsi niciodată, rămâne totdeauna pe planul al doilea.

E acum întrebarea, cum s'a putut produce această asociație, în aparență atât de nefirească, a sufletului imaterial cu corpul material? În desfășurarea Creațiunii, cum am văzut, sufletele au luat naștere înaintea corpurilor. Fără a reveni asupra acestui proces cosmic, să ne aducem aminte că, pe diferitele lui trepte, Dumnezeu a creat mai întâi substanța întunecată și amorfă, care echivala cu Haosul, și apoi a desăvârșit-o, dăruindu-i lumina și forma. Fiecare act al Creațiunii a avut astfel, oarecum, două faze diferite, legate între ele, precum am văzut, prin mijlocirea Eros-ului. Așa s'a întâmplat și cu sufletul omenesc. Dumnezeu a creat mai întâi substanța lui întunecată și amorfă. Ca focul însă, care, când

se aprinde pe pământ, se ridică năvalnic în sus, în spre regiunea ce-i este destinată lui ca element, tot așa și substanța sufletului omenesc, când a fost creată, s'a îndreptat către Dumnezeu, mânată de acea dorință fierbinte de a se întoarce în sânul Creatorului, pe care am întâlnit-o pe toate celelalte trepte ale Creațiunii. Dumnezeu i-a trimis atunci o primă rază din lumina sa. Acea rază, pătrunzând în substanța nou creată a sufletului, a fost absorbită de ea și i-a devenit proprie. În acest proces de asimilare, raza divină s'a întunecat, dar substanța întunecată s'a luminat, — și și-a luat forma. Ea a căpătat prin aceasta, potrivit cu rolul ce i se destina, puterile ce-i alcătuiesc esența: puterea de a se cunoaște pe ea însăși pe de o parte, iar pe de alta puterea plămuirii organice, puterea de a modela, în materie, un corp, și, așezându-se într'unul, de a da naștere unui om, de a-i forma conștiința, de a-l face să simtă, să gândească, să voiască.

Dumnezeu însă n'a voit ca sufletele individuale să se cunoască numai pe ele însele, și le-a dăruit putința să cunoască și pe Autorul lor. trimițându-le o a doua rază din lumina sa supranaturală, care ne mai având să organizeze substanța lor, ca la început, și-a putut păstra claritatea întreagă, ca să reprezinte astfel, în esență, natura divină. Sufletele care se concentrează asupra acestei raze nealterate din strălucirea primordială a Ființei supreme, uitându-se cu totul pe ele însele în contemplarea ei, pot ajunge să aibă, ca într'o străfulgerare, intuiția Creatorului. Cu alte cuvinte, sufletul omenesc a fost înzestrat, imediat după ce a fost creat, cu două izvoare de cunoștință: „rațiunea“ discursivă, indispensabilă pentru îndeplinirea funcțiilor sale naturale, și „intelectul“ intuitiv, care îi dă putința să cunoască Ființa supranaturală ce stă la originea Creațiunii. Cum s'a folosit însă sufletul omenesc de aceste două „lumini“ ce i-au fost hărăzite la început? Dacă s'ar fi folosit numai de cea dintâi, oamenii n'ar fi ajuns niciodată să cunoască pe Dumnezeu. Dacă s'ar fi folosit numai de cea de-a doua, pământul n'ar fi ajuns să fie populat de ființe raționale. Pierzându-se în contemplarea lui Dumnezeu, sufletele n'ar mai fi putut părăsi regiunea cosmică în care au fost create, nu s'ar mai fi co-

borît în sferile sublunare, spre a forma, cu ajutorul elementelor materiale, pe oameni.

Este adevărat că Dumnezeu le-a lăsat „libertatea să aleagă...” Aceasta este originea „liberului arbitru” pe care îl simțim cu toții în noi, ca o realitate indiscutabilă. <sup>1)</sup> Și cum au ales, sufletele? Ele au simțit mai întâi nevoia să-și îndeplinească menirea, au urmat adică impulsul puterilor naturale cu care au fost înzestrate și care își căutau întrebuintărea. Aceste puteri însă erau destinate să plăsmuiască, din materie, corpuri omenești, să le dea viață și să le călăuzească în activitatea lor. „Îngreuiate de această năzuință firească, sufletele s’au coborît, după doctrina lui Platon, în lumea materiei”, — dându-i formă și viață, mișcare și simțire, gândire și voință. <sup>2)</sup> Această „coborîre” poate fi considerată ca un echivalent antic al „căderii” dintru început sau al „păcatului” originar, din lăuntrul creștinismului. Sufletele s’au coborît în lumea materiei fiindcă, alunecând pe panta menirii lor firești, au uitat vremelnice pe Dumnezeu, au pierdut obișnuința de a-L contempla, au întors spatele strălucirii Lui, — și au voit să trăiască prin ele însele, construindu-și adăposturile fragile și trecătoare ale corpurilor omenești. Numai Creatorul singur însă, în afară de care nu mai e nimic și căruia nu-i lipsește nimic, poate trăi prin sine însuși. Sufletele așa dar s’au pus pe aceeași linie cu Dumnezeu, când au voit să se mărginească la ele însele, când au crezut că-și pot fi, singure, de ajuns. Acesta e „păcatul” care a făcut necesară „mântuirea”. Și Cristoforo Landino, care comentează în discursul al patrulea din dialogul lui Ficino cuvântarea lui Aristofan din Banchetul lui Platon, încearcă să tălmăcească, cu ajutorul acestei concepții, celebra alegorie a formei primitive a omului și a „despicării” lui în două jumătăți, care se caută una pe alta.

La început așa dar oameni erau, după Aristofan, întregi, nedivizați încă în sexuri, condamnate să se completeze reciproc. Corpul lor era rotund, avea două capete, patru mâini și patru picioare. Și fiindcă puterile lor erau mai mari,

---

1) *Op. cit.*, trad. germ., p. 94.

2) *Op. cit.*, trad. germ., p. 95.

oamenii de atunci erau mândri și îndrăsneți. Ei se credeau deopotrivă cu nemuritorii și nu s'au temut să pornească la luptă în contra lor. Spre a-i pedepsi, Zevs i-a despiciat pe toți, de-a-lungul și de sus în jos, în câte două jumătăți, — amenințându-i că, dacă nu se vor astâmpăra, îi va mai cio-părți încăodată. Fiecare om, redus astfel la jumătate, a por-nit atunci să-și caute jumătatea ce-i lipsea, spre a se în-tregi. Iar când cele două jumătăți se regăseau, se precipitau una asupra alteia într'o pornire neînfrântă, se cuprindeau cu brațele și căutau să se lipească una de alta, ca să rămână împreunate pentru vecie. Dar aceasta nu mai era cu putință, fiindcă nimeni nu putea să treacă peste voința lui Zevs. Și atunci cele două jumătăți regăsite căutau, cel puțin, să ră-mână una lângă alta; legătura ce le unea era iubirea, cu care le dăruia, înduioșat de mâhnirea lor, Eros, binefăcă-torul omenirii, — îndulcind astfel grozava pedeapsă a lui Zevs.

Înțelepții vechi, urmează Landino, obișnuiau să-și învă-luie uneori învățăturile, pe care nu toți le puteau primi fără primejdie, în pilde, bogate în închipuiri, și potrivite pe mă-sura înțelegerii celor către care se îndreptau. O asemenea pildă ne dă Aristofan și, spre a-i pricepe sensul adevărat, trebuie s'o talmăcim. Mai întâi, prin oameni trebuie să înțe-lem sufletele lor, care, cum am văzut, le constitue esența. Când dar Aristofan zice că oamenii erau la început „întregi“, trebuie să înțelegem că sufletele lor erau la început „neîm-părțite“, posedau adică ambele „lumini“ cu care le înzestrase Creatorul, — cea naturală, menită să le dea cunoștința „lumii de jos“, în care trebuiau să trăiască și să lucreze prin corpu-rile în care urmau a sălășlui, și cea supranaturală, menită să le dea cunoștința „lumii de sus“, a formelor superioare ale existenței cosmice și, în cele din urmă, a lui Dumnezeu însuși. Aristofan zice apoi că oamenii primitivi se credeau egali cu nemuritorii. Acesta însemnează că sufletele, mărginindu-se, pentru motivele pe care le-am văzut, numai la „lumina natu-rală“, au căutat la început să trăiască, oarecum, numai prin ele însele și numai pentru ele însele, — un mod de existență care, în ordinea etică a Universului, nu e îngăduit decât Crea-torului. Această îndrăsneală constituia un păcat și, drept



pedeapsă, sufletele și-au pierdut „lumina supranaturală“ de care uitaseră a se folosi, și s’au coborât din regiunile cerești, în care luaseră naștere, în lumea sub-lunară, în materia informă pe care au prefăcut-o în sălașuri vremelnice pentru ele, adică în corpuri omenesti. Ele mai erau amenințate, în cazul când stăruiau mai departe pe aceeași cale greșită, să mai fie împărțite încăodată, — ceea ce însemna că urmau să piardă și din ceea ce păstrasera, adică din lumina lor naturală. Printr’o greșită întrebuițare a acestei lumini, oamenii ajung în adevăr, uneori, să tăgăduiască existența lumii supranaturale, să se creadă pe ei înșiși stăpânii lumii pământesti, singura pe care o cunosc, și printr’un fel de vieață, conform cu acest materialism grosolan, ajung să degenereze sufletește; facultățile lor intelectuale slăbesc atunci și se întunecă, lumina lor naturală se micșorează, ca și când ar fi împărțită și, parțial, înstrăinată de ea însăși.

După ce oamenii au fost astfel împărțiți, urmează Aristofan, fiecare dintr’înșii a pornit să-și caute jumătatea ce-i lipsea, spre a se întregi. Aceasta însemnează că, la sufletele omenesti, lumina naturală, rămasă singură, ajunge prin însăși dezvoltarea ei să reclame lumina supranaturală, ca o completare ce-i este indispensabilă. Când cade, la început, în abisul cosmic al materiei și se cufundă în adâncul corpului, ca într’o apă a Lethei, sufletul omenesc se întunecă într’atât, că nu se mai recunoaște pe sine însuși. Este ca și cum s’ar naște din nou, în frământările penibile ale materiei organizate de el însuși, înfiripându-se treptat din activitatea rudimentară a simțurilor omului în dezvoltare. Când însă această dezvoltare înaintează în deajuns, se trezesc puterile rațiunii. Omul adult începe să cunoască Universul și caută să-l înțeleagă. El ajunge atunci la credința că Universul e un monument grandios care presupune un arhitect înțelept și mare, — și simte dorința fierbinte de a-l cunoaște. Însă cunoașterea lui nu-i mai pare posibilă cu mijloacele rațiunii, care e forma cea mai desăvârșită a luminii naturale. Trebuind să fie superior Naturii, pe care a creat-o, Autorul ei nu poate fi decât o Ființă supranaturală. Ca atare însă Creatorul lumii nu poate fi abordat decât cu o formă superioară a cunoașterii, care este tocmai lumina supranaturală. Sufle-

tul omenesc ajunge astfel să simtă că-i lipsește ceva, și să caute jumătatea pe care a pierdut-o la început din vina sa, — adică lumina supranaturală. Dorința de care e cuprins, de a o găsi cât mai curând și de a o poseda cât mai deplin, este iubirea, care umple astfel jumătatea inferioară a sufletului de nostalgie pentru jumătatea lui superioară.

Eros-ul devine astfel, în viața sufletească a omului, un factor al cunoașterii, pe treptele ei cele mai înalte, — și, mai mult decât atât, un factor al „mântuirii“, menit să-i asigure, prin cunoaștere, fericirea în viața de apoi. Dacă omul ajunge să iubească lumina supranaturală, nu este pentru ea însăși, ci numai întru cât îi îngăduie să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu. Obiectul adevărat al iubirii sale este Dumnezeu însuși. Numai iubind pe Dumnezeu poate ajunge omul, din când în când, să întrevadă, ca la lumina unui fulger orbitor, natura adevărată a Ființei Supreme. Mai mult însă nu-i este îngăduit, atâta timp cât trăiește. Căci, în viața sa pământească, omul, prins în relativitatea și imperfecția lumii pământești, cu greu se poate apropia de Ființa Supremă, care e absolută și perfectă. De altfel, cunoașterea adevărată, întru cât se realizează prin iubire, presupune unirea. Propriul iubirii este, în adevăr, dorința unirii. Numai unindu-se cu obiectul iubit ajunge cel ce iubește să-l cunoască cu adevărat. Unirea cu Dumnezeu însă nu e posibilă decât după moarte, când sufletul omului, liberat de materia corpului, și ridicându-se deasupra lumii inferioare a pluralității, se poate întoarce în sânul Unității Supreme, cu care este, în fond, de aceeași natură, imaterială.

Aceasta este, pentru Ficino, cea mai puternică dovadă a nemuririi sufletului. Ea rezultă din însăși structura universului. Fără ea, logica creațiunii n'ar mai avea sens. Căci întregul proces cosmic se desfășoară, cum am văzut, într'un cerc închis : totul purcede dela Dumnezeu și totul se întoarce la El. Acest cerc s'ar sfărîma, dacă unele forme ale existenței ar ieși dintr'însul. Linia lui ideală și-ar pierde continuitatea, umplându-se de „hiaturi“, dacă sufletele omenești n'ar mai urma-o până la capăt, în evoluția lor. Și n'ar fi nimic mai absurd decât această aspirație arzătoare a omului de

ea cunoaște pe Dumnezeu, unindu-se cu El prin iubire, după moarte, — dacă sufletul său n'ar fi nemuritor.

Iar această întoarcere la Dumnezeu, care este „mântuirea“ și care face din viața de apoi o fericire fără de sfârșit, este opera Eros-ului. Cum glăsuesc și Scripturile : nu intră în împărăția cerului decât cei plăcuți lui Dumnezeu. Iar plăcuți lui Dumnezeu sunt, nu cei ce l-au cunoscut, ci cei ce l-au iubit. Căci Dumnezeu știe că nu stă în putința muritorilor să-L cunoască cu adevărat, atâta timp cât trăiește viața pământească. Cunoștința, în această viață, o caută oamenii pe calea inteligenței. Propriul inteligenței este însă discriminarea ; spre a cunoaște, ea trebuie să distingă sau să deosebească ; iar în acest scop, trebuie să separe.<sup>1)</sup> Iubirea singură unește, fiindcă nu este, ea însăși, altceva decât „voința unirii“. Ficino pune astfel voința mai presus de inteligență, — și intelectualismului abstract al scolasticei îi opune un voluntarism concret. Argumentarea sa păstrează însă coloritul timpului acela. Proprietatea, zice el, prin care efectele atârnă de cauzele lor, face ca efectele să păstreze, oarecum, imprimare într'însele, imaginile cauzelor respective și prin urmare să le reprezinte „în mod continuu și stabil“. Prin modul lor de acțiune dar, lucrurile create trebuie să reprezinte pe Creator. Ele n'au însă, toate, facultatea cunoașterii ; iar puținele care o au, greșesc adesea, în exercitarea ei. Dimpotrivă, toate au o „pornire naturală“ (affectum naturalem), prin care își realizează, fără să greșească, menirea. Ele ne silesc astfel să ne reprezentăm un Creator, care le-a dat naștere, nu atât pe calea inteligenței, cât pe calea voinței.<sup>2)</sup> Iubind dar pe Dumnezeu, voind adică să ne unim cu El, — căci iubirea, cum am văzut, nu este altceva decât voința unirii, — ne pregătim mai bine cunoașterea Lui, pentru momentul când va deveni posibilă. De aci vine și mulțumirea, de care se umple sufletul nostru, atunci când apare într'însul această certitudine. Ca atare, această mulțumire e un rezultat al voinței ; ea nu însoțește niciodată încercările inteligenței de a ajunge, pe căi discursive, la cunoașterea divinității. Ce-

1) Cf. *Epist.*, lib. I, p. 663.

2) *Ibid.*, lib. VII, p. 863.

lui ce iubește i se cuvine, în adevăr, să se folosească de lucrul iubit și să se bucure de el. Celui ce caută numai să-l cunoască, i se cuvine numai să-l vadă.<sup>1)</sup>

Eros-ul este dar marele nostru mântuitor. El nu este numai, cum am văzut mai sus, agentul cosmic însărcinat de Dumnezeu să împingă totul, în Universul fără margini, către desăvârșire, dar și Ființa îngerească ce călăuzește pe oameni pe drumul cel bun, pe drumul cunoașterii lui Dumnezeu, cât este cu putință în această vieată, și al întoarcerii în sânul său, după moarte. Cu drept cuvânt zice dar Aristofan, în Banchetul lui Platon, că Eros a fost, înaintea tuturor celorlalți zei, binefăcătorul neamului omenesc. „Pe acest zeu, — începe Cristoforo Landino perorația, cu care își încheie cuvântarea, — să căutați, vrednici tovarăși de masă, să vi-L faceți binevoitor, prin tot felul de jertfe, să-L invocați în rugăciunile voastre pioase și să-L primiți înlăuntrul vostru cu toată inima.“ Iar Cavalcanti zisese la sfârșitul primei cuvântări: „Să mărturisim așa dar, fără nicio restricție, că Eros este un zeu mare și vrednic de toată admirația noastră, și să fim stăruitori pe calea iubirii, al cărei scop final este frumusețea.“ Frumusețea însă, precum ne-a arătat-o el însuși mai sus, nu e decât strălucirea bunătății divine, ce se resfrânge asupra lumii în grade diferite, după treptele de vrednicie ale părților ei.

Și ca să nu rămână nicio îndoială asupra înțelesului iubirii, revenind, la sfârșitul discursului său, asupra acestei teme, Cavalcanti aduce aminte interlocutorilor, că frumusețea n'o putem gusta decât cu organele prin care percepem, — și anume, cu gândirea, cu vederea și cu auzul. Celelalte organe, ce mai par interesate, în această privință, nu ne dau frumusețea, ci „altceva, de care poate să aibă nevoie corpul.“<sup>2)</sup> Cu cele trei organe însă, pe care le-am pomenit, putem gusta și frumusețea corpului, — deși trebuie s'o considerăm, când rămâne izolată, numai ca o „umbră trecătoare a frumuseții“.

1) *Amando Deum non solum maiorem percipimus voluptatem quam perscrutando, verum etiam meliores effieimur... Amando convenit ut reamata fruatur et gaudeat. Inquirenti autem ut videret.* *Epist.*, lib. I., p. 663.

2) *Dialogul asupra iubirii, tr. germ., p. 100.*

Căci adevărata frumusețe e cea spirituală, este adică măsura în care spiritul omului își arată noblețea originii, prin căldura bunătății cu care privește lumea și prin înălțimea ideilor cu care o gândește. Această măreție statornică a frumuseții spirituale s'o iubim din toată inima, oriunde o întâlnim. Iar când ea este împreună și cu frumusețea corporală, nu mai încapе îndoială că ne aflăm în fața unei dovezi a „grației“ divine, care a voit să dea minții noastre imperfecte o slabă idee de ceea ce poate fi perfecția, — și trebuie să ne lăsăm răpiți, fără nicio rezistență, de admirația fără margini ce ne cuprinde totdeauna, în asemenea cazuri : „Așa vom dovedi cu adevărat, — încheie Cavalcanti, — că suntem o comunitate platonice ce nu gândește decât ceea ce este înalt, sublim, divin.“<sup>1)</sup>

1) *Op. cit.*, tr. germ., p. 57.

## ACADEMIA PLATONICĂ ÎN FUNCȚIUNE

Ceea ce caracterizează Academia platonicească din Florența, nu sunt atât concepțiile intelectuale pe care le adoptă cu privire la originea și structura universului, cât atitudinea afectivă pe care o ia față de el. Această atitudine se rezumă în cultul desinteresat, dar pasionat, al iubirii, față de totalitatea existenței, — al iubirii ca factor cosmic. Căci iubirea singură face, pentru „confilosofii“ din sânul Academiei, și demnitatea și fericirea omului. Ea singură îl scoate din izolarea lui egoistă, care nu e numai josnică, din punct de vedere etic, ci și stupidă, din punct de vedere intelectual. Ea singură îi permite să-și păstreze locul ce-i este rezervat în planul Creațiunii, ca trăsură de unire, prin îndoita lui natură, între lumea spirituală și cea materială. Ea singură, în sfârșit, îi dă putința să cunoască cu adevărat pe Dumnezeu, unindu-se cu El după moarte, cufundându-se, cu o supremă beatitudine, în sânul Lui părintesc.

Din punct de vedere istoric, rolul Academiei platonice din Florența a fost să libereze cugetarea filosofică dela începutul timpurilor moderne de tirania, moștenită din evul mediu, a peripatetismului aristotelic, atât de alterat de scolastici. Această tiranie însă, care n'avea numai sprijinul tradițiilor universitare, ci și pe acela al Bisericii oficiale, era atât de puternică, încât mijloacele logice, singure, n'ar fi fost deajuns pentru înlăturarea sau, cel puțin, pentru sdruncinarea ei. Instinctiv, Academia platonicească din Florența i-a opus ceva mai mult decât un sistem de idei : un complex de porniri

afective. Era pasiunea pentru Platon și pentru urmașii săi ; era, mai ales, cultul iubirii, ce i se părea că izvora în chip firesc din concepția neoplatonică a lumii. Trebuie dar să cercetăm, cum s'au manifestat aceste tendințe de sentiment, ca să ajungem, în sfârșit, să înțelegem natura, atât de anevoie de determinat, a celebrei Academii, <sup>1)</sup> care n'avea nimic din ceea ce ne-am deprins a pune sub această denumire. E sigur, mai întâi, că ea n'a fost o instituție didactică, așa cum s'ar fi părut că trebuia să devină, după intențiile dela început ale lui Cosimo dei Medici. Am văzut în adevăr că, impresionat de entuziasmul cu care Gemistos Plethon vorbea de filosofia lui Platon, bătrânul „pater patriae“ concepușe, încă de pe vremea conciliului pentru unirea bisericilor, planul să însărcineze pe cineva să studieze mai de aproape această filosofie și s'o expună compatrioților săi, — iar mai târziu a crezut că putea să dea această însărcinare lui Marsilio Ficino. Am văzut apoi că, sub Piero dei Medici și după stăruința lui, tânărul învățat a ținut în adevăr un curs public asupra filosofiei lui Platon, într'o biserică din Florența. Dar acest curs, ce părea a fi semănat mai mult cu o predică, <sup>2)</sup> n'a durat decât foarte puțin și s'a mărginit numai la unele, — foarte puține, — din dialogurile platonice. Mai târziu, Ficino a refuzat să repete acea primă încercare, — oricât de puțin didactic fusese caracterul ei. El zicea că i se părea mai necesar să învețe el însuși, decât să învețe pe alții. Natura însăși, adăuga el, ne-a dat această menire ; ea ne-a hărăzit mai multe instrumente ca să învățăm noi înșine : ochii,

1) Asupră-i au scris, enițând păreri diferite : K. Sieveking, *Die Geschichte der platonischen Akademie zu Florenz*, Hamburg, 1844 ; F. Puccinotti, *Di Marsilio Ficino e della Accademia platonica fiorentina nel secolo XV*, Prato, 1865 ; H. Hettner, *Des Wiederaufleben des Platonismus*, 1879 ; Luigi Ferri, *L'Accademia platonica e le sue vicende*, *Nuova Antologia*, Roma, 1891 ; R. Rochols, *Der Platonismus der Renaissancezeit*, Gotha, 1892 ; G. Uzielli, *Accademie platoniche in Firenze*, *Giornale di erudizione*, Firenze, 1896 și urm. ; Arnaldo della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, 1910 ; Giovanni Gentile, *Storia della filosofia italiana și Studi sul Rinascimento*, Firenze 1923.

2) Câteva fraze, cel puțin, din exordiul conferențiarului justificau o asemenea impresie. „...Ținându-ne, zicea el, atât cât puterile ne-o îngăduie, pe urmele înțelepților vechi, vom expune, în mijlocul acestei biserici, filosofia religioasă a lui Platon al nostru. În acest locaș al ingerilor (— era numele pe care îl avea biserica în care vorbea : chiesă degli Angeli), vom contempla adevărul divin. Să pătrundem dar într'insul, prea iubiți frați, cu cugetul curat,“... etc. Cf. *Epist.*, p. 886.

urechile, mâinile, mirosul, gustul, — și numai unul singur ca să învățăm pe alții : graiul. De altfel, modestia lui filosofică și umilința lui creștinească îl împiedecau deopotrivă să iabă „discipoli“. Cine era el și ce știa el, ca să învețe pe alții ? El nu putea avea decât prieteni, cu care era gata să împartă puținele sale cunoștințe, cu care, mai ales, era gata să lucreze împreună la sporirea și adâncirea lor. Și nu numai Ficino însuși, dar niciunul din tovarășii lui de idei, nu și-a luat sarcina să țină cursuri publice asupra credințelor filosofice pe care le avea, — cel puțin nu în numele Academiei pe care o formau cu toții împreună. Această Academie n'a fost dar o instituție didactică, o școală destinată propagării ideilor platonice.<sup>1)</sup>

Fost-a ea, cel puțin, o societate savantă, destinată să facă cercetări nouă, pentru precizarea și aprofundarea acestor idei ? Da și nu. Da, întru cât era, incontestabil, o grupare de oameni, dintre care câțiva aveau această preocupare, iar ceilalți, care erau cei mai numeroși, arătau un interes netăgăduit pentru lucrările celor dintâi. Nu însă, întru cât n'avea sediu social, nici statute, nici registre de membri. Ea nu ținea ședințe regulate și nu încheia procese verbale de cele discutate sau hotărâte într'insele. Ea nu făcea dări de seamă anuale, dinaintea adunărilor generale, anume convocate, ale tuturor membrilor săi. Ea nu edita, în sfârșit, publicații periodice, buletine sau anale, prin care să comunice lumii culte rezultatele activității sale. Ce forma însă, atunci, cimentul acestei grupări atât de libere ? Ce ținea strânși laolaltă oameni atât de diferiți unii de alții, prin situația lor socială, prin vârsta lor, prin îndeletnicirile lor profesionale, ca cei pe care i-am citat mai sus și cei pe care îi vom vedea mai jos ? Era interesul pasionat pentru o anumită concepție filosofico-religioasă a lumii, care le era comună și, ca urmare a ei, cultul desinteresat al iubirii, în care ei vedeau singurul mijloc de a da valoare vieții lor pământeste și de a-și asigura fericirea în viața viitoare.

Un învățat francez, care s'a ocupat de Academia plato-

---

1) Cum cred încă unii istorici ai filosofiei, — ca bunăoară Jodl, în lucrarea recentă de care ne-am ocupat în introducerea la studiul de față.



nică din Florența numai în trecut și mai mult ca filolog decât ca filosof, a avut totuși o intuiție justă, când a zis că ea a fost „mai mult o doctrină decât o școală, mai mult o religie decât o biserică“. Ea a fost anume „o aceeași atitudine de cugetare, o aceeași stare de spirit, o aceeași pasiune arzătoare și curată, unind într'un cult identic pe toți credincioșii lui Platon“. <sup>1)</sup>

Să aruncăm, în adevăr, o privire asupra psihologiei oamenilor din curioasa grupare ce ne preocupă. În fruntea lor sta Marsilio Ficino, a cărui evoluție intelectuală am urmărit-o până acum, dar de care nu ne-am ocupat ca om. Biografii săi ne-au lăsat, pe lângă descrierea vieții pe care o ducea, și o caracterizare a fătăurii sale trupești și sufletești. <sup>2)</sup> Era mărunțel, firav, cu brațele prea lungi, puțin adus de umeri, nițel bâlbâit și peltic, bolnăvicios, timid, blând, gânditor și melancolic. Trăia retras, în căsuța dela țară, pe care i-o dăruise Cosimo dei Medici, aproape de Florența, dar departe de șgomotul și de frământările ei. Evita cu grijă complicațiile vieții sociale, dar răspundea bucuros la numeroasele scrisori ce-i veneau din diferite părți, dela cei ce îi citeau și îi prețuiau lucrările, nu numai din Italia, ci și din Franța, din Germania, din Elveția. Deși era sărac și cu toate că sănătatea sa precară îl făcea să simtă nevoia confortului, nu punea totuși preț pe înlesnirile pe care le oferă omului bogăția. Deși se bucura de prietenia oamenilor celor mai puternici din republica toscană, nu aspira la onoruri și demnități. Pereții odăii sale de lucru erau împodobiți numai cu maxime vrednice de chilia unui ascet: „Nu prețui banii“, „fugi de afaceri“, „nu căuta înălțarea“, „evită excesele“... Prietenilor care îi scriau ca să-i ceară părerea asupra lucrurilor mai însemnate ale vieții, le răspundea cu sfaturi de înțelept antic. Unui tânăr, bunăoară, care voia să ajungă orator, muzicant și geometru, îi scria: „Dacă mă ascuți, pot

1) Philippe Monnier, *Le Quattrocento, Essai sur l'histoire littéraire du XV-e siècle italien*. Tome second, p. 81.

2) Cf. *Commentarius de Platonicae philosophiae post renatas litteras apud Italos instauratione sive Marsilii Ficini vita, auctore Ioanne Corsio, cum Angeli Mariae Bandini adnotationibus*, Pisa 1771 și *Sommario della vita di Marsilio Ficino, raccolto da Meser Piero Caponsacchi, filosofo aretino, di Filippo Valori*, Firenze, 1604.

să te învâț, în puține cuvinte și fără nicio plată, și elocvența, și muzica, și geometria. Convinge-te de ceea ce este drept, și vei fi un orator perfect; temperează-ți mișcările inimii, dă-le ritmul cuvenit, și vei ști muzica; măsoară-ți puterile, și vei fi un adevărat geometru...“<sup>1)</sup>

Iarna, când frigul îl indispucea, când șubredul învăliș material al corpului său fragil îl făcea să sufere mai mult, tristețea îl atingea, uneori, cu aripa ei întunecată. Accesele de melancolie din tinerețe îi reveneau, mai apăsătoare. Simțea atunci, cu mai multă greutate, povara măruntelor mizerii ale vieții zilnice și își puna, cu mai multă stăruință, întrebarea plină de amărăciune: la ce? Desinteresarea sa absolută, detașarea sa desăvârșită de partea materială a vieții, îl ajutau, în asemenea momente de descurajare, să-și caute mângâierea în ceea ce putea să-l înalțe deasupra micimilor existenței omenești, printre care el puna suferința și îndoiala. Remediul obișnuit îi era, atunci, muzica. „Se așeza la această umbră a lui Dumnezeu, care e soarele, își lua lira, — care, după Mercur Trismegistul, a fost dată oamenilor ca să-și potolească corpul, să-și tempereze sufletul și să laude pe Cel de sus, — și cânta.“<sup>2)</sup> Pe aripile immurilor orfice, pe care le alegea mai totdeauna, sufletul său, plin de nostalgia culmilor cosmice, se avânta în spre regiunile sublime, scăldate în lumina ideală a închipuirilor neoplatonice, către care năzuia cu ardoare din întunecimea înghețată a închisorilor de jos, — a corpului său material și a vieții sale pământești.

Marsilio Ficino era dar un om de viață interioară, un pasionat al meditației solitare, pe care o „trăia“ cu acuitatea intelectuală și cu intensitatea de sentiment a unui ascet și a unui vizionar. Iar în viața sa interioară, în care nu găseau nicio prețuire bunurile materiale, luau o importanță unică și exclusivă concepțiile ideale ce i se păreau, lui, că reprezentau adevărul suprem, — cuprins deopotrivă în toate religiile și în toate filosofiile. De obicei, în asemenea condiții psihologice, omul devine fanatic. La Marsilio Ficino, din cauza

1) Cf. *Epist.*, I, 641.

2) Philippe Monnier, *op. cit.*, t. II, p. 85. Comparația soarelui cu umbra lui Dumnezeu e a lui Michelangelo Buonarroti, care n'a fost numai pictor și sculptor, ci și poet.

blândeții sale firești, din cauza vastei sale culturi umaniste și, mai ales, pentru motivele filosofice pe care le-am văzut mai sus, fanatismul la care îl împingeau în chip fatal structura sa sufletească și felul său de viață, s'a sublimat, luând forma aceluia cult al iubirii, — pe care urmează acum să-l vedem practicat efectiv, atât de el însuși, cât și de ceilalți membri ai Academiei platonice.

Ficino nu iubea numai doctrinele în care își găsea împăcarea sufletească, nu iubea numai pe cei ce împărtășeau acele doctrine, dar iubea Iubirea însăși, dinaintea căreia se prosterna, ca dinaintea unui Factor cosmic ce ajută pe om să-și îndeplinească menirea în Univers și să cunoască pe Autorul lui. Ca o mărturie scrisă a acestei dispoziții sufletești, cuvântul iubire ne izbește mai la fiecare pas în „epistolele” sale, chiar și acolo unde ne-am aștepta mai puțin. Trimitând, bunăoară, unui prieten opera sa „De christiana religione”, Ficino îi scria : „Îți trimit iubirea pe care ți-o făgăduisem. Îți trimit și religia, ca să cunoști, și că iubirea mea este religioasă, și că religia mea este iubitoare.“<sup>1)</sup>

Iubirea însă este contagioasă : cel ce se simte iubit, iubește la rândul său. O atmosferă plină, încărcată chiar, de sentiment s'a format astfel înăuntrul Academiei platonice din Florența, — atmosferă pe care ne e greu s'o înțelegem astăzi, care ne apare chiar pe alocurea sub înfățișarea unei exaltări romantice, cu simțitoare nuanțe comice. Bătrânul Cosimo dei Medici, om de afaceri și om politic, cu toată firea sa pozitivă, dacă nu chiar prozaică, simțise deja atingerea acestei contagiuni născânde. Cu toate ocupațiile sale, atât de numeroase și de absorbante, el chema adesea la sine pe Ficino, și la Florența și, mai ales, la Careggi, unde se ducea, nu numai ca să-și îngrijească via, ci și ca să se reculegă. Și-l chema în termeni plini de afecțiune : „vino la noi, Marsilie, cât mai curând ; adu cu tine cartea lui Platon al nostru despre Binele Suprem. Fii sănătos și nu veni fără lira orfică.“<sup>2)</sup>

1) *Epist.*, I, 632 : „Mitto ad te amorem quem promiseram. Mitto etiam religionem, ut agnoscas et amorem meum religiosum esse et religionem amatoriam.“

2) „Contuli heri me in agrum Charegium, non agri, sed animi colendi gratia. Veni ad nos, Marsili, quamprimum. Fer tecum Platonis nostri librum de Summo bono... Vale et veni non absque orphica lyra.“ În *Epistolariul* lui Ficino, I, p. 608.

Nepotul său Lorenzo, cu dreptate supranumit Magnificul, avea de sigur o altă structură sufletească și primise o altă educație. El nu mai era, ca bunicul său, un bătrân gospodar, pozitiv și prozaic, însă indispensabil cetății, fiindcă îi punea la dispoziție simțul ascuțit al realităților, judecata solidă, prudența neadormită, îndemânarea practică și munca fără preget, care îi ajutaseră să adune o avere imensă. El fusese crescut ca un „fiu de rege“, împodobindu-și mintea și inima cu toată cultura, — artistică, literară, științifică și filosofică, — a timpului său; imaginația sa vie și sensibilitatea sa vibrantă se manifestau chiar prin opere poetice, care și-au cucerit un loc în istoria literară a timpului. Nu era dar de mirare că cultul iubirii, pe care îl practicau membrii Academiei platonice, găsisese într'însul un adept și mai sensibil decât fusese părintele și bunicul său. Dar totuși, e caracteristic pentru intensitatea sentimentelor pe care le deslănțuia acest cult, că un șef de Stat, împovărat de nenumărate afaceri și apăsător de nenumărate griji, putea să fie atât de legat sufletește de un bătrân cugetător solitar, cum era Marsilio Ficino, încât să nu poată trăi fără să-l vadă, cât mai des, sau fără să corespundă cel puțin cu el, în scris. „Când Lorenzo Magnificul nu primea o scrisoare dela Marsilio Ficino, această tăcere îl indispunea atât de mult, încât nu se mai încredea în nimeni.“<sup>1)</sup> Pico della Mirandola iubea atât de mult pe Ficino, încât „nu se putea sătura“ de el; îi era „foame și sete de Marsilio, ca de bucuria vieții și de plăcerea sufletului.“<sup>2)</sup> Asupra afecțiunii lor reciproce și asupra afecțiunii sale pentru amândoi, Angelo Poliziano, umanistul, seria într'o „epistolă“ adresată lui Marsilio Ficino: „Nu știi cât mă bucur, Ficine al meu, când vă văd, pe tine și pe Pico al nostru, așa de strâns uniți, atât prin sentimente cât și prin predilecții, și când mă gândesc că nici eu nu vă sunt mai puțin scump, decât este fiecare din voi pentru celălalt. Suntem uniți, cu toții, fiindcă cultivăm din toate puterile noastre știința, nu împinși de dorul căștigului, ci înflăcărați numai de iubire.“<sup>3)</sup> Ficino însuși îi scria

1) Philippe Monnier, *op. cit.*, t. II, p. 95.

2) Fraze reproduse din *Epistolarul lui Ficino*, VIII, 889.

3) *Ang. Polit., Epist.*, X, 14.

lui Bembo : „Bernardo al meu, credeam că mă iubesc pe mine însumi atât de mult, încât n'ar fi cu putință să mă iubesc și mai mult ; dar sunt fericit că m'am înșelat, fiindcă, de când știu că tu mă iubești cu ardoare, am început să mă iubesc pe mine însumi cu și mai multă ardoare încă.“<sup>1)</sup> Mai strânse totuși, decât cu toți ceilalți prieteni „întru Platon“, erau legăturile lui Ficino cu Cavalcanti. Ei se iubeau atât de mult, încât susțineau că nu mai aveau decât un singur suflet, și își iscăleau, fiecare, scrisorile cu ambele lor nume, împreunate. Iar odată, ne mai știind cum să-și manifesteze sentimentele, Cavalcanti i-a trimis bătrânului filosof doi porumbei, ca unei fete tinere. O iubire tot atât de puternică lega, în sfârșit, pe Pico della Mirandola cu Girolamo Benivieni. Cel din urmă îi trimitea celui dintâi sonete în stilul lui Petrarca, iar acesta îi răspundea și el în versuri. Iar ca să rămână uniți pe vecie, după dorința exprimată de ei, în viață, rămășițele lor pământești au fost așezate, după moarte, în același mormânt.

Formele exaltate, pe care le lua uneori iubirea aceasta a prietenilor „întru Platon“ din timpul Renașterii, ar putea îndemna pe unii din cititorii de astăzi să se gândească la unele devieri morbide ale sentimentelor naturale. O asemenea idee ar fi însă o greșeală, care i-ar îndepărta de înțelegerea adevărată a acestui fenomen istoric. Iubirea de care vorbim n'avea nimic pământesc. Ea era, după formula lui Ficino, manifestarea, în muritorii ce se arătau vrednici de o asemenea favoare, a acelei „Afrodite cerești“ care nu era, după el, decât inteligența Spiritului îngeresc. Ea era, cu alte cuvinte, o formă a Eros-ului divin, care, în concepția lui, împingea pe cei atinși de suflul ei irezistibil să contemple frumusețea lui Dumnezeu, adică strălucirea eternă a bunătății Lui infinite, — așa cum se resfrângea în făpturile pe care le-a creat. Cât de departe erau „platonicii“ din Florența de influența acelei „Afrodite pământești“ care era menită să asigure continuitatea vieții, ne-o poate arăta faptul că unii dintr'înșii păstrau o castitate absolută, iar ceilalți se sileau să-i imite. Lucrul era cert pentru Ficino, care de altfel luase

---

1) Mars. Ficino, *Epist.*, I, 652.

haina preotească ; deși pornit, în prima lui tinerețe, către satisfacțiile simțurilor, a renunțat cu totul la ele, la o vârstă la care tinerețea propriu zisă de abia începea. Michele Verino, unul din „familiarii“ cei mai tineri ai Academiei platonice, atins de o boală neînțelească și sfătuit de medici să caute vindecarea în satisfacerea acelei porunci a corpului pe care o disprețuise până atunci, a refuzat remediul și a preferat să moară, la 18 ani. <sup>1)</sup> Iar Ugolino Verino scria : „Noi suntem o rasă aleasă, un altoi sfânt, și credem că nu ne este îngăduit să ne ocupăm de lucruri lascive.“ <sup>2)</sup> În sfârșit, ca să mai cităm un caz, Donato Acciajuoli, după mărturia lui Vespasiano da Bistici, a rămas virgin până la 32 de ani, când, silit de familie, s'a căsătorit, fără să fi cunoscut, înaintea soției sale, altă femeie. <sup>3)</sup> Așa erau oamenii din această grupă, ce se credea menită să lupte în contra ignoranței, a viciului și a tot ce putea întuneca puritatea divină a sufletului.

Filologul francez pe care l-am citat, întâlnind în operele literare ale timpului acest fenomen curios, al iubirii exaltate ce lega pe prietenii de idei strânși în jurul Academiei platonice din Florența, și examinându-l cu luare-aminte, la lumina documentelor istorice, zice : „Această iubire n'are nimic impur : e o manifestare a iubirii supreme, nod perpetuu și legătură a lumii, sprijin neclintit al părților ei, temelie solidă și fixă a universului... Demonul care adună pe acești amanți e acela al Venerei Cerești ; furia erotică de care sunt cuprinși e aceea a Frumuseții pure, care împinge sufletul către filosofie, către justiție și pietate. Frumusețea, pe care o adoră ei, e numai perfecția exterioară ce exprimă desăvârșirea interioară, pe care Marsilio Ficino o numește „floarea bună-tății“ sau „splendoarea feței divine“. În realitate, ei iubesc pe Dumnezeu. Căci, cel ce voiește să iubească cu adevărat, trebuie să cultive pe Cel de sus. Ei se iubesc dar în Dumnezeu și în Platon, — și în istoria fiecăreia din pasiunile lor

---

1) Lazzari, în lucrarea sa *Ugolino e Michele Verino*, citează scrisoarea în versuri, pe care a trimis-o nefericitul tânăr unui prieten, spre a-i comunica hotărîrea sa :

Promittunt medici coitu, mihi, Paule, salutem :

Non tanti vitae sit mihi certa salus. (*Op. cit.*, p. 117).

2) Lazzari, *op. cit.*, p. 119.

3) Philippe Monnier, *op. cit.*, t. II, p. 89.

sunt cuprinse trei persoane“.<sup>1)</sup> Iar mai departe adaugă : „Aceeși sete arzătoare de perfecțiune morală, o aspirație comună către bine, o nevoie identică de desinteresare față de lume, de ridicare deasupra micimilor ei, însuflețesc pe acești creștini, cu atât mai veritabili, cu cât, de cele mai multe ori, au ajuns la creștinism printr'o conversiune.“<sup>2)</sup>

Și în adevăr, curățenia concepțiilor filosofico-religioase, pe care le aveau, și seriozitatea tendințelor ascetice, pe care le manifestau, ne-o arată poate mai bine ca orice faptul că Savonarola, fanaticul reformator florentin, i-a considerat ca prieteni. Iar ei i-au răspuns cu simpatie. Marsilio Ficino, — la început cel puțin, cât timp nu l-au intimidat fulgerele Bisericii oficiale, — l-a privit pe teribilul călugăr ca pe un „trimis al lui Dumnezeu“, însărcinat să curățe lumea de păcate. Pico della Mirandola, la rândul său, a manifestat dorința să intre în ordinul monahal al lui Savonarola și, cu toate că n'a ajuns să-și satisfacă această dorință decât în ultimele momente ale unei vieți ce s'a sfârșit, pe neașteptate, înainte de vreme, a fost totuși înmormântat în mănăstirea lui. Iar Girolamo Benivieni a scris imnul, pe care copiii din Florența, îmbrăcați în alb și purtând pe cap coroane de frunze de măslin, l-au cântat în timpul celebrei procesiuni din primăvara 1496, cu care a început activitatea practică a acestui precursor al lui Luther. Și tot el a compus litania, pe care aceeași copii au cântat-o un an mai târziu, în timpul carnavalului din 1497, când au ars operele de artă, manuscrisele antice, podoabele femeilor și alte asemenea „lucruri de pierzanie“ pe faimosul „rug al zădărniciilor“.

---

1) Philippe Monnier, *op. cit.*, t. II ,p. 97.

2) *Id., ibid.*, p. 98.

## UN FRUNTAȘ AL ACADEMIEI PLATONICE

## PICO DELLA MIRANDOLA

Printre oamenii care, pe lângă Marsilio Ficino, compuneau cercul admiratorilor lui Platon, dela Florența, cel mai însemnat a fost de sigur Pico della Mirandola. În activitatea lui, mai ales, au căutat ideile Academiei, pe care o formau acei admiratori, să ia forme mai sistematice. Am zis numai : au căutat. Pico della Mirandola a trăit, în adevăr, prea puțin pentru ca străduințele lui, oricât au fost de neobosite, să-i fi putut îngădui să ajungă la realizarea deplină a scopului pe care îl urmărea. Dacă moartea nu l-ar fi surprins cu mult înainte de timp, — la 31 de ani de-abia, — nu mai încapă îndoială că, plin de râvnă cum era, ne-ar fi lăsat o operă, nu numai mai voluminoasă, dar și mai desăvârșită.

Figura sa însă, așa cum ne-a transmis-o legenda cunoscută, nu s'ar putea așeza decât cu greu în cadrul Academiei platonice din Florența, pe care am văzut că o caracteriza, în primul rând, o anumită atmosferă etică. Ce era acea atmosferă, ne-a arătat-o analiza personalității lui Marsilio Ficino, care era un om de o desinteresare cu totul rară și de o modestie ce mergea până la umilință. Iar „confilosofii“ strănși împrejurii nu se deosebeau prea mult de el, în această privință. Cum s'ar fi împăcat, așa dar, cu un asemenea „climat“ spiritual, un om ca Pico della Mirandola, care ar fi fost, după legenda cu pricina, un ambițios plin de îndrăzneală și pornit



să cucerească, cu orice preț, admirația tuturor, un vanitos lipsit, nu numai de prudență, dar și de rușine, de vreme ce se declara gata să discute cu oricine despre orice? Nu aruncase el întregii lumi savante a timpului său o sfidare aproape impertinentă, poftind-o la o „disputație“ publică, cum se obișnuia pe atunci, pentru ca să-i dovedească și, firește, să-i impună părerile sale personale asupra tuturor lucrurilor posibile și imaginabile? Căci în adevăr, se putea susține cu toată dreptatea că în cele nouă sute de „teze“, pe care le anunțase el, în scrisoarea pe care o adresase tuturor învățaților de pe acea vreme, se cuprindea tot ce se putea ști, — și încă ceva pe deasupra, cum ziceau, răsând, unii contemporani uimiți.

Întru cât a trăit totuși, efectiv, în cercul Academiei platonice din Florența și a fost chiar unul din membrii ei cei mai iubiți, nu e posibil ca Pico della Mirandola să fi fost, în realitate, așa cum ni-l înfățișează legenda în chestie, care a devenit din nefericire curentă și a prins rădăcini atât de adânci. Trebuie prin urmare să ne lămurim, mai întâi, în această privință.

Prin modul cum ia naștere, legenda se apropie uneori de caricatură. O întâmplare din viața unui om însemnat sau o trăsură de caracter a lui, izbind mai cu putere atenția contemporanilor, ajung, cu vremea, să arunce în umbră tot restul activității sau al personalității lui. Aceste elemente răslețe, smulse din întregul unei vieți sau din complexul unui caracter, rămân apoi singure în amintirea urmașilor, a căror imaginație le exagerează adesea, până la alterarea desăvârșită a figurii istorice respective. Acea figură devine atunci, grație legendei, o caricatură.

Așa s'a întâmplat cu Pico della Mirandola. Un gest, pripit, desigur, dar care avea o semnificare teoretică deosebită, dela începutul vieții lui intelectuale, a fost utilizat de unii contemporani puțin scrupuloși, ca să facă dintr'însul tipul vanității filosofice, dacă nu chiar al șarlatanismului logic. El a rămas astfel în amintirea urmașilor, care au avut și mai puțin grija adevărului, omul care se credea atotștiutor, fiind gata să discute cu oricine despre orice, — de omnibus rebus... et quibusdam aliis, — cum ziceau, plini de ironie,

cei ce îl combăteau, cu mai multă patimă decât conștiință, pe vremea când trăia.

Realitatea a fost însă alta. Acest *don Quichotte* al legendei filosofice a fost un cugetător de o structură suflătoare aleasă și rară, din specia, stinsă de mult, a înțelepților antichității, care nu se dau înapoi să jertfească totul pentru căutarea adevărului. Deși, prin nașterea lui, putea să ajungă domnitorul unuia din micile state italiene ale veacului al XV-lea ; deși, prin calitățile lui, putea să joace un rol de frunte în cariera eclesiastică, la orizontul căreia strălucea pentru ambițioși viziunea, măreață pe atunci, a Scaunului Pontifical ; deși spiritul Renașterii îl îmbia să se bucure de toate plăcerile lumii, pe care totul, atât o neobișnuită frumusețe bărbătească, cât și o avere însemnată, i-ar fi îngăduit să le guste cât mai larg ; Pico della Mirandola a renunțat la toate aceste „zădărnicii“, și a trăit retras, într-o simplitate și o curățenie de moravuri ce contrastau puternic cu atmosfera timpului, consacrandu-se întreg cercetărilor filosofice.

Dacă aceste cercetări n'au dat, după părerea noastră, a celor de astăzi, rezultatele dorite, vina n'a fost nici a sincerității desăvârșite cu care învățatul italian a căutat adevărul, nici a voinței lui nestrămutate de a-și jertfi toate puterile, fizice și morale, în acest scop. Vina a fost a nedesăvârșirii naturii omenesti ; a fost a puținătății mijloacelor timpului ; a fost, mai ales, a imensității problemelor, pe care, poate, nici chiar mintea celor mai înaintați reprezentanți ai omenirii viitoare nu le va cuprinde niciodată pe deplin. Dar asupra acelor din contemporanii săi, care l-au cunoscut și l-au înțeles cu adevărat, Pico della Mirandola a avut o influență adâncă. În vastul laborator sufletesc al Renașterii, în care, din împreunarea fecundă a ideilor vechi cu năzuințele nouă, au ieșit mai toate elementele culturii moderne, filosoful italian a fost îndrumătorul celor ce au studiat natura, pe căi ce ne surprind astăzi prin ciudățenia lor, dar care au fost utile atunci, și au dus la începuturile mișcării științifice propriu zise. Iohann Reclin, Agrippa von Nettesheim, Theophrastus Paracelsus, Hieronymus Cardanus, — și atâția alți entusiaști rătăcitori pe hotarele ideale, ce nu despărteau

încă, pe atunci, speculația metafizică de cunoștința științifică, — au urmat cu credință luminile lui.

Nimic nu e mai neașteptat decât această desprindere înceată a științei moderne din încercările fantastice ale astrologilor și alchimistilor, conduși de concepția magică a naturii, în legătură cu neoplatonismul lui Pico della Mirandola. Nu e dar numai un act de dreptate istorică, ci și o contribuție la lămurirea originelor, atât de obscure, ale cugetării științifice moderne, ca străduințele filosofice ale acestui prețios, și atât de puțin cunoscut, precursor să fie puse, cu deslușirile cuvenite, la dispoziția contemporanilor noștri. <sup>1)</sup>

## I.

Giovanni Pico della Mirandola s'a născut la 24 Februrie 1463, în castelul feudal al părinților săi, ale cărui rămășițe se văd și astăzi în orașelul cu același nume din Italia de nord. Neamul său pretindea că se trăgea din împăratul Constantin cel Mare, care avusese un nepot cu numele de Picus, dar nicio dovadă istorică nu venea în sprijinul acestei genealogii ce fusese probabil făurită după gustul și obiceiurile timpului. Sigur e numai că cel dintâi strămoș cunoscut al conților de Mirandola, Manfredo Pico, era pe la 1118 „podestà“ la Modena. Comitatul de Mirandola — și cel de Concordia, cu care era împreunat — erau situate în triunghiul pe care îl formează fluviul Po cu afluenții săi Secchia și Panaro, și prin poziția lor dedeau familiei Pico o oarecare importanță în relațiile dintre casele domnitoare din Italia de nord. Tatăl filosofului nostru, Giovanfrancesco al II-lea, a murit în 1467, la patru ani după nașterea fiului său Giovanni, a cărui educație a rămas astfel numai pe seama mamei sale Giulia. Ca soră a lui Matteo Bojardo, autorul celebrei poeme

---

1) Un erudit italian relevase totuși, în treacăt, influența direcției filosofice pe care o reprezenta Pico della Mirandola, asupra dezvoltării științelor. Într-o „Istorie a medicinei“ ținută astăzi, acest învățat zicea că „renașterea platonismului cu Academia din Florență a fost una din cauzele cunoscute ale înaintării științelor tămăduitoare“. — Francesco Puccinotti, Storia della Medicina, II, pag. 511. — Cf. Arnaldo della Torre, Storia dell'Accademia Platonica di Firenze, pag. 34.

„Orlando innamorato“ și nepoată a lui Tito Vespasiano Strozzi, cunoscutul umanist și autor a numeroase poezii latine, contesa Giulia avea o mare slăbiciune pentru literatură și în genere pentru îndeletnicirile intelectuale. Potrivit cu aceste gusturi, ea ar fi voit să pregătească pe unul cel puțin din copiii săi pentru cariera literelor și — lucrurile mergeau pe atunci împreună — pentru înaltele demnități ale bisericii. Cei doi fii mai mari însă, Galeotto și Antonio, moșteniseră firea războinică și pătimase a tatălui lor ; cel mai mic, Giovanni, avea singur firea blândă și visătoare a mamei, precum și dragostea ei pentru citit. Alte calități îl predestinau, de asemenea, la învățătură. Memoria lui extraordinară uimea pe toți. Era deajuns bunăoară să audă o singură dată o poezie și o putea repeta pe dinafară, fără greșală, nu numai în ordinea naturală a cuvintelor, dar și invers. Iar la vârsta de 14 ani a dedicat profesorului său Giovanni Tamasia un discurs în latinește de o frumusețe de formă neobișnuită. Asemenea daruri i-ar fi putut deschide în scurtă vreme, grație legăturilor și influenței familiei sale, calea celor mai înalte situații, — dacă deslănțuirea timpurie a unei pasiuni fără margini pentru știință nu l-ar fi făcut să piardă din vedere orice scop practic.

Trimis la universitatea din Bologna, ca să studieze dreptul, tânărul a luat în scurtă vreme toiagul pribegiei și a colindat fără preget pe la toate universitățile, atât din Italia, cât și din Franța, interesându-se de tot ce se putea învăța, și mai ales de teologie și de filosofie. Dela Bologna a trecut la Ferrara, de aci la Padua, la Pavia, la Florența și la Paris. Tot ce îi puteau da însă universitățile de pe acea vreme, în filosofie, era peripatetismul scolastic, mai mult sau mai puțin averroist. La Padua, unde a stat mai mult Pico, averroismul era încă în floare. Nicoletto Vernias își începuse strălucita sa carieră de interpret al lui Averroes de abia în 1471 și trebuia să fi fost în plină putere pe vremea când a trecut Pico pe la universitatea unde profesa (1480—82). De altfel, în toată Italia, peripatetismul se bucura încă, în a doua jumătate a veacului al XV-lea, de vechea sa autoritate. La universități, fondul învățământului filosofic îl formau operele lui Aristotel și ale comentatorilor săi, iar umaniștii căutau

să-i restabilească doctrinele în forma lor primitivă, după originalele grecești. Lupta ce se da la unele universități în jurul peripatetismului se ridica mai mult împotriva deformărilor lui scolastice. Și încă, această luptă, al cărei principal protagonist a fost Pietro Pomponazzi, nu luase proporții pe vremea când a trecut Pico pe la universitatea din Padua.

Prima sa cultură filosofică a fost, astfel, scolastică-averroistă. Curentul larg al umanismului l-a prins însă în scurtă vreme și l-a făcut să se apuce de studiul limbei grecești, ca să poată citi în original operele filosofilor vechi și în deosebi ale „Maestrului“ universal Aristotel. Dascăl i-a fost un grec emigrat din Constantinopol, de origine însă din Creta, Emanuel Andramythenus, pe care Pico l-a găzduit multă vreme în casa sa. Această influență a umanismului a avut mai întâi de efect să lămurească și să adâncească peripatetismul său apropiându-l de originalele grecești ale lui Aristotel. La Florența, însă, unde s'a dus pentru prima oară către sfârșitul anului 1483 sau începutul celui următor, Pico a pătruns într'un nou cerc de umaniști, în care domnea influența lui Platon. Marsilio Ficino ne-a povestit el însuși, în dedicația către Lorenzo dei Medici a traducerii operelor lui Plotin, prima vizită pe care i-a făcut-o Pico. Voința lui Dumnezeu, zicea el, mi l-a trimis tocmai în momentul când isprăvisem traducerea, de atâta vreme începută, a operelor lui Platon. După primele cuvinte de salutare, Pico i-a cerut învățatului florentin traducerea sa, care avea să-i deschidă „poarta templului misterele“ existenței. O discuție a început apoi între ei asupra câtorva probleme filosofice și Marsilio Ficino a rămas uimit de întinderea cunoștințelor și adâncimea priceperii tânărului său oaspe. În timpul acestei discuții și după indemnul lui Pico a luat învățatul florentin hotărîrea să traducă și operele lui Plotin, spre a desăvârși sarcina ce își impusese de a face cunoscut contemporanilor săi platonismul, sub toate formele lui. Relațiile astfel începute au dus în curând la o oarecare comunitate de idei și Marsilio Ficino a început să-i dea lui Pico numele, familiar între membrii academiei sale, de „frate întru Platon“.

Însă influența nouă a platonismului n'a putut răsturna

în sufletul lui Pico influența mai veche a peripatetismului. Aceste două direcții filosofice nu-i păreau, lui, nici de cum contradictorii, precum păreau celorlalți contemporani ai săi. Ce e drept, Marsilio Ficino însuși nu le considera ca atare. Aristotel nu putea fi opus lui Platon, obișnuia să zică el, precum drumul nu poate fi opus locului unde voim să ajungem sau precum mijlocul nu poate fi opus scopului. Dar majoritatea contemporanilor opunea pe Platon lui Aristotel : acesta era înțelesul lungii discuții ce a urmat după conciliul din Florența și de care am vorbit mai sus. Pico a întreprins dar să concilieze aceste două direcții — și de aci au ieșit primele sale două lucrări filosofice, scrise în timpul primei sale șederi la Florența, „Heptaplus“ și „De ente et uno“.

Și mai mult l-a întărit pe Pico, în ideea de a concilia pe Platon cu Aristotel, trecerea sa pe la universitatea din Paris în 1485—86. El plecase din Italia plin de ideile neoplatonice ale academiilor din Florența și găsisse la Paris peripatetismul mai puternic ca oriunde. Iar acest peripatetism i se înfățișa, nu numai cu autoritatea unei vechi tradiții, dar și cu prestigiul unui renume universal. Cât de vestită era, de veacuri, universitatea din Paris, ca centru al studiilor aristotelice, ne-o pot arăta câteva cuvinte din vechea cronică a lui Jordanus Teutonicus, dela sfârșitul veacului al XIII-lea : „precum le-a fost menit Italienilor sacerdoțiul și Germanilor imperiul, așa le-a fost hărăzit Francezilor studiul, ca dar de căpetenie, printre popoarele cele mari; iar locul studiului este Parisul singur“<sup>1)</sup>. Ceea ce făcea mai ales strălucirea universității din Paris erau faimoasele „disputații“ care adunau în juru-i un public, mai mult sau mai puțin întins, de învățați străini. Orice învățat putea să provoace asemenea disputații, anunțând una sau mai multe teze, pe care își propunea să le apere în public. Tezele acestea erau de regulă afirmări deosebite de cele curente asupra diferitelor probleme teoretice sau practice ale timpului, afirmări pe care cei ce le făceau se ofereau să le dovedească în public și să răspundă la toate obiecțiile ce li se puteau aduce. Aceste disputații

---

1) Ottokar Lorenz : *Deutschlands Geschichtsquellen*, II, p. 342. Cf. Fr. Paulsen : *Geschichte des gelehrten Unterrichts*.

au izvorît în evul mediu, când au început, din nevoia învățaților de a lua contact unii cu alții și de a-și supune ideile unei discuții comune. Astăzi, tiparul pe de o parte, ușurința și rezeziuena comunicațiilor pe de alta, permit ca ideile nouă să se discute în scris, în reviste, broșuri sau volume speciale. Pe atunci însă aceste înlesniri nu existau și contactul direct al învățaților în anumite centre, pe care le formau de regulă universitățile, era indispensabil. Firește, ca mai toate instituțiile, care, deși izvorînd din nevoi reale, sunt expuse să fie abătute dela scopul lor primitiv de oameni ce nu le mai pricep rostul, tot așa și „disputațiile“ medievale, înființate ca să creeze o vieată științifică internațională, ajunseseră în multe locuri o instituție menită să satisfacă vanitatea celor ce voiau să se producă în public. De aci venea și forma, extrem de subtilă, pe care o luau uneori. Tot meșteșugul celor ce luau parte la disputații era să încurce pe adversari în nenumărate „distingții“ și să iasă învingători cu orice preț. Cu acest meșteșug erau deprinși studenții de timpuriu și tractatele de logică și retorică purtau adesea titlul comun „de diputationum usu“. La Paris, în deosebi, aceste disputații erau în mare cinste. Aci își căpătase, bunăoară, Duns Scotus, celebrul filosof medieval, renumele pe care îl consacra titlul de „doctor subtilis“.

Pico della Mirandola a luat parte fără îndoială, și el, la asemenea disputații și s'a gândit că aceasta ar fi forma cea mai potrivită, ca să răspândească în lume ideile sale asupra conformității lui Platon cu Aristotel. Aceste idei i se părea mai important să le răspândească în Italia, unde platonismul forma, alături de peripatetism și în opoziție fățișă cu el, un curent mai puternic ca în toate celelalte țări. I se părea dar indicat să-și desvolte teza — sau tezele — la Roma, nu la Paris.

Întorcându-se dar în Italia, s'a apucat să se pregătească în acest scop. Retras la țară, mai ales la Fratta, lângă Perugia, Pico a căutat să-și adâncească ideile, — și încetul cu încetul conformitatea celor doi reprezentanți de frunte ai filosofiei vechi, a lui Platon și Aristotel, a luat în mintea sa proporțiile unei conformități universale a tuturor doctrinelor filosofice ale omenirii, — a filosofiei scolastice cu cea arabă,

a acesteia cu doctrinele cabalistice ale Evreilor, etc. Călea însă pe care a ajuns Pico la studiul acestor doctrine exotice trebuie să ne oprească un moment.

## II

Alături de curentul umanist propriu zis, care căuta să redestepte cultura clasică greco-romană, începuse a se pronunța în Italia, în veacul al XV-lea, și un curent către străvechile culturi orientale. Originea acestui curent trebuie să o căutăm în hotărîrea luată de papa Clement al V-lea la conciliul din Vienne (Franța), în 1311, de a se institui la universități catedre pentru limbile orientale. Motivele acestei hotărîri erau firește de natură practică, bisericească. Nu interesul pentru culturile orientale ca atare, ci dorința de a întreprinde convertirea la creștinism a popoarelor orientale și în deosebi a Evreilor, o dictase. Limba ebraică, mai ales, se mai recomanda și prin utilitatea ei pentru studiul izvoarelor creștinismului; ea fusese doar limba lui Christos și a apostolilor. De aci silințele papei Nicolae al V-lea de a găsi originalele ebraice ale evangheliilor.

Ca toate științele însă, care au atras mai întâi pe oameni prin folosul lor, dar au ajuns pe urmă să fie cultivate pentru ele însele, tot așa și îndeletnicirea cu limbile și culturile orientale a căpătat cu vremea o valoare teoretică independentă. Era farmecul vechimii și exotismului lor pe de o parte, iar pe de alta nimbul misterios al unei înțelepciuni adânci, ce părea a se ascunde într'însele. Era în tradiția Renașterii să caute și frumosul și binele și adevărul înapoi, în operele antichității. Și cu cât aceste opere erau mai vechi cu atât păreau, nu numai mai venerabile, dar și mai prețioase, ca cuprinzând revelații mai primitive, mai primordiale, mai apropiate de înțelepciunea divină. Am văzut deja această tendință la Plethon. La ceilalți contemporani ai săi mai era poate și influența directă a celor ce-i ajutau la învățătura limbilor orientale, în deosebi a Evreilor. Aceștia vorbeau desigur școlariilor lor de cărțile secrete ale rabinilor, de Kabbala și de Talmud, misterioasele comori de înțelepciune, ce nu se deschi-



deau decât numai puținora și numai când treceau pragul maturității. O dorință firească de a le cunoaște se trezea astfel la mulți, dorință ce rămânea de regulă nesatisfăcută. Cel dintâi care a studiat cu adevărat aceste cărți secrete ale Evreilor a fost Pico della Mirandola. El învățase limba ebraică cu Iochanan Alemanno, un Evreu emigrat din Constantinopol, care i-a deschis cel dintâi înțelegerea Kabbalei ; Flavius Mithridates l-a învățat dialectul chaldaic și i-a deschis înțelegerea Talmudului ; iar Eliah del Medigo, un Evreu cu cultură mai înaltă, care da lecții publice de limba ebraică la Padua <sup>1)</sup> și care fusese ales odată de senatul venețian ca arbitru într'o discuție filosofică, i-a ajutat lui Pico să pătrundă mai adânc în misterele acestor scrieri.

Încetul cu încetul, numărul tezelor, pe care Pico își propunea să le susțină la Roma, s'a ridicat la nouă sute. Ele priveau toate domeniile cugetării filosofice, logica, metafizica, etica, ba chiar și fizica și matematica, în înțelesul antic, și firește și teologia. Publicându-le, Pico le-a trimis tuturor universităților din Italia, Franța, Spania și Germania, pe care le invita cu insistență să trimită reprezentanți la susținerea lor. El se declara gata să plătească singur drumul și întreținerea învățaților ce n'ar fi dispus de mijloace spre a veni la Roma.

Disputația ce se anunța cu atâta pompă și cu așa proporții a atras firește atenția tuturor, ca un eveniment științific, — și biserica romană s'a crezut datoare să supună cele nouă sute de teze unui examen prealabil, ca să vadă, dacă nu

---

1) De unde îl luase cu sine la Florența, în 1482, spre a-l ajuta în studiul comentariilor lui Averroes, din care unele se păstrau încă în redacțiuni ebraice. Dela el s'a păstrat, bunăoară, o traducere a comentariilor lui Averroes asupra primelor analitice ale lui Aristotel, — cu indicația autorului că traducerea s'a făcut pentru Pico : „Has nobilissimas quaestiones divi Averrois in librum priorum ego Helias Cretensis Hebraeus de hebraico in latinum transtuli domino Ioani Pico Mirandolano, dignissimo comiti.“ (Jules Ducas, *Notes bibliographiques*, în „Bulletin du bibliophile“, XLII, pag. 186). La Florența, în timpul primei șederi în acest oraș, casa lui Pico della Mirandola era locul de întâlnire al Evreilor învățați, printre care se distingeau Abrahamo Farissol și Guglielmo Raimondo da Moncada. (Cf. Joseph Perles, *Les savants juifs à l'époque de Laurent de Médicis*, în „Revue des études juives“, XII, pag. 251). Mai cu ardoare s'a apucat însă Pico de studiul textelor vechi ebraice după întoarcerea sa din Paris, în retragerea sa dela Fratta, unde avea cu sine pe Eliah del Medigo și pe Flavius Mithridates. Cf. și Cassuto, *Dei Ebrei a Firenze nell' età del Rinascimento*. Firenze, 1918.

cuprindeau cumva principii opuse dogmelor ei. Treisprezece dintr'însele au fost găsite „neconforme“ și Pico a fost invitat să renunțe la desvoltarea lor. El s'a apărut însă, arătând că admitea întru totul dogmele bisericii, dar nu putea renunța la dreptul de a le interpreta cum credea. Această apărare a indispus pe papa Inocențiu al VIII-lea care l-a sfătuit pe cale particulară să renunțe la disputația proiectată. Pico însă n'a urmat acest sfat și atunci papa a interzis în mod oficial ținerea ei la Roma.

Văzându-și astfel planul zădărnicit, tânărul filosof a scris o „Apologie“ ca să-și apere tezele învinuite de heresie și să obțină astfel autorizația dorită. În focul indignării sale tinerești însă, și, poate, încrezându-se prea mult în prestigiul numelui său și în influența legăturilor sale de familie cu casele domnitoare italiene <sup>1)</sup>, Pico a trecut peste marginile prudenței, susținând că învinuirile ce i se aduceau se întemeiau pe nepriceperea „intenționată“ a tezelor sale. Când dar Apologia sa a apărut, în vara anului 1487, răspunsul Sfântului Scaun a fost bula de excomunicare dela 4 August. Spre a scăpa de urmările inchiziției, Pico a fugit în Franța. În Dauphiné însă a fost prins și arestat de către Philippe de Bresse. În urma intervenirii prietenilor săi din Paris, fugarul a fost transportat la Vincennes și menținut închis în citadelă. Acolo însă, cel puțin, închisoarea i-a fost ușurată de aceiași prieteni, care veneau să-l vadă și îi aduceau și cărți. <sup>2)</sup>

Când a fost pus în sfârșit în libertate, în primăvara anului 1488, Pico, urmând îndemnul lui Marsilio Ficino, s'a întors la Florența. Și n'adevăr, nicăieri nu putea fi mai în siguranță decât acolo, sub ocrotirea luminată a lui Lorenzo dei Medici. Spre a nu părea însă că nesocotea bula papală, principele florentin a scris lui Inocențiu al VIII-lea, rugându-l să revină asupra măsurilor luate împotriva lui Pico și asigurându-l că tânărul învățat ducea la Florența o vieată foarte retrasă, cu totul conformă cerințelor bisericii. Papa n'a ridicat măsurile luate, dar a dat o dovadă de bunăvoință, permițând lui Pico să locuiască „în apropiere“ de Florența,

1) Bunăoară cu ducii d'Este din Ferrara.

2) Cf. Léon Dorez et Louis Thuasne, *Pic de la Mirandole en France*, Paris, 1897.

fără să poată intra totuși în oraș. Lorenzo dei Medici i-a dăruit atunci o vilă la Fiesole, a făcut să i se acorde cetățenia florentină și să i se recunoască dreptul de a cumpăra pământuri pe teritoriul republicii. Șederea la Fiesole nu-l împiedeca pe Pico să ia parte la adunările academiei platonice, care se țineau de regulă afară din oraș, în vilele lui Lorenzo dei Medici dela Careggi, Caffajuolo, Poggio a Cajano, sau în grădinile mănăstirii dei Camaldoli. Cât de mult ținea Lorenzo dei Medici la Pico ne-o poate arăta faptul că în ziua morții sale, la 8 Aprilie 1492, simțind că i se apropia sfârșitul, a cerut să-l vadă și, când a intrat în odaie, i-a zis zâmbind: „n'aș fi murit împăcat, dacă nu m'aș fi putut bucura încă o clipă de priveliștea ta“. Au început apoi a vorbi de filosofie. Convorbirea, la care a luat parte și Angelo Poliziano, a avut o influență binefăcătoare asupra bolnavului, potolindu-i durerile și înseninându-l. Ca înțelepții vechi, greci și romani, așa își căutau umaniștii din timpul Renașterii întărirea sufletească, în momentul morții, în atmosfera senină a unei filosofii idealiste.

În retragerea în care trăia și în liniștea regăsită în sfârșit, și-a reluat Pico studiile sale filosofice. A refăcut primele sale două scrieri „Heptaplus“ și „De ente et uno“, care au fost publicate în 1489, a început lucrarea „Impotriva astrologilor“ și opera cea mare, opera fundamentală a vieții sale, opera la care se gândise dela început: „Concordanța lui Platon cu Aristotel“. Desgustul pe care i-l lăsase conflictul său cu Sfântul Scaun și primejdiile prin care trecuse, dăduseră mai multă tărie pornirii fundamentale a naturii sale: dragostea de studii, în libertatea și pacea singurătății. El însuși zicea într'o scrisoare: „prefer celula mea, rafturile bibliotecii, studiile și pacea sufletului, palatelor regale, afacerile statului și favorilor Curiei“<sup>1)</sup>. Și această preferință nu era numai o atitudine literară, precum ar fi fost la cei ce n'ar fi avut alegerea. Pico o avea. Născut dintr'o familie domnitoare, tânăr (când scria aceste rânduri n'avea încă treizeci de ani), frumos ca un zeu,<sup>2)</sup> de o inteligență rară și de

---

1) „Opera“, epist. 36.

2) Nepotul său, Giovanfrancesco, fiul fratelui său mai mare, Galeotto, și autorul biografiei ce precedă de regulă edițiile operelor sale

o cultură și mai rară încă, Pico ar fi putut să joace în lumea sa cele mai înalte roluri. Patima sa pentru filosofie l-a făcut să aleagă retragerea și izolarea, și, spre a rupe orice legături cu lumea, a vândut nepotului său Giovanfrancesco, cu un preț derizoriu, drepturile sale de suveranitate asupra comitatelor de Mirandola și Concordia. Iar din suma primită, a dat cea mai mare parte săracilor, păstrând pentru el strictul necesar și ceva care să-i permită să mai ajute și pe săracii ce s'ar fi întâmplat să i se înfățișeze mai târziu.

Împrejurările timpului, reacțiunea religioasă ce a sgu-duit Florența în ultimul deceniu al veacului XV-lea și influența lui Savonarola, au dat în cele din urmă acestor dispoziții ale filosofului un caracter religios foarte pronunțat. Pico cunoscuse pe fanaticul călugăr la o adunare a Dominicanilor, la Reggio, în 1486. Pe atunci însă deosebirea dintre ei era prea mare. Pico n'avea decât douăzeci și trei de ani ; și îndeletnicirile intelectuale nu înnăbușiseră încă într'însul gustul pentru lume<sup>1)</sup> și nu izbutiseră încă să rupă ochiurile strânse ale mrejelor vieții. Influența lui Savonarola asupra-i n'a putut fi dar decât foarte mică sau nulă. A doua oară l-a întâlnit în 1493, la Ferrara. Inocențiu al VIII-lea murise cu un an mai înainte și Alexandru al VI-lea Borgia ridicase printr'un *Breve* cu data de 18 Iunie 1493, bănuiala de erezie ce apăsa asupra lui Pico, precum și exilul la care fusese condamnat. De atunci înainte filosoful putea să călătorească liber în toată Italia și să se așeze oriunde. De această libertate a profitat mai întâi ca să meargă la Ferrara unde îl invitase familia domnitoare de Este, cu care era înrudit. Acolo a asistat Pico la o adunare a Dominicanilor și a reînnoit cunoștința cu Savonarola. Figura impunătoare a călugărului l-a impresionat de astă dată mai mult. Când apoi Savonarola și-a început predicile la Florența, în Septemvrie 1494, Pico s'a

---

complete, ni-l descrie astfel : „Corpul său era frumos și svelt, mișcărilor sale erau pline de măsură și de nobleță. Carnea sa era albă și fragedă, figura sa era plină de grație, dinții îi erau albi și regulați, iar ochii cenușii și limpezi. Părul blond cădea în bucle lungi pe umeri.“ Așa ni-l arată și portretul din galeria degli Uffizi din Florența, care mai adaugă la farnecele descrise și pe acela al unei melancolii blânde și visătoare.

1) În același an, 1486, a avut loc cunoscuta lui aventură cu donna Margherita dei Medici.

duș să-l asculte. Ce efect i-a produs violența de cugetare și de cuvânt a călugărului, a povestit-o el însuși nepotului său Giovanfrancesco: „un fior îi trecea prin corp și părul i se ridica pe cap“ — sub potopul sguduitor al elocvenței predicatorului fanatic. Puterea acestei elocvențe n'a simțit-o numai Pico singur. Mai toți contemporanii săi au suferit din pricina ei sdruncinări sufletești mai mult sau mai puțin adânci. Până și Angelo Poliziano, poetul de care am pomenit mai sus și care era dintre toți umaniștii florentini cel mai pătruns de spiritul antic, de iubirea păgână a vieții și a plăcerilor ei, în urma predicilor lui Savonarola s'a închis într'o retragere absolută, quasi-ascetică. Iar numeroși oameni de litere, numeroși oameni politici și tineri din cele dintâi familii din Florența, și-au început noviciatul în mănăstirea San' Marco unde era „prior“ Savonarola. Aceste întâmplări ne dovedesc că curentul umanist nu pătrunsese destul de adânc în spirite, că cultura antică redeșteptată cu atâta pompă nu atinsese încă temeliile vieții sufletești a Italianilor din veacul al XV-lea și nu-i putuse încă scăpa de lanțurile grele ale creștinismului ascetic, medieval. Acest sincretism al vieții sufletești a Renașterii, care se adăpa la izvoare așa de diferite, ne explică și caracterul eclectic al academiei din Florența și în deosebi al filosofiei lui Pico, precum vom vedea mai jos.

Ceea ce făcea mai ales posibilă influența lui Savonarola asupra umaniștilor era faptul, că el nu era propriu vorbind un dușman al oricărei culturi, mai ales nu al limbilor și literaturilor orientale. Sub prioratul său mănăstirea San' Marco s'a distins prin studiile greco-orientale. Iar când Medici-i au fost izgoniți din Florența, numai lui Savonarola i se datorește că operele ce compuneau vestita bibliotecă a familiei lor nu s'au risipit, luate fiind în păstrarea mănăstirii.<sup>1)</sup>

La Pico, influența lui Savonarola găsea un teren pregătit mai dinainte. Sub această influență, dragostea sa de retragere și izolare, nostalgia sa de o viață curată, imaterială, în sensul neoplatonismului antic, — l-au adus un moment la ideea să intre și el în mănăstirea San' Marco. Sa-

---

1) Cf. P. Villari, *Geschichte Girol. Savonarolas und seiner Zeit.* (Trad. germană a lui Berduschek), vol. II, pag. 110—117.

vonarola însuși l-a îndemnat foarte mult și foarte adesea. Și totuși, Pico n'a făcut acest pas. Contactul prelungit cu filosofia îi deschisese o lărgime de orizonturi care nu mai încăpea în marginile strâmte ale ritualului monastic. Religia sa filosofică era prea înaltă și prea liberă, și nu se mai putea coborî la dogmatica îngustă a Dominicanilor. În curând însă, în primele zile din Noemvrie 1494, Pico a căzut greu bolnav. Regele Carol al VIII-lea al Franței, care tocmai se apropia de Florența, în drum spre Neapole, și care cunoștea pe Pico dela Paris, i-a trimis medicii săi, dar a fost în zadar. Starea bolnavului devenea din zi în zi mai rea. În fața morții care se apropia, ultimele sale îndoieli au încetat și Pico a cerut să fie înmormântat în haina Dominicanilor în rândul cărora nu voise să intre. La 17 Noemvrie 1494, tocmai în ziua când Carol al VIII-lea a intrat în Florența, Pico și-a dat sufletul, și Savonarola l-a înmormântat în cimitirul mănăstirii San Marco, în vestmintele ordinului său. <sup>1)</sup>

---

1) Operele lui Giovanni Pico della Mirandola au fost publicate în ediții complete sub titlul „Opera Omnia”, la Basel, în 1472—73, 1584 și 1601. Asupra lui, de consultat: Georg Dreydorff, *Das System des Johann Pico von Mirandola und Concordia*, Marburg, 1858; F. Calori Cesis, *Giovanni Pico della Mirandola, detto la fenice degli ingegni*, Bologna, 1872; Hermann Hettner, *Das Wiederaufleben des Platonismus*, în „Italienische Studien zur Geschichte der Renaissance”, Braunschweig, 1879; Vincenzo di Giovanni, *Pico della Mirandola, filosofo platonico*, Firenze, 1882; Francesco Fiorentino, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*, Napoli, 1885; G. Massetani, *La filosofia Cabbalistica di Giovanni Pico della Mirandola*, Empoli, 1879; Otto Willman, *Geschichte des Idealismus*, Braunschweig, 1897. G. Semprini, *Giovanni Pico della Mirandola*, Todi, 1921. Giovanni Gentile, *Storia della filosofia italiana și Studi sul Rinascimento*, 1923. G. Semprini, *L'Astrologa ai tempi e nell' opera di Pico della Mirandola* (extr. Bilychnis), 1925.

**PICO DELLA MIRANDOLA****UN SINCRETISM NEOPLATONIC**

Cu un cuvânt împrumutat dela Plutarch, cu numele de sincretism, au încercat contemporanii lui Pico della Mirandola să caracterizeze sistemul său filosofic. Sincretismul acesta însă era mai mult o tendință decât un sistem. Era tendința de a concilia toate doctrinele filosofice sau, mai exact, de a arăta că aceleași adevăruri fundamentale se găseau în toate. Iar la această credință, că toate sistemele filosofice se acordau în fond, oricât erau de diferite formele lor, a ajuns Pico printr'o aplicare foarte simplă a ideilor neoplatonice. Dacă cultura sa filosofică s'ar fi mărginit la peripatetismul pe care îl învățase la universități, e probabil că n'ar fi ajuns niciodată la sincretism. Dar neoplatonismul, cu care făcuse cunoștință mai de aproape la Florența, prin Marsilio Ficino, i-a deschis în mod firesc această cale nouă.

**I**

În adevăr, neoplatonismul e un panteism emanatist. După Plotin, bunăoară, pe care îl tradusese Marsilio Ficino, natura întregă e un imens curent de viață divină, izvorînd, ca dintr'o fântână pururea nesecată, din ființa primordială, unică și eternă. Această veșnică „emanare“ a existenței din sânul substanței creatoare, stabilește între toate

părțile naturii o adâncă și indestructibilă unitate. Întocmi după cum o rază de lumină, cu cât se depărtează mai mult de focarul din care porcede, cu atât devine mai slabă și dă lucrurilor aspecte mai diferite, tot așa și „emanatiile“ substanței primordiale, cu cât se depărtează mai mult de ea, cu atât iau forme mai străine de firea ei adevărată. Așa se coboară curentul creator dela înalta strălucire a rațiunii divine, pe care nu ne-o putem închipui nici măcar în visurile noastre cele mai îndrăznețe, până la materia întunecată și inertă, pe care o călcăm sub picioare. Precum însă raza de lumină rămâne aceeași dela obârșie și până când o pierdem din vedere, tot așa și torentul de viață cosmică rămâne același sub toate formele pe care le ia.

Această adâncă unitate a naturii nu poate să nu-și aibă echivalentul în lumea intelectuală. Vieța sufletească a omenirii formează și ea un tot unitar. Una și aceeași rază divină se răsfrânge în sufletele tuturor oamenilor, unul și același gând divin a trecut prin mințile tuturor cugetătorilor, ce alcătuiesc istoria culturii omenesti. Prin urmare, unul și același adevăr trebuie să se găsească la temelia tuturor doctrinelor, așa de diferite ca formă, ale diferitelor timpuri și locuri. Și sarcina filosofiei este să descopere și să pună în evidență această identitate fundamentală a lor.

Ca predecesori ai săi, ca cugetători în mintea cărora a licărit pentru prima oară ideea acestei identități, numește Pico pe Boethius, care dovedea identitatea lui Platon cu Aristotel, pe Numenius care dovedea identitatea lui Platon cu Moise, în fraza celebră „Platon nu e decât un Moise attic“, pe apologistii creștini... etc. Mai ales însă i se părea filosofului italian interesant să dovedească, ca o confirmare a ideilor sale, că până și în cărțile secrete ale Evreilor, în Kabbala și în Talmud, se găseau adevărurile fundamentale ale neoplatonismului grec și ale creștinismului. Aceste cărți secrete erau privite în cercurile învățaților evrei ca o misterioasă revelație din timpurile cele mai vechi ale neamului lor.<sup>1)</sup> În realitate, ele erau cu mult mai recente. Prima parte a

---

1) Pico însuși împărtășea această părere, pe care o desvolta în discursul său „asupra demnității omului“. Cf. „Opera“, ed. din Basel, 1601, pag. 207 și următoarele.



Kabbalei bunăoară, cartea Jezirach, a fost scrisă după toate probabilitățile prin veacul al IX-lea, iar partea a doua, cartea Sohar, prin veacul al XIII-lea, după Christos, deși amândouă cuprindeau tradiții mai vechi. Apariția doctrinei secrete dintr'însele era un rezultat al evoluției monoteismului mosaic. Contactul cu religiile străine, cu cea egipteană, cu cea asiriană, cu cea babiloniană și, mai târziu, cu cea greco-romană și cu cea creștină, care se sileau toate să dea forme sensibile zeilor pe care îi adorau, a avut ca efect, printr'o reacțiune firească, să accentueze și mai mult caracterul transcendent al acestui monoteism judaic. Zeul lui unic, Jahveh, devenea din ce în ce mai abstract, mai străin, mai depărtat de lumea sensibilă. Atunci s'a impus teologilor evrei problema raporturilor dintre divinitatea lor abstractă și lumea concretă. Soluția a fost găsită în concepția unor agenți intermediari, mențiți să facă posibile aceste raporturi. Așa a găsit intrare în teologia mosaică concepția persană a „îngerilor“ mai întâi, ca o formă mai concretă a acelor agenți intermediari, și apoi, mai târziu, teoria platonice a Ideilor și cea stoică a Logosului, ca o formă mai înaltă a lor. Această contopire a metafizice grecești cu teologia ebraică, începută în perioada alexandrină sub influența lui Philon, s'a continuat mai târziu, dând naștere cu încetul tradițiilor din care a izvorât, în a doua jumătate a evului mediu, doctrina secretă a Kabbalei, dar a căror origine se uitase probabil cu totul, când această doctrină a apărut.<sup>1)</sup>

Partea propriu zis filosofică a Kabbalei, cartea Sohar, e un amestec de neoplatonism și pitagoreism, cu o nuanță foarte pronunțată de panteism; unii au văzut într'înșea și urme ale învățăturilor lui Zoroastru. Dumnezeu se confundă, în această carte, cu lumea în sine. Dumnezeu e cu neputință de cunoscut; în afară de lumea pe care a creat-o, el nu mai e nimic sau, spre a întrebuința forma pozitivă originală, e „Nimicul“. Acest Nimic e infinit. El umplea la început tot spațiul. Pentru ca „ceva“ să ia ființă în afară de el, Nimicului s'a strâns, la capătul vremilor, într'o parte a spațiului, lă-

1) Cf. A. Franck, *Système de la Kabbale*, Paris, 1842; A. Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*, Leipzig, 1852; P. Vulliamd, *La Kabbale juive*, Paris, 1923.

sând tot restul gol. În acest spațiu gol a apărut apoi lumea prin iradierea puterii creatoare a Nimicului. Această iradiere a fost asemenea aceleia a razelor ce pornesc în toate direcțiile dintr'un centru de lumină. O serie de cercuri luminoase s'a format deci în jurul centrului creator, dând naștere lumilor, în număr de patru, ce alcătuiesc universul. Cea dintâi, manifestarea cea mai directă a divinității, e compusă din primele zece cercuri sau numere (Sephiroth) prin care s'a „săpat“ în văzduh, ca pe o tablă de aramă, cuvântul creator, cuprinzând oarecum planul și puterile creațiunii. A doua, e lumea formelor pure sau a ideilor generale, adică, în sensul platonice al cuvântului, lumea modelelor veșnice, a tiparelor obștești ale creațiunii, care sunt privite însă, în felul neoplatonic, ca ființe sau existențe spirituale. A treia lume e aceea a sferelor cerești, care cuprinde alte două categorii de existențe spirituale, îngerii și sufletele. În sfârșit, a patra lume e aceea a lucrurilor materiale ce se pot percepe cu simțurile și care se schimbă veșnic, prin naștere, creștere și moarte.

Omul, ca ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, face parte din toate aceste lumi. Rațiunea lui, sau sufletul lui rațional, face parte din prima lume, ca manifestare directă a divinității, ca scânteie izvorâtă de-a-dreptul din flacăra rațiunii divine. Sensibilitatea lui, cu dorința și voința, sau sufletul lui sensibil, face parte din lumea a doua. Din lumea a treia face parte sufletul său vital, al cărui simbol e respirația și de care atârnă viața organică. În fine corpul său material face parte din lumea a patra, din lumea menită schimbării și pieirii. Omul concentrează astfel în sine toate cele patru lumi ce alcătuiesc universul. El este, în toată puterea cuvântului, un univers în miniatură, din care nu lipsește niciunul din elementele fundamentale ale existenței cosmice.

Asemănarea acestei concepții kabbalistice a universului cu cea neoplatonică este evidentă. Nouă, celor de azi, care cunoaștem geneza Kabbalei, care știm ce influențe au determinat formarea doctrinelor ei fundamentale, această asemănare ni se pare dela sine înțeleasă. Lui Pico însă, care o credea o revelație primitivă a poporului evreu, această asemă-

nare i se părea extraordinară. Într'însa vedea el cea mai bună dovadă a părerei sale că aceleași adevăruri fundamentale se cuprind în toate încercările omenirii de a înțelege universul, de orice natură ar fi ele.

Am zis mai sus că rolul filosofiei este tocmai să pună în evidență această identitate fundamentală a tuturor doctrinelor filosofice și religioase ale omenirii, să ne arate că unul și același spirit divin le însuflețește pe toate. Acest rol al filosofiei însă trebuie lămurit mai de aproape, ca să știm ce putem cere sau ce putem aștepta dela ea. Odată ce ne-a dovedit că unul și același spirit divin însuflețește toate încercările omenirii de a înțelege universul, trebuie oare filosofia să se oprească ? Nu ne dă ea oare și mijlocul să cunoaștem acel spirit unic, acel spirit universal ?

Nu, răspunde cu hotărîre Pico. Filosofia n'are decât un rol pregătitor. Ea ne ajută să recunoaștem unitatea spiritului suprem al universului în multiplicitatea infinită a fenomenelor lui. Dar puțința să-l cunoaștem nu ne o dă nicidecum. Căci filosofia, ca produs al rațiunii, lucrează cu noțiuni, — și spiritul suprem al universului nu poate fi prins în noțiuni. Nicio noțiune nu e destul de largă ca să-l cuprindă, pe el, cel fără de margini. Noțiunile prin care încearcă unii cugetători să-i determine atributele, ca bunătatea, puterea, știința, etc..., nu sunt decât aspecte parțiale și diferite ale lui, care în unitatea lui absolută nu poate avea părți și nu poate cuprinde deosebiri. Toate noțiunile noastre, chiar și cele mai generale, poartă încă într'insele urmele percepțiilor sensibile din care au fost scoase. Toate sunt prea colorate pentru cel ce n'are culoare, prea pământești pentru cel ce n'are nimic pământesc. Nu e dar de mirare, că autorii cărților secrete ale evreilor, când s'au hotărît să fixeze în scris vechile tradiții orale ale religiei lor, simțind că nu se puteau apropia pe nicio cale de spiritul suprem al universului, i-au zis, în disperarea lor, Nimicul. Căci în adevăr nimic nu i se poate potrivi din ceea ce poate concepe mintea omenescă. Tot ce-au putut spune despre el învățații evrei a fost, că e fără început și fără margini. De aceea i-au zis — pe înțelesul tuturor — „bătrânul zilelor“, ca să priceapă toți că el a fost înainte de tot ce este. Și i-au mai zis, tot pe înțe-

lesul tuturor, unicul și obștescul, ca să știe toți că el singur este tot ce există și el singur este pretutindeni. Dar, în afară de aceste determinări, n'au mai putut să-i zică decât „ascunsul ascunșilor“, pentru ca nimeni să nu mai încerce să-l cunoască și nimeni să nu-și închipue că l-a cunoscut.

Apoi, noțiunile noastre nu sunt numai prea strâmte, prea precise, prea mărginite. Ele mai au un cusur : sunt prea goale, prea uscate, prea lipsite de viață, ca să poată cuprinde viața plină, bogată, clocotitoare, pe care spiritul suprem al universului o răspândește veșnic în toate părțile lui, viață care este el însuși. Ce noțiune poate da orbului o idee de strălucirea soarelui ? Ce noțiune poate zugrăvi frământarea uriașă a oceanului înfuriat, pentru cel ce nu l-a văzut niciodată ? Ce noțiune poate face să simtă puterea mistuitoare a iubirii pe cel ce n'a iubit niciodată ? Aici n'ajută decât intuiția directă, și nu intuiția intelectuală, ci intuiția de sentiment. Numai cine a rămas mut de admirație dinaintea maiestății unui răsărit de soare, — numai acela știe ce e soarele. Numai cine a înghețat de spaimă în mijlocul vuetului înfricoșat al valurilor oceanului, — numai acela știe ce e oceanul. Numai cine și-a topit inima la flacăra arzătoare a iubirii, — numai acela știe ce e iubirea. Tot așa, numai avântul de sentiment al sufletului nostru către spiritul suprem al universului, numai entuziasmul religios, numai extasul mistic, ne-ar putea apropia de înțelegerea lui. Cu aceasta ajungem însă la misticismul lui Pico della Mirandola, asupra căruia trebuie să ne oprim mai pe larg. Căci misticismul în genere a jucat un mare rol în viața sufletească a Renașterii și se cuvine să-i cercetăm mai de aproape geneza, nu numai intelectuală, ci și de sentiment.

### III

Filosofia ce stăpânea încă spiritele la începutul Renașterii era scolastica medievală. La temelie ei sta o concepție care a luat naștere în veacurile când creștinismul absorbea întreaga viață sufletească a popoarelor europene, și care ieșise din nevoia de a împăca credința cu știința. Ca formă

supremă a științei, filosofia avea să dovedească, cu mijloacele obișnuite ale rațiunii, dogmele religioase, ce cuprindeau adevărul revelat omenirii de Dumnezeu. În afară de acest adevăr, nu mai era nimic de cercetat. Căci omul nu putea avea pretenția să știe mai mult decât Dumnezeu ; singura sa aspirație trebuia să fie, să înțeleagă adevărul pe care Dumnezeu l-a desvăluit aleșilor săi și pe care îl cuprind cărțile sfinte. Studiul realității concrete, studiul direct și liber al naturii, era astfel închis filosofiei, ca inutil. Iar curiozitatea firească a oamenilor simpli îl ocolea de asemenea cu grijă, ca primejdios. Căci natura, care atrage pe oameni prin atâtea frumuseți și tinde să-i abată dela gândul vieții viitoare, era socotită de ascetismul medieval ca o veșnică ispită. Când farmecele ei amenințau să covârșească sufletul lor înduioșat, biserica le venea în ajutor cu rugăciunile ei, menite să alunge duhurile necurate. Minunat a caracterizat această atitudine a creștinismului — și în genere a culturii medievale — în fața naturii, poetul german Heine. În cunoscuta sa „Istorie a Religiei și a Filosofiei în Germania“<sup>1)</sup>, vorbind de starea spiritelor sub influența ascetismului creștin din evul mediu, zice : „Natura însăși părea a se preface atunci într'un vis rău... Și totuși, deși omul, cufundat în subtilitățile abstracte ale teologiei și ale scolasticei, își întorcea cu supărare ochii dela ea, glasul ei lua uneori tonuri așa de spăimântător de dulci și de pline de iubire, așa de groaznic de fermecătoare, încât omul asculta fără voie, și zâmbea încântat, și se speria, și se îmbolnăvea de moarte. Îmi vine tocmai în minte istoria cu privighetoarea din Basel, și fiindcă nu o cunoașteți, vreau să v'o povestesc. În Mai 1433, pe vremea conciliului, un cârd de fețe bisericesti, de vlădici, cărturari și călugări de toate colorile, s'a dus să se plimbe într'o pădure de lângă Basel, discutând controverse teologice, și distingând, și argumentând, sau cercetând dacă Toma din Aquino e mai mare filosof decât Bonaventura, — sau mai știu și eu ce. Dar deodată, în mijlocul discuțiilor lor abstracte, se opriră cu toții și rămaseră nemișcați, ca și când ar fi prins rădăcini, dinaintea unui teiu înflorit, printre ramurile căruia o privighetoare își

---

1) Sämtliche Werke, ed. Lachmann, vol. III, pag. 14.

cânta dorul în suspine melodioase și nespuse de dulci. O ciudată înduioșare cuprinse pe învățați. Tonurile calde ale primăverii năvăleau biruitoare în inimile lor închise cu atâtea verigi scolastice. Simțirea lor se deștepta ca dintr'un somn greu de iarnă. Și, în încântarea lor neașteptată, se uitară unii la alții cu o mirare plină de spaimă. Atunci unul dintr'înșii își dădu cu părerea că așa ceva nu era lucru curat, că privighetoarea aceea trebuia să fie un diavol, care a luat un glas așa fermecător ca să-i abată dela gândurile lor creștinești și să-i împingă la voluptate și la alte păcate dulci. Și a și început să reciteze rugăciunea pentru izgonirea demonilor: adjuro te per eum qui venturus est iudicare vivos et mortuos... etc. Și se zice, că cei ce ascultaseră cântecul privighetoarei s'au îmbolnăvit chiar în acea zi și au murit curând după aceea.“<sup>1)</sup>

Iată care era atitudinea omului în fața naturii în evul mediu. Creștinul adevărat trecea prin mijlocul frumuseților ei cu ochii închiși, în parte fiindcă nu știa și în parte fiindcă nu voia să le vadă. Izgonit dar din mijlocul naturii, nu numai de principiul fundamental al științei sale, ci și de educația sa religioasă, filosoful medieval era redus să construiască o lume abstractă, de entități metafizice și de spirite supranaturale, prin care rătăcea el însuși ca o nălucă fără vieată și fără nicio legătură cu pământul.

Renașterea însă a îndreptat din nou privirile omului către natură. Odată cu deșteptarea individualismului, s'a trezit în mod firesc, în pragul ei, și interesul pentru cadrul vieții omeneste, în înțelesul cel mai larg al cuvântului. Marii poeți și prozatori italieni dela începutul Renașterii, Dante, Petrarca, Boccaccio, au cultivat și dezvoltat acest interes, au învățat pe contemporanii lor să vadă natura în mijlocul căreia trăiau și să-i admire frumusețile. Iar în iubirea sa redeșteptată pentru natură, omul a găsit puterea să creadă că ea nu putea să fie rea, că frumusețile ei nu puteau să fie ispite ale diavolului, cum susținea ascetismul creștin.

O asemenea schimbare de atitudine față de natură se simțea, pe la sfârșitul evului mediu și începutul Renașterii,

---

1) Traducerea e liberă.

chiar și printre reprezentanții bisericii. Francesco d'Assisi, bunăoară, vedea în natură, în toată natura fără deosebire, opera lui Dumnezeu. Păsările pe care doctorii conciliului din Basel le „exorcisau“ ca pe niște duhuri necurate, el le cânta în poeziile sale religioase, în „Fioretti“, ca pe niște „surori“, le dădea de mâncare și le construia cuiburi, le îngrijea adică cu aceeași dragoste și cu același devotament ca pe copiii, săracii și bolnavii din jurul mănăstirii sale.

Odată cu iubirea pentru natură a apărut dar, în chip firesc, și ideea, că natura era înrudită cu omul, care era înrudit cu Dumnezeu, că Dumnezeu se manifesta prin urmare într'însa ca și în sufletul omului. Această idee, restabilind legătura naturii cu omul și înnodând-o cu legătura stabilită de mult de biserică între om și Dumnezeu, ducea în mod firesc la un fel de panteism de sentiment. Dumnezeu înceta de a mai fi o ființă izolată, despărțită de univers, ascunsă în adâncurile nepătrunse ale spațiilor supracerești. Dumnezeu era pretutindeni în natură, în toate lucrurile ei, fără deosebire, dela cele mai mari și mai frumoase până la cele mai mici și mai respingătoare. Teismul transcendent și intelectualist al evului mediu făcea loc în timpul Renașterii unui panteism de sentiment.

Această schimbare de atitudine față de natură a atras după sine o schimbare corespunzătoare față de filosofia scolastică. Ea avea pretenția să explice pe Dumnezeu cu formule abstracte, să facă pe oameni să înțeleagă pe Dumnezeu cu mijloace logice. Ideea însă a unității absolute a tot ce există, — idee pe care o implica panteismul de sentiment de care am vorbit mai sus și la întărirea căreia a contribuit în deosebi neoplatonismul, — ducea în mod firesc la convingerea că Dumnezeu e forța infinită pretutindeni prezentă în natură, în stelele de pe bolta cerului și în firele de nisip de pe fundul mării, în razele de soare și în adierile de vânt, în munți și în văi, în râuri și în lacuri, în plante și în animale. Cum putea intra însă această forță infinită în categoriile strâmte ale predicatelor logice, prin care voia să explice scolastica pe Dumnezeu ? Omul nu poate cuprinde cu simțurile decât bucăți mărginite ale realității multiple și schimbătoare și nu poate îmbrățișa cu gândirea decât aspecte izolate ale unității

infinite ce-i formează izvorul și temelia. Toate predicatele, pe care le putem atribui lui Dumnezeu, exprimă laturi deosebite ale naturii sale. Dacă zicem că Dumnezeu este infinit, ne gândim numai la mărimea lui ; dacă zicem că e atotștiutor, ne gândim numai la inteligența lui ; dacă zicem că e atotputernic, ne gândim numai la voința lui... și așa mai departe. Niciunul din aceste atribute nu ne poate da intuiția unitară a lui Dumnezeu, intuiție care trebuie să fie unitară, ca să fie intuiția unității fundamentale, unității absolute a tot ce există. Această intuiție nu ne-o poate da decât sentimentul. Pe când rațiunea se târăște neputincioasă pe drumul abstracțiunii logice, dela o noțiune la alta, și nu poate vedea pădurea fiindcă numără copacii, sentimentul se avântă liber prin întunecul adânc ce învăluie pe Dumnezeu și izbutește uneori să se apropie în deajuns de el, pentru ca ceva din lumina lui misterioasă să se coboare în sufletul omului. În asemenea momente poate vedea cel ce a luat această cale, ca în licărirea de o clipă a unui fulger, unitatea fundamentală a naturii, principiul suprem al universului.

Iar această stare sufletească, în care omul are în sfârșit intuiția unității ultime a lumii, nu e un act intelectual. Căci inteligența presupune deosebirea subiectului și a obiectului, — și această deosebire trebuie să dispară pentru ca intuiția unității fundamentale a universului să fie posibilă. În această unitate nu mai există deosebiri de niciun fel, necum deosebirea dintre eu și non-eu. Tot de aci rezultă că omul, ca să aibă conștiința unității supreme a lumii, trebuie să piardă conștiința de sine însuși, pentru ca deosebirea de eu și non-eu să nu mai existe într'însul. În starea sufletească ce rezultă din această uitare de sine, omul, cuprins parcă de o beție necunoscută, uimit, pierdut în neguri adânci, învăluit de lumini orbitoare, vede ca în vis pe Dumnezeu însuși, creatorul a tot ce există.

Această stare sufletească este extazul mistic.



## IV

Cel ce a ajuns însă la această intuiție supremă, în taina conștiinței sale, n'o poate comunica și altora. Ș'apoi analiza pe care o impune oricărui fapt sufletesc traducerea în cuvinte, e o descompunere. Unitatea ultimă a universului n'ar putea fi dar descrisă fără a fi descompusă în părțile sale, fără a înceta adică de a mai fi o unitate. Căci părțile înșirate una după alta nu ne dau, prin aceasta chiar, unitatea. Pico însuși zice că „perfectiunea absolută a lui Dumnezeu, ca unitate supremă a universului, nu poate rezulta din perfecțiunile sale parțiale“, adică din întrunirea laolaltă a diferitelor sale atribute.<sup>1)</sup> Incapacitatea predicatelor logice de a traduce intuiția unității supreme a universului merge până acolo, încât nu-i putem atribui, propriu vorbind, nici măcar existența, — nu putem adică zice nici măcar că Dumnezeu există, în înțelesul în care zicem că există lucrurile experienței noastre. Iacă bunăoară câteva rânduri caracteristice din „De ente et uno“: „Dumnezeu este plinătatea dintru început a toată ființa. El singur este prin sine însuși. Numai prin el au ajuns să fie toate cele ce sunt. În felul totuși cum vorbim de existența lucrurilor, nu putem atribui lui Dumnezeu existența ; căci el stă cu mult deasupra oricărei existențe. Dacă numim pe Dumnezeu unitate universală, nu spunem prin aceasta ce este el, ci arătăm numai raportul său cu tot ce există. Când Platon, în prima parte a lui „Parmenides“, zice că unitatea stă deasupra existenței, acea unitate nu e altceva decât ceea ce am numit Dumnezeu, — în care privință se învoiesc toți urmașii și interpreții lui.“<sup>2)</sup>

Iacă de ce, cei ce au ajuns la cunoștința principiului suprem al universului, pe această cale, disprețuesc formulele logice cu care se construiesc sistemele filosofice obișnuite. Toată știința lor stă într'o intuiție care nu se poate comunica nimănui, care rămâne secretă, fiindcă este inexprimabilă. Toată știința lor e un mister, condamnat să rămână veșnic

---

1) De ente et uno, „Opera“, ed. cit., pag. 164.

2) „Opera“, pag. 162.

închis în adâncurile conștiinței lor, un mister pe care ei îl cultivă cu sârguință și evlavie, dar în tăcere. De aci și vine numele lor de mistici, — nume ce derivă din cuvântul grec *μύσις* care înseamnă a închide ochii, a rupe comunicațiile cu lumea din afară, spre a contempla mai bine misterul din lăuntru, spre a ascultă mai bine glasurile tainice ale conștiinței intime.

Misticismul nu e dar un sistem, ci o metodă. Cugetătorii ce iau cuvântul spre a propovădui misticismul lor, nu voiesc decât să arate și altora calea pe care au ajuns ei la acea intuiție inexprimabilă. Și metoda lor are două părți. una negativă, alta pozitivă. Cea dintâi caută să dovedească omului că nu poate ajunge la cunoștința principiului suprem al universului pe căile obișnuite ale rațiunii. Această parte negativă a metodei mistice are ea însăși două grade. Cum zice Pico însuși: „Sunt două trepte de cunoștință, pe care trebuie să călcăm, spre a ne apropia de întunerecul ce învălue pe Dumnezeu. Pe cea dintâi căpătăm convingerea că nu putem atribui divinității niciuna din însușirile ce i s'ar potrive. Pe cea de a doua ajungem la cunoștința nimieniciei puterii noastre de cunoaștere, ajungem să înțelegem că niciodată nu vom putea pricepe natura lui Dumnezeu. O noapte pururea nepătrunsă îl învălue, și mintea omului nu poate niciodată să-i risipească întunerecul. Poți spune asupra naturii lui Dumnezeu orice-i vrea; să-l înțelegi însă cu adevărat, nu vei putea niciodată. Puterea sufletului nostru n'ajunge în fața nemărginirii lui Dumnezeu. Așa încât nu ne rămâne, la urma urmei, decât să zicem că Dumnezeu, în spiritualitatea pură a ființei sale și în plenitudinea infinită a existenței sale, stă neînchipuit deasupra oricărei perfecțiuni pe care o putem gândi. Când Dionysios Areopagitul a ajuns la această convingere, a strigat: El, prea înaltul, nu este adevărul și puterea, nu este înțelepciunea, nu este unitatea, nu este bunătatea, nu este divinitatea. Nimic din ceea ce este, a fost sau va fi pe pământ, nu poate sluji la zugrăvirea lui. Vezi, când ai ajuns să recunoști că nu poți atribui lui Dumnezeu nicio însușire cunoscută sau închipuită de tine, când orice determinare îți scapă printre degete, atunci poți să te crezi un învățat. Acesta este cel mai înalt grad

de cunoștință pe care îl poți atinge, și dacă te-ai înălțat până la el, vei zice cu David Profetul: „Doamne, a tăcea în fața ta, este a te lăuda.“<sup>1)</sup>

Și totuși, mintea noastră nu se poate mulțumi numai cu atât. Am voi „să ne ridicăm mai sus, tot mai sus, să intrăm în lumina neștiinței, până când ochiul nostru va orbi de întunecatul strălucirii divine“<sup>2)</sup>. Această dorință ne-o îndeplinește partea a doua, cea pozitivă, a metodei mistice. Am văzut că, după doctrinele neoplatonice, omul joacă în univers rolul de mijlocitor între lumea ideilor și lumea materială. Am dezvoltat această concepție mai sus, când am examinat sistemul filosofic al lui Plethon. Am indicat-o de asemenea în trecut, în capitolul de față, când am schițat conținutul neoplatonic al Kabbalei. Pico reia la rândul său această concepție în discursul „asupra demnității omului“, cu care voia să deschidă discuția publică a celor nouă sute de teze, la Roma. „În mijlocul întregii creațiuni stă omul, ca principiu de unificare al întregii naturi. El este înrudit cu cerul și este stăpânul pământului. Lui i-au fost menite lumina spiritului și darul înțelegerii întregii existențe. Vieța sa nu dispăre cu fiecă clipă și nu durează veșnic. El este, cu o veche zicătoare persană, trăsura de unire, ba chiar legătura căsătoriei pentru întregul univers.“<sup>3)</sup>

În adevăr, în om sunt reprezentate în mic toate categoriile de existențe din univers. Și de aceea, din cauza naturii sale universale, omul poate deveni orice. Cum zice Pico însuși: „El poate fi tot ce dorește. Animalele au dela naștere tot ce trebuie să aibă. Spiritele cele mai înalte au fost dela început ceea ce trebuie să fie și ceea ce vor rămânea în vecii vecilor. Omul singur a primit la naștere sămânța tuturor puterilor și germenii tuturor purtărilor. Și după cum le cultivă, așa înfloresc și dau roade. Dacă cultivă pornirile simțurilor, se sălbăticește și ajunge un animal. Dacă cultivă pornirile rațiunii, iese din el o ființă cerească. Dacă își dezvoltă însă puterile intelectuale, ajunge un înger și fiu al lui Dumnezeu.

---

1) De ente et uno, „Opera“, pag. 164. Ultimul pasaj vedește înrăurirea lui Nicolaus Cusanus, a cărui „doctă ignoranță“ exprimă aceeași idee.

2) De ente uno, „Opera“, pag. 164.

3) „Opera“, pag. 207.

Și dacă în sfârșit, nemulțumit cu soarta sa de om, se retrage în mijlocul întregii existențe, atunci ajunge tot una cu Dumnezeu însuși.“<sup>1)</sup>)

Omul se poate ridica dar până la Dumnezeu, fiindcă e înrudit cu el prin sufletul său, care e o existență spirituală de aceeași natură cu existențele spirituale ce alcătuiesc lumea suprasensibilă, lumea ideilor sau a spiritelor divine. Spre a se putea însă ridica până la această lume, omul n'are decât o cale : să se silească a-și ușura cât mai mult sufletul de lanțurile grele ce-l țin legat de materia corpului. În adevăr, spre a-și îndeplini menirea de mijlocitor între lumea ideilor și lumea materială, sufletul omului se coboară pe pământ și, ca atras de un magnet, pătrunde în corpul ce i-a fost destinat. După moartea acestui corp, sufletul, dacă nu s'a materializat prea mult, se ridică din nou în sferile din care a purces și unde, precum am văzut, contemplă în față marile categorii de spirite ale universului. Dar această înălțare a sufletului către sferile supra-sensibile e posibilă și în timpul vieții, în rarele momente când izbutește să rupă orice legătură cu corpul. Cum este însă cu putință acest lucru ?

Sufletul care trăiește numai pentru nevoile corpului, se înstrăinează de natura sa primitivă, se materializează, se îngreuiază și, nici chiar după moartea corpului, necum în timpul vieții lui, nu se mai poate ridica în sferile supra-sensibile. Dimpotrivă, sufletul care se ocupă foarte puțin de nevoile corpului și trăiește mai mult pentru contemplarea universului, își păstrează neatinsă natura sa primitivă. Căci spiritele din univers, fiind imateriale, singura lor funcțiune este cunoașterea, înțelegerea, contemplarea. Iar în rarele momente, când sufletul omului izbutește să rupă cu de-săvârșire legăturile cu corpul, să piardă până și conștiința existenței lui, atunci natura sa primitivă se arată în toată strălucirea ei, puterea sa de contemplare îi revine întregă. O lumină misterioasă, ce n'are nimic pământesc, lumina din sferile suprasensibile, îl inundă atunci, — și în această lumină îi apar marile categorii de spirite ale universului, în mijlocul cărora strălucește spiritul suprem, Dumnezeu însuși.

---

1) „Opera“, pag. 209.

Ca să ajungă dar la intuiția ultimă, pe care i-o dă extazul mistic, îi trebuie omului o lungă pregătire, care constă în perfecționarea etică, în spiritualizarea ființei sale. Omul trebuie să disprețuiască adică toată partea materială a vieții, care întreține agitațiile desordonate ale sensibilității, patimile și viciile, ce tind să-l coboare în rândul animalelor. El trebuie să reducă la minimum nevoile corpului și să desvolte până la maximum puterile sufletului său. El trebuie să trăiască numai pentru dreptate, bunătate și adevăr, ca să-și păstreze neatinsă natura sa primitivă. Căci spiritele din lumea suprasensibilă, din care porcede sufletul omului, neavând nimic de împărțit cu existențele pământești, sunt bune și drepte cu toți oamenii fără deosebire, iar viața lor întreagă e o veșnică contemplare a adevărului, ce se înfăptuiește printr'însele, a procesului creațiunii, ce se desfășoară veșnic sub ochii și prin mijlocirea lor.

Misticismul e dar, în partea lui practică, o doctrină de perfecționare morală, cu tendințe ascetice foarte pronunțate. Așa a fost la Plotin, care mergea cu disprețul materiei până acolo încât îi era rușine că avea un corp ; așa a fost la Pico della Mirandola, care, deși se trăgea dintr'o familie domuitoare și ar fi putut juca în lumea sa roluri din cele mai înalte, s'a retras, în floarea vârstei, într'o singurătate aproape călugărească și a trăit numai pentru bunătate, dreptate și adevăr. El a putut astfel lua loc, în chip firesc, printre „confilozofii“ ce se adunau în jurul lui Marsilio Ficino, și a putut ilustra, nu numai prin opera, ci și prin viața sa, Academia platonice din Florența.

## ALȚI REPREZENTANȚI AI ACADEMIEI PLATONICE

CRISTOFORO LANDINO ȘI LEONE-BATTISTA  
DEGLI ALBERTI

Printre colaboratorii lui Marsilio Ficino, merită, după Pico della Mirandola, să mai fie menționați, — în treacăt cel puțin și întru cât pot contribui la desăvârșirea imaginii pe care ne-am format-o, prin cercetările de până acum, despre Academia platonice din Florența, — câțiva scriitori mai mărunți, în frunte cu Cristoforo Landino și cu Leone Battista degli Alberti, care au luat de asemenea o parte activă la răspândirea ideilor platonice și, mai ales, la întărirea atmosferei de caldă simpatie ce le înconjură, ca un irezistibil nimb afectiv.

Cel dintâi ne-a lăsat într'una din operele sale o imagine, — redusă de sigur, dar destul de fidelă, — a modului cum lucra Academia platonice din Florența, descriindu-ne cele câteva „ședințe“ — dacă putem întrebuința acest cuvânt — pe care le-a ținut în vara anului 1468, în timp de patru zile, în pădurea de lângă mănăstirea Camaldulensilor, unde „membrii“ ei se duseseră să vadă un prieten și să caute în același timp puțină răcoare. Valoarea documentară a acelei opere, — singura ce i se poate atribui, cea filosofică fiind prea neînsemnată, — e cu atât mai mare cu cât autorul ei era unul din fruntașii cercului de „confilosofi“ ce se adunau în jurul lui Marsilio Ficino. Cristoforo Landino se născuse la Flo-

rența, în 1424, și era, din 1457, profesor de retorică și de poetică la „Studio“. El scrisese, potrivit cu această însărcinare oficială, comentarii asupra lui Virgiliu și asupra lui Horațiu, precum și elegii latine, a căror colecție o intitulase „Xandra“, în amintirea unei iubiri nenorocite din tinerețe. Preocupările sale de căpetenie însă păreau a se fi îndreptat, dela început, către filosofie. Scrisese, în adevăr, încă dela începutul activității sale intelectuale, trei dialoguri asupra sufletului, — cu titlul latin „De Anima“. Forma și fondul lor erau platonice, dar desfășurarea lor era dominată de tendința, prea vizibilă, a autorului de a „concilia“ pe Platon cu peripatetismul și cu stoicismul. Acest interes precumpănitor pentru filosofie îl atrăsese în cercul de umaniști din jurul lui Marsilio Ficino, unde lua o parte activă la discuțiile filosofice, punând în serviciul lor erudiția sa filologică.

În vara anului 1468 așa dar, căldura părându-i insuportabilă la Florența, Cristoforo Landino se retrăsese la mănăstirea „dei Camaldoli“, situată pe o colină împădurită, unde se putea găsi puțină răcoare și un aer mai respirabil. Prietenii rămași în oraș însă, date fiind raporturile pline de iubire, care am văzut că se stabiliseră între „membrii“ Academiei, nu se puteau lipsi multă vreme de el, și se duceau din când în când să-l vadă. Odată, un grup mai numeros, — în frunte cu Lorenzo și Giuliano de' Medici, cu Marsilio Ficino, cu Alamanno Rinuccini, cu Parenti, Canigiani, Arduini, Leon-Battista degli Alberti și alții, — a petrecut câteva zile cu el, discutând în jurul unei fântâni rustice, în mijlocul unui deșeu de pini, diferite chestii filosofice și religioase. S'a vorbit despre viața contemplativă și cea activă, despre supremul bine, despre ideile platonice, despre simbolurile creștine, etc. Cât de mult îi absorbeau aceste discuții, cât îi pasionau și ce proporții luau, ne-o poate arăta faptul că, ținând să asiste în fiecare dimineață la slujba religioasă dela mănăstire, au cerut ca ea să se facă mai de timpuriu, pentru ca să aibă mai mult timp de vorbit. Un ecou al acestor discuții, sau un precipitat al lor, era opera la care am făcut aluzie și care purta titlul „Camaldulensium disputationum opus“.

Ea constituia o aplicare curioasă a metodei de interpretare de care se servea atât de adesea Academia platonice din

Florența. La temelia acestei metode sta ideea pe care am văzut-o mai sus, că unul și același adevăr se găsește în toate religiile și în toate filosofiile. Deosebiri care, în aparență, sunt uneori atât de mari, vin de acolo că cei vechi, printre care trebuie să punem deopotrivă pe întemeietorii de religii și pe făuritorii de sisteme filosofice, întrebuițau mai mult formele figurate decât cele proprii, se foloseau adică mai mult de imagini simbolice, în exprimarea ideilor pe care voiau să le răspândească. Marile mase, cărora li se adresau, nu le păreau vrednice să primească adevărul pur, pe care nu l-ar fi putut înțelege, de care ar fi putut, chiar, să abuzeze și li-l prezentau îmbrăcat în vălurile ocrotitoare ale alegoriei. De aceea, cum zicea Pico della Mirandola, templele înțelepciunii pe care le-au ridicat ei sunt păzite, toate, de Sfincși care opresc intrarea celor nepregătiți. Orice revelație religioasă e astfel esoterică ; orice sistem filosofic e hermetic ; orice poezie, chiar, e misterioasă. De unde, necesitatea unei interpretări raționale a termenilor simbolici, în studiul antichității, ale cărei comori nu se deschid orișicui.

Această metodă nu era nouă. Alexandrinii o practicaseră, iar Părinții Bisericii o adoptaseră. Dela ei, o luaseră scolastici medievali, — cei ce aveau, se înțelege, simpatii neoplatonice. În sfârșit, Dante însuși o utilizase, în pragul Renașterii. Ne vom mărgini dar, aici, să cercetăm cum o mânuiau membrii Academiei platonice, în discuțiile la care se referea opera menționată a lui Cristoforo Landino.

## I

În convorbirile dintre „confilosofii“ din jurul lui Marsilio Ficino, cel mai iubit dintr'înșii, Pico della Mirandola, anunțase odată că se gândea să scrie o „Teologie poetică“. al cărei scop ar fi fost să dovedească, trecând în revistă întreaga literatură clasică și poate și pe cea mai nouă, că poezii susțin în fond, sub forme simbolice, aceleași adevăruri eterne, pe care ni le descoperă interpretarea rațională la întemeietorii de religii și la făuritorii de sisteme filosofice. O moarte prematură l-a împiedecat s'o facă. Cristoforo Landino în-



cercase însă, anticipat, să realizeze, în parte, gândul prietenului său. În discuțiile dela mănăstirea „dei Camaldoli“, ultimele două zile au fost consacrate interpretării raționale a „Eneidei“ lui Virgiliu. În cartea sa „Camaldulensium disputationum opus“, sarcina aceasta era lăsată pe seama lui Leon-Battista degli Alberti, căruia Lorenzo de' Medici îi ceruse să le arate ce sens adânc se ascundea sub formele alegorice ale celebrei poeme. Și răspunsul lui a fost că ea reprezenta înălțarea omului către idealul vieții filosofice. În ce consta această vieță ? În căutarea adevărului. Și care era ținta acestei căutări ? Descoperirea lui Dumnezeu. Călătoria atât de lungă și atât de plină de peripeții a lui Enea simboliza ascensiunea treptată și plină de greutate a sufletului omenesc către Dumnezeu. Pe atotputernicul Creator însă nu poate ajunge să-l contemple sufletul doritor de a-l cunoaște, decât numai dacă izbuteste să se ridice mai întâi la treapta prealabilă a înțelepciunii, în vieța pământească, și să se așeze, statornic, în această „tindă a Cerului“. Înțelepciunea, care constituie idealul filosofic al omului, o simboliza Virgiliu prin Italia, ținta către care tindeau peregrinările lui Enea, pământul pe care el s'a așezat, definitiv, pentru tot restul vieții sale „de jos“. Troia, pe care o părăsise, reprezenta vieța sensuală a tinereții neștiutoare, care nu și-a pus încă problema scopului suprem. Paris, care rămăsese între zidurile ei, întrupa tocmai acea vieță inferioară, dominată de Venera telurică, adică de pasiunea satisfacțiilor materiale ale corpului. De aceea Paris a pierit, odată cu cetatea din care nu putuse ieși, fără să lase după el nimic ; prin aceasta poetul reprezenta nimicnicia totală a celui ce nu s'a făcut vrednic de nemurire. Enea însă, călăuzit de Venera cerească, adică de iubirea înaltei frumuseți a divinității, a pornit să caute un pământ mai prielnic pentru cultivarea ei, și l-a găsit în Italia. El a putut astfel să întemeieze o nație mare și puternică, chemată la cele mai înalte destine, și a ajuns să fie cântat de un poet genial, — ceea ce însemnează gloria sufletului fericit, care și-a atins scopul. Lupta lui Anchise cu Enea simbolizează lupta corpului cu sufletul ; ca părinte trupesc al lui Enea, Anchise reprezenta partea materială a ființei lui, pornite spre cucerirea bunurilor ideale. Tracia, unde Enea

a făcut un popas, reprezenta cupiditatea vremelnică a sufletului, care nu se poate menține delă început, cu destulă statornicie, pe căile virtuții. Călătoria la Cartagina însemna abaterile delă vieța contemplativă, în folosul celei active; Didona reprezenta vieța „civilă“; iubirea pribeagului pentru ea simboliza dorința de a domni; moartea ei, când Enea a lăsat-o, avea înțelesul că statele, oricât ar fi de înfloritoare, cum era frumoasa regină, pier când înțelepții le părăsesc. În sfârșit, coborîrea în infern însemna că sufletul omului trebuie să cunoască viciile, spre a putea avea meritul de a le rezista și de a se lepăda de ele.

## II

Fără a împinge mai departe analiza operei lui Cristoforo Landino, a cărei valoare nu e, cum am zis, decât documentară, să vedem cine era omul pe care îl pusese el să interpreteze astfel marea epopee latină. Am citat mai sus, în capitolul în care am stabilit caracterele generale ale Renașterii ca perioadă a istoriei culturii, numele lui Leon-Battista degli Alberti, ca al unuia din oamenii ce ilustrau mai vizibil tendința către universalitate a umaniștilor. El se cobora dintr'o familie de negustori bogați, care se distinseseră, de peste un veac, prin cultura lor aleasă și deveniseră chiar, în anumite momente, puncte de atracție, dacă nu chiar centre de raliere, pentru învățații contemporani. Așa fusese, bunăoară, Antonio degli Alberti, în grădinile căruia, din jurul casei sale de lângă Florența, ce purta, pentru frumusețile ei, numele de „Villa Paradiso“, se aduna, pe la 1389, întreaga societate cultă din capitala toscană. Bogatul negustor nu era numai un Mecena, care pune la dispoziția celor doritori de a se întâlni, spre a schimba idei, un cadru fastuos; nu era numai un om cult, capabil de a lua parte la discuții, sporindu-le interesul; mai era un istoric ce scrisese o „*Historia illustrium virorum*“ și un poet, care a lăsat un volum de sonete și de „canzone“. Nu e astfel de mirare că la festivitățile, pe care le oferea el, se îngrămădeau, alături de negustorii de frunte ai orașului, care formau deja un „patri-

ciat“ puternic și respectat, vechea aristocrație florentină, căpeteniile Bisericii, artiștii timpului, profesorii Universității și învățații italieni de pretutindeni, ce se întâmplau să se afle în treacăt prin partea locului. Fiecare din recepțiile dela „Villa Paradiso“ se deschidea cu o slujbă religioasă în capela proprie a Casei ; urma apoi banchetul cu mâncări alese, vinuri scumpe, fructe rare din țări depărtate ; muzica începea în sfârșit să cânte pentru tinerimea care se repezea la dans, pe pajistile parcului ; iar oamenii în vârstă formau grupuri, la umbra copacilor, povestind „nouvelle“, ca în lumea „Decameronului“, sau discutând chestiile la ordinea zilei, printre care primul loc îl ocupau cele privitoare la autorii vechi, mai ales latini, ce se descopereau neconținut ; câteodată, discuțiile se ridicau pe un plam mai înalt, examinând probleme filosofice sau religioase. Cât de căutate erau acele „conveniri“, cât de mare era farmecul lor, ce impresie adâncă făceau asupra celor ce luau parte la ele, ne-o poate arăta faptul că au fost socotite vrednice să li se păstreze, pentru posteritate, amintirea într'o operă literară intitulată „Il Paradiso degli Alberti“. Nu se știe, cu destulă siguranță, cine a scris-o. Poate Giovanni Gherardi da Prato, cum crede editorul ei de astăzi. <sup>1)</sup> Autorul, în orice caz, asistase „ca tânăr fără barbă“, dar nu fără minte, la adunările dela bogatul negustor florentin, notase ce i se păruse, la fiecare dată, mai de seamă, și își redactase la bătrânețe, cu o vizibilă încântare retrospectivă, amintirile, dând astfel naștere lucrării pomenite.

Nu mult după epoca, pe care ne-o zugrăvește „Il Paradiso degli Alberti“, împrejurările politice au silit familia de care e vorba să ia drumul pribegiei. Dintre membrii ei, care erau foarte numeroși, Lorenzo degli Alberti, tatăl lui Leon-Battista, se stabilise, provizoriu, la Genova. Acolo s'a născut, în 1407, dintr'o legătură nelegitimă, umanistul care ne interesează. Faptul că a văzut lumina în exil și ca copil natural n'a rămas fără influență asupra vieții sale sufletești. Tatăl său i-a dat, e drept, o educație aleasă și s'a îngrijit să-i în-

---

1) A. Wesselofsky, care a tipărit-o la Bologna, între 1867—79, în 4 volume.

lesnească studiile, dar a murit prea de timpuriu. Rămas orfan la vârsta de 14 ani, Leon-Battista, după ce cunoscuse vitregia împrejurărilor, cu toate strâmtorările și umilințele pe care trebuiau să le îndure pribegii, siliți să trăiască de parte de rosturile lor, a avut să sufere și ostilitatea celor mai de aproape ai săi, din cauza nașterii sale neregulate. Iar când o nouă schimbare politică, ce se produsese între timp la Florența, ridicând, în 1428, pedeapsa exilului, care apăsa asupra familiei degli Alberti, membrii ei s'au putut întoarce la vatră, reluându-și afacerile și vieța largă de oameni bogați, — tânărul „bastard“ a rămas sărac, redus să se descurce singur, fără niciun sprijin de nicăieri, într'o existență ce se anunță, astfel, precară.

Prevăzând de timpuriu, cu inteligența sa precoce și cu imaginația sa vie, ce vieță îl aștepta, Leon-Battista s'a apucat, cu o hotărîre și cu o stăruință în adevăr uimitoare, să se pregătească de luptă. Se născuse slab și bolnăvicios; iarna răcea la cea mai mică scădere de temperatură, vara avea dureri de cap imediat ce soarele devenea mai arzător. Print' un regim eroic de mișcare în aer liber, îndrăsnețul tânăr a ajuns, nu numai să-și întărească corpul și să-l facă să reziste tuturor intemperiilor, dar și să devină un atlet, capabil să uimească pe toată lumea prin forța și îndemânarea lui. Putea să arunce o monedă până la înălțimea cupolei cu care Brunelleschi împodobise domul din Florența; putea să sară, cu picioarele strânse, peste un om de statură înaltă; putea să potolească, cu tăria pulpelor sale, caii cei mai nă-răvași; putea să se suie, în munți, pe vârfurile pe care s'ar fi crezut că numai vulturii erau în stare să le atingă. Mănuirea armelor de tot felul îi era familiară, iar la scrimă era neîntrecut. De instrumentele muzicale se servea ca un artist, fără să-l fi învățat nimeni meșteșugurile lor. Și, firește, n'a rămas mai prejos nici în ordinea intelectuală. A studiat mai întâi, ca să-și facă o carieră, dreptul canonic, la Bologna. Astfel pregătit, a intrat în serviciul Curiei papale, în rândurile „abreviatorilor“, în care calitate a călătorit mult, mai ales în Franța și în Germania. Vremile turburi, pentru biserică romană, ale luptelor din sânul catolicismului, provocau în chip firesc asemenea deplasări neconținute. Dar inteli-

gența vie a lui Leon-Battista nu se putea mulțumi numai cu îndeletnicirile profesionale. O curiozitate nesățioasă îl împingea veșnic în toate direcțiile, silindu-l să treacă dela drept la matematici, dela acestea la problemele politice și morale, la predilecțiile arheologice și filologice ale umanistilor, apoi la fizică, la navigație, la perspectivă, la artele plastice, la arhitectură, la prestidigitație, la secretele „cosmeticei“ feminine, la creșterea cailor, — uimind pe toată lumea cu bogăția cunoștințelor sale în toate aceste ramuri și ilustrându-se chiar într'unele din ele prin opere de o reală valoare. Unul din biografiile săi citează un cuvânt al unui contemporan care, pe marginea uneia din cărțile multilateralului erudit însemnase întrebarea : ce n'a știut oare omul acesta ? <sup>1)</sup> Și impresionanta varietate a cunoștințelor lui nu era nicidecum expresia unui diletantism ușor, ce ar fi atins numai lucrurile, în treacăt, fără să le adâncească ; el scrisese, în diferitele direcții pe care le-am indicat, lucrări, dintre care unele au părut interesante chiar și astăzi, de vreme ce n'au fost editate numai de italieni, care țin să-și facă cunoscut patrimoniul cultural, ci și de străini, pentru motive ce n'au aface cu orgoliul național, și anume ca să poată fi citite de un public mai întins. <sup>2)</sup> Mai mult încă, în unele din acele direcții s'a manifestat, nu numai ca teoretician, ci și ca practicant. În arhitectură, bunăoară, a construit el însuși sau a făcut planurile după care au construit alții monumente ca biserica San-Francesco din Rimini, biserica San-Sebastiano din Mantua, biserica Sant' Andrea din același oraș, palatul Rucellai, fațada bisericii Santa-Maria-Novella și Rotonda della Santissima-Nunziata, din Florența, etc. În fizică a inventat numeroase mici aparate : o pendulă portativă, un higrometru, o cameră obscură, un instrument de geodezie, care făceau admirația contemporanilor. Pictorilor și sculptorilor le-a dat sfaturi practice și rețete utile, în tractatul său despre pictură sau în cel despre sculptură ; el însuși putea zugrăvi sau modela, jucându-se, în timp ce discuta cu prietenii sau

1) G. Mancini, *Vita di Leone-Battista Alberti*, Firenze, 1882, p. 418 : „...che cosa ignoro mai quest' uomo ?“

2) *Kleine Kunsttheoretische Schriften*, publicate de Janitschek, Viena, 1871.

dicta o scrisoare, diferite figuri mitologice, la modă pe atunci. Pe când lucra la Roma, ca „abreviator“ al Curiei române, a întocmit o panoramă a orașului. A propus chiar și un plan pentru ridicarea la suprafață a faimoaselor galere cufundate în lacul Nemi. Nu e dar de mirare că Cristoforo Landino, care l-a utilizat în „Camaldulensium disputationum opus“, se întreba uneori față de prieteni: unde să pun pe Leon-Battista?... în ce categorie de învățați să-l așez? Iar Angelo Poliziano i-a făcut un portret deosebit de măgulitor: „Nicio literatură, nicio știință nu i-au rămas ascunse. A cercetat atâta resturile antichității, că a descoperit și a pus din nou în uz stilul arhitectural al celor vechi. A imaginat, nu numai mașini, automate, truc-uri nenumărate, dar și planuri de edificii admirabile. Și dacă ne gândim că trece drept un pictor și un sculptor excelent și că e atât de priceput în atâtea domenii, ajungem la încheierea că e mai bine să nu mai vorbim de el decât să spunem prea puțin.“<sup>1)</sup>

Meritul de căpetenie însă, care i-a fixat locul în istoria culturii italiene din veacul al XV-lea, a fost lupta sa pentru revenirea la limba națională, în literatura scrisă. Dante, Petrarca, Boccaccio păreau a nu mai avea urmași. Umaniștii timpului se serveau, aproape exclusiv, de limba latină; cucerii de frumusețile ei, pe care se străduiau să le aprofundeze, se credeau în drept să lase limba poporului, *il volgare*, pe seama negustorilor, a meseriașilor și a oamenilor de pe stradă, — ceea ce, firește, amenința să-i împiedece dezvoltarea. Leon-Battista degli Alberti a simțit nevoia unei reacțiuni și nu s'a sfiit să dea exemplul, scriindu-și cele mai multe din lucrările sale în limba italiană. În tinerețe, pe când studia dreptul la Bologna, compusese o comedie latină, intitulată „Philodoxus“, care ajungând, fără știrea sa, să fie cunoscută, fusese atribuită unui poet roman, — versiune pe care autorul, ca să se distreze, a căutat, la început, s'o întărească, pretinzând că o găsisese într'un manuscris vechiu. Ca atare, comedia a fost mult lăudată, — poate, în bună parte, fiindcă acesta era curentul; orice venea sau se credea că

---

1) Fragment dintr'o „epistolă“ a lui Poliziano, citat de Philippe Monnier în *Le Quattrocento*, vol. II, p. 273.

venea din antichitate, găsea numaidecât admiratori. Nu mai începe însă îndoială că confuzia n'ar fi fost posibilă, dacă limba latină de care se servise autorul adevărat n'ar fi fost destul de bună.

Deși dar se putea folosi, ca cei mai buni dintre umaniști, de formele de exprimare, atât de prețuite, ale clasicismului, Leon-Battista a preferat să se adreseze contemporanilor săi în limba lor maternă. Și e interesant modul cum credea că trebuia să se justifice, fiindcă ne arată care era structura sa etică. „Care va fi cutezătorul, se întreba el, care să-mi găsească vină că scriu așa încât să mă înțeleagă toată lumea? Oamenii cu minte mă vor lăuda poate, dimpotrivă, că, scriind așa încât să mă priceapă fiecare, caut mai de grabă să fiu de folos mai multora, decât să plac numai câtorva. Căci se știe cât de rari sunt literații... Recunosc că vechea limbă latină e bogată și plină de frumuseți. Dar trebuie oare, din această cauză, să urim limba noastră toscană de astăzi, atât de mult încât, orice s'ar scrie într'înșă, chiar dacă ar fi, altfel, foarte bine, să ne displacă?... Eu nu pot suferi ca atâția s'o găsească rea, când se servesc de ea zilnic, și să laude ceea ce nu înțeleg, nici nu se ostenesc să studieze... Și dacă e adevărat că limba veche se bucură de atâta autoritate la toate poparele, fiindcă atâția cărturari au întrebuintat-o, ar putea să fie la fel cu a noastră, dacă învățații noștri ar voi s'o frământa și s'o poleiască, cu toată grija și în tot timpul de veghe... Iar eu nu aștept altă răsplată decât aceea a hotărîrii mele, care mă împinge să pun tot talentul, toată munca și toată iscusința ce mi-au fost hărăzite, în slujba oamenilor din țara mea.“<sup>1)</sup>

### III

Motivele acțiunii întreprinse de Leon-Battista, în această direcție, erau astfel, cum ne-o spune el însuși, dreptatea ce trebuia să se facă limbii italiene și folosul ce trebuiau să tragă dintr'înșă compatrioții săi. Motive de o incontestabilă

---

1) *Opere volgari*, ed. Bonucci, Firenze, vol. II, p. 221.

valoare etică, ce se opuneau ca atare egoismului umaniștilor vânători de laudă și însetați de succese personale. Iacă o trăsură de caracter ce ne ajută să înțelegem apropierea acestui om, care nu era un fanatic al platonismului, de Academia platonicească din Florența. Ca și membrii ei, acest umanist care nu era, ca ei, un contemplativ, care era un om de acțiune, voia Binele, pe care Platon îl pusese în fruntea ierarhiei Ideilor. Ceea ce îl apropia însă și mai mult, de Marsilio Ficino mai ales, era credința sa că Iubirea singură poate forma cimentul societăților omenești și substratul armoniei ce trebuie să domnească într'însele. El nu se ridică până la considerarea rolului cosmic al Iubirii, fiindcă nu făcea metafizică; dar se străduia să-i pună în evidență marele rol social. Era ideea cea mai prețioasă din cele două cărți ale sale, „Della Famiglia“ (1438—1441) și „Dell' Iciarchia“ (1470). Leon-Battista credea că familia constituia forma cea mai durabilă a vieții în comun, iar Statul forma ei cea mai trecătoare. De ce? Fiindcă familia se întemeia pe iubire și se menținea printr'însa, pe când Statul, chiar dacă nu se întemeia numai pe forță, se menținea mai mult printr'însa. Un rol însemnat joacă de sigur, în solidaritatea ce leagă pe cetățeni înlăuntrul statelor, sentimentul conservării proprii; dar acest sentiment nu exclude egoismul și de aceea își poate găsi satisfacția în formații politice diferite. Pe când iubirea, ce leagă între ei pe cei ce alcătuiesc o familie, îi condamnă să rămână veșnic unii cu alții, fiindcă le ia putința să-și găsească mulțumirea în alte întovărășiri. De aceea, Statele nu-și pot cuceri trăinicia decât străduindu-se să stabilească între cetățenii lor raporturi de simpatie reciprocă, întemeiate pe recunoașterea și respectarea drepturilor fiecăruia și pe serviciile pe care și le aduc unii altora. Mai mult încă, nici guvernarea Statelor nu poate fi sigură de succes și de durabilitate, decât numai dacă puterile conducătoare, oricum s'ar numi ele, caută să-și câștige iubirea supușilor. Ele trebuie să urmeze întru aceasta modelul părintelui de familie, care conduce pe cei încredințați îngrijilor sale prin iubirea pe care le-o inspiră, prin serviciile devotate pe care li le aduce neconținut. De aceea, conducător adevărat al comunităților omenești, „Iciarh“ (dela οἰκιαρχός), e numai acela care e un adevărat servitor, credincios până



la abnegație și iubitor până la jertfă, al tuturor celor pe care îi guvernează.

Un al treilea motiv care mai împingea pe Leon-Battista către Academia platonice din Florența, era nevoia de armonie a vieții sufletești, de „euritmie“; de care era veșnic chinuit. Cum am văzut, viața lui fusese, la început cel puțin, foarte grea; fusese, mai ales, plină de suferințe morale. Iar eforturile sale neobosite de a găsi adevărul, binele, frumosul, căutându-le în atâtea direcții diferite, îl țineau într-o veșnică neliniște. Cel ce lucrează într'un singur domeniu de cercetări, ajunge destul de repede să-i cunoască toate cărările și nu mai stă nedumerit la cotituri sau răspântii; dificultățile lui îi devin familiare și, chiar dacă i se par de neînlăturat, nu-l mai impresionează prea mult. Dimpotrivă, cel ce se încumetează să pătrundă în mai multe domenii în același timp, se lovește la fiecare pas de încurcături și obscurități neașteptate; incertitudini mai frecvente și mai numeroase îl frământă fără încetare. Leon-Battista părea a fi trăit astfel într-o continuă încordare cerebrală, preocupat și nervos, schimbător, capricios și bizar. Unul din istoricii Renașterii a relevat în deosebi aceste variații ale caracterului său. Uneori îl vedeau prietenii rătăcind singur, absorbit și absent, pe străzi; se strecura, tăcut și trist, prin mulțime, ca și când ar fi voit să evite orice contact. Alteori, dimpotrivă, era cu toată lumea de o rară amabilitate; devenea, atunci, vorbăreț, afectuos, plin de voie bună și de haz.<sup>1)</sup> Asemenea contraste în atitudinile curente față de oameni sunt mai totdeauna semne ale sufletelor frământate, care nu și-au găsit încă echilibrul. Iar asemenea suflete sunt de obicei însetate de liniște, de seninătate, de armonie, după regula psihologică cunoscută că fiecare dorește mai mult ceea ce n'are. Așa părea a fi fost Leon-Battista degli Alberti. Și e probabil că euritmia vieții lui Marsilo Ficino, care nu-și mai căuta calea fiindcă o găsisese, care trăia împăcat cu sine însuși și cu lumea, în atmosfera odihnitoare de caldă prietenie, ce domnea în sânul Academiei platonice, l-a atras și pe el, cu o putere ce nu în-

---

1) Cf. Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums*, vol. I, p. 375.

găduia rezistența, silindu-l să ia loc printre cei ce o compuneau.

Minunata grupare florentină lucra astfel, fără să știe și fără să vrea, în felul în care credeau neoplatonicii, scumpi ei, că se desfășura acțiunea divinității asupra lumii. Dintr'însa „emana“ o atmosferă subtilă de magnanimitate și de ecvunitate. Cei ce, apropiindu-se de ea, ajungeau s'o respire, simțeau instinctiv că ea nu izvora din conștiința datoriei împlinite, poate cu greu și în silă, nici din sentimentul justiției realizate, poate cu dureroase victorii asupra eului propriu, ci din pornirea, mult mai curată și mai fecundă, a iubirii. O asemenea atmosferă potolea, în chip firesc, valurile vieții sufletești, prea agitate, uneori, pentru cei ce nu-și găsiseră încă echilibrul intelectual și moral. Iar simpatia pe care o inspirau, prin exemplul lor binefăcător, cei ce alcătuiau următorul cerc platonice, „atrăgea“ către el oameni ce aveau, câteodată, idei cu totul diferite. El devenea astfel, nu o „școală“ de sigur, dar un mijloc — am putea zice chiar o pârghie — de înălțare a omului deasupra micimilor întristătoare ale vieții, într'una din vremile cele mai îndrăgostite de perfecțiune din câte a cunoscut omenirea.

## UN PRECURSOR AL LUI SPINOZA

## LEONE EBREO

Am zis într'un capitol anterior că neoplatonismul Renașterii, sub unele din aspectele lui, — sub acela mai ales al rolului pe care l-a jucat iubirea ca factor cosmic, — și-a întins influența până în timpurile moderne. Și am adăugat că mijlocitorul acestei influențe a fost Leone Ebreo. Acest nume, care devenise curent în lumea filosofică dela începutul veacului al XVI-lea, ascundea pe un învățat evreu, care fugise în tinerețe din Portugalia, se adăpostise câțva timp în Spania și trecuse apoi în Italia, luând parte la mișcarea de idei de acolo. Iar filosoful modern care adoptase unele din concepțiile lui era Spinoza. Așa au susținut cel puțin unii istorici ai filosofiei, ca Couchoud <sup>1)</sup>, ca Solmi <sup>2)</sup>, ca Gentile <sup>3)</sup> Realitatea și întinderea acestei influențe n'am putea-o examina mai de aproape decât mai târziu, când, ocupându-ne de Spinoza, am fi mai în măsură să-i comparăm textele cu acelea ale predecesorului ce i se atribue. Ne mărginim să semnalăm deocamdată faptul că s'a găsit în biblioteca lui cartea „Dialoghi di Amore“ a acestui predecesor, într'o traducere spaniolă. Întemeindu-se pe acest fapt a susținut Couchoud, înaintea celorlalți istorici menționați, că sub influența lui Leone Ebreo a scris Spinoza cea mai veche din lucrările

---

1) Couchoud, B. Spinoza, Paris, 1902.

2) Solmi, Benedetto Spinoza e Leone Ebreo, Modena, 1908.

3) Gentile, Studi sul Rinascimento, Firenze, 1923.

sale, care era intitulată în limba olandeză „Korte Verhandeling“, iar în traducerea latină „Tractatus brevis“. Din „dialogurile“ predecesorului său italian ar fi luat el, nu numai concepția, dar și formularea „iubirii intelectuale“ a lui Dumnezeu. Părerăa lui Couchoud a fost apoi reluată și discutată de Solmi și de Gentile, — ceea ce a dat cugetătorului evreu de origine portugheză, dar considerat ca aparținând mișcării filosofice italiene din timpul Renașterii, o însemnătate care ne obligă să aruncăm asupra-i o privire ceva mai stăruitoare.

## I

Datele de care putem dispune, cu privire la viața acestui cugetător, sunt puțin numeroase și, mai ales, puțin sigure. Un autor german, Zimmels, ne-a dat într'o carte a sa, intitulată „Leo Hebräus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance“, care a apărut în 1886, unele amănunte care au fost puse la îndoială. Nu se poate ști, bunăoară, cu destulă siguranță, dacă acest „filosof evreu“ a trecut sau nu la creștinism. Suntem astfel obligați să ne mărginim a-i schița viața numai în linii generale și numai cu date aproximative.

Giuda Abarbanel, — acesta era numele pe care îl primise la naștere cel ce avea să poarte mai târziu numele de Leone Ebreo, — văzuse lumina zilei la Lisabona, în 1465. Tatăl său a fost implicat, în 1483, într'un proces de trădare și a trebuit să fugă pe ascuns, împreună cu toți ai săi, la Toledo ; iar de acolo a fost silit să plece de asemenea, în 1492, — când evreii au fost alungați, sub Ferdinand și Isabela, din Spania, — luând drumul Italiei, unde fiul său Giuda a încercat să practice, în mai multe localități, medicina. Tânărul avea, la data acelei a doua emigrări, 27 de ani și făcuse până atunci studii medicale la unele din universitățile spaniole, fără a se putea preciza la care. Ca medic, Leone Ebreo, — cu numele de refugiat, pe care și-l luase, — a avut succese care i-ar fi permis să se fixeze undeva, asigurându-i o clientelă permanentă. El a dus totuși o viață rătăcitoare, de incurabil pribeag. Dela Neapole, unde părăse

a voi să se stabilească la început, s'a dus la Genova mai întâi și apoi la Venetia, — singurele orașe în care i s'a putut da de urmă, din multele prin care trecuse. După vreo două decenii de asemenea peregrinări, se găsea din nou la Neapole, unde, pentru serviciile medicale pe care le aducea populației, i s'a acordat de către Carol al V-lea, prin „privilegiul“ dela 28 Decembrie 1520, descoperit de Benedetto Croce, scutirea de impozite. Și totuși, a plecat încăodată de acolo, spre a se duce la Venetia, unde pare a-și fi sfârșit viața. Data morții lui nu s'a putut stabili cu siguranță. Atât e probabil, că a trebuit să moară înainte de 1535, când prietenul său Mariano Lenzi i-a publicat, ca operă postumă, Dialogurile despre iubire, — scotându-le, cum zicea în Prefață, din întunerecul în care zăceau îngropate (traendoli fuora delle tenebre in che essi stavano sepolti). Titlul complet al acelei prime ediții, apărute la Roma, era „Dialoghi d'Amore, di maestro Leone, medico hebreo“. Ediția a doua, care devenise necesară și se pregătea la Venetia în 1545, a părut, se vede, expusă să nu obțină aprobarea censurii eclesiastice, și i s'a prezentat cu un titlu, modificat printr'un adaus: „Dialoghi d'Amore, di Leone medico, di natione hebreo e di poi fatto cristiano“. Acest adaus a dispărut însă în titlul ediției a treia, din 1549, — ceea ce dovedea că faptul trecerii la creștinism a autorului nu era sigur.

Anul în care a apărut prima ediție a acestei opere ar părea să îngreuiereze filiația ideilor lui Leone Ebreo, ca reprezentant al neoplatonismului Renașterii. Că el a fost influențat, într'o mare măsură, de Marsilio Ficino și de Pico della Mirandola, nu mai încapă îndoială. Un istoric recent al filosofiei, Ernst Oppel, care a publicat în „Archiv für Geschichte der Philosophie“, un studiu asupra lui Leone Ebreo, zice că „dependența“ lui de Marsilio Ficino și de Pico della Mirandola, „nu mai e nevoie să fie menționată“. <sup>1)</sup> Această afirmare ar părea să fie contrazisă de faptul că comentariul celui dintâi din acești doi reprezentanți ai Academiei din Florența asupra „Banchetului“ lui Platon n'a

---

1) Archiv für Geschichte der Philosophie, Neue Folge, Bd. XX, Heft. 1, p. 390.

apărut în limba italiană, sub titlul „Sopra lo Amore“, decât în 1544. În realitate însă, cuprinsul lui nu rămăsese până atunci necunoscut. Până la acea dată, în adevăr, circulase în manuscris. Cum am văzut într'un capitol anterior, Lorenzo dei Medici îi ceruse lui Marsilio Ficino să-l scrie în urma discuțiilor ce avuseseră loc la 7 Noemvrie 1474, la banchetul anual prin care Academia din Florența comemora aniversarea morții lui Platon. Îi ceruse, propriu vorbind, nu să-l scrie ca ceva nou, ci să reia, să desvolte și să traducă „în dialectul toscan“, un prim comentar, cu același conținut, pe care îl scrisese mai de mult, după îndemnul lui Giovanni Cavalcanti, în limba latină. În 1475, noul comentariu, cerut de Lorenzo dei Medici, era gata, și, cum era obiceiul pe atunci, se comunicase în manuscris membrilor Academiei. Ceea ce însemna că, printr'înșii, ajunsese și la cunoștința altora, — începând cu prietenii lor mai de aproape. Se luaseră, după toate probabilitățile, și copii, care s'au răspândit apoi mai departe. Leone Ebreo putuse dar foarte bine, atunci când venise în Italia, să ia cunoștință de acel comentariu, în care se cuprindeau ideile lui Marsilio Ficino asupra iubirii ca factor cosmic. De altfel, în Italia părea a fi început el, care se ocupase până atunci numai de medicină, să se intereseze de filosofie. Și a făcut-o, după puținele indicații de care dispunem, sub influența curentului de simpatie care, cum am văzut, se formase în lumea cultă de acolo, la sfârșitul veacului al XV-lea, pentru ideile lui Platon și ale urmașilor lui neoplatonici. Propagarea acelui curent o înlesnise mult faptul că, ceea ce fusese la început o predilecție a unui mic număr de umaniști, devenise destul de repede o „modă“ ce se răspândise în cercuri mai largi. Am relevat, în capitolul dela începutul acestui volum, în care am încercat să dăm o caracterizare generală a Renașterii, formele, atât de izbitoare uneori, pe care le luase în Italia din veacul al XV-lea cultul antichității. Între altele, se căuta, în toate și pentru toate, chiar și când era vorba de lucrurile cele mai mărunte, un model sau, cel puțin, un termen de comparație în vremile, atât de mult admirate, ale clasicismului greco-roman, — întru cât se credea cu tărie că, atunci numai, se atinsese, în toate, perfecțiunea pe care oamenii din „quattrocento“ nu

mai puteau face decât s'o imite. În cartea sa asupra Academiei platonice din Florența, pe care am citat-o mai sus, Arnaldo della Torre a dat acelei mode, care se transformase într'o manie, o expresie aproape umoristică. „În Quattrocento, lumea antică răsărea... la fiecare pas în domeniul intelectual și în acel practic. Un căpitan, oricine ar fi fost, era un Caesar ; un protector al literaților era un Mecena sau un August ; un filosof era un Platon sau un Aristotel ; un orator era un Cicerone ; sau, dacă nu erau tocmai, trebuiau să se silească a deveni ceea ce fuseseră acele neîntrecute modele : căci numai în antichitate se ajunsese, în toate genurile, la perfecțiune.“<sup>1)</sup>

Pătrunzând, când venise în Italia, în această atmosferă, Leone Ebreo a fost mai impresionat, dintre diferitele forme ale cultului antichității, de acelea care conveneau mai bine stării sale sufletești, de pribeag desrădăcinat, adică de entuziasmul unora dintre umaniști pentru filosofia greco-romană. El spera să găsească în contactul cu mult lăudații înțelepți antici o consolare, pe care nu i-o putea da medicina ; așa a ajuns să studieze filosofia în general și, sub influența curentului menționat, filosofia lui Platon și a neoplatonicilor în deosebi. Iar în acest scop, i-au fost foarte bine venite operele comentatorilor italieni, — ale lui Marsilio Ficino și ale lui Pico della Mirandola, mai ales. Ceea ce face foarte probabilă această explicare a orientării lui Leone Ebreo în spre filosofie, e faptul că depresiunea sufletească împotriva căreia simțea nevoia să lupte nu era numai reală, ci și atât de accentuată, încât luase forme literare. El deplânsese, în adevăr, soarta nenorocită a evreilor, goniți din unele părți ale lumii și persecutați în cele mai multe, în care nu erau decât tolerați, într'o mică scriere intitulată „Elegie ebraice“, pe care a publicat-o în 1520.

Ceea ce l-a impresionat mai mult pe Leone Ebreo în operele traducătorilor și comentatorilor italieni, a fost modul cum interpretau teoria iubirii din „Banchetul“ lui Platon. Marsilio Ficino bunăoară, în „Sopra lo amore“, ridică acest

---

1) Arnaldo della Torre, Storia dell' Accademia platonica di Firenze, p. 835.

sentiment la rangul de factor cosmic. Numai grație iubirii a putut ieși, după el, din haosul primitiv, care era o „existență fără formă“ lumea pe care o percepem cu simțurile, ca „existență cu formă“. Sub influența aceste concepții a ajuns Leone Ebreo să vadă în acțiunea iubirii creatoare de forme legea fundamentală a naturii, și să creadă că ura, distrugătoare de legături, — adică în definitiv de forme de viață, — cu care erau priviți coreligionarii săi, era o abatere gravă dela ordinea naturală ce trebuia să domnească în lume. El s'a simțit astfel dator să reia, la rândul său, această concepție, spre a-i înlesni răspândirea, și a scris, nu mult după „Elegiile ebraice“, opera care i-a dat un loc în istoria cugețării filosofice a Renașterii, adică „Dialogurile despre iubire“. Să-i vedem, în câteva cuvinte, conținutul.

## II

Ca medic, Leone Ebreo avea unele deprinderi de gândire care nu-i permiteau să fie pe deplin mulțumit de modul cum stabilea Marsilio Ficino rolul iubirii ca factor cosmic. El nu era, de sigur, un gânditor pozitiv, dar nici nu putea fi stăpânit, fără nicio rezervă, de misticismul neoplatonicilor vechi, moștenit în bună parte de urmașii lor italieni din timpul Renașterii. Dacă dar punea și el la originea lumii „haosul“, nu-l considera totuși ca fiind numai domeniul în care sălășluia „Eros“-ul, sau cadrul în care își desfășura acțiunea acest factor de origine divină, adică supranaturală. Leone Ebreo considera „haosul“ dela originea lumii ca neputând să fi fost altceva decât starea inițială, și ca atare naturală, a materiei cosmice. Era, anume, starea în care elementele constitutive ale materiei cosmice, nefiind încă separate unele de altele, se găseau amestecate într'o confuziune absolută, într'o lipsă totală de ordine, așa încât niciunul din lucrurile, ce urmau să ia naștere din ele, spre a constitui lumea, nu putea ajunge să ia ființă. Iar motivarea acestei concepții era că nu se putea ca lumea să fi ieșit, la început, din nimic. Era neapărată nevoie de o „substanță“ pre-existentă, din care să se poată alcătui corpul ei, cu diferitele lui



părți, — oricare ar fi fost factorii ce i-ar fi determinat formarea. Iar acea „substanță“ nu putea fi decât o materie primordială, nediferențiată, neordonată, neorganizată încă, — o materie adică în stare „haotică“.

O asimilare a „haosului“ dela originea lumii cu o astfel de materie nu părea a exclude, pe atunci, cu totul, misticismul neoplatonic. Dovadă era faptul că o asemenea concepție se putea găsi, sub forme mai mult sau mai puțin obscure, și la unii din reprezentanții Academiei din Florența. Se putea găsi bunăoară la Pico della Mirandola, în al cărui „sincretism“ intrau adesea idei disparate, ieșind din alte direcții ale gândirii antice, și ca atare incongruente. Că a pune la originea lumii un haos material nu era ușor, în cadrul misticismului neoplatonic, părea evident. Pico della Mirandola a crezut totuși că putea s'o facă, în Comentariul pe care l-a scris asupra poemei „Dell' Amore celeste e divino“ a lui Girolamo Benivieni. A zis, anume, că „haosul“ nu însemna pentru el altceva decât „materia plină de toate formele“, dar „confuză și imperfectă“ (Caos non significa altro che la materia piena di tutte le forme, ma confusa ed imperfetta).<sup>1)</sup>

O materie, plină de forme nerealizate încă, — în care existau adică, virtual, toate lucrurile ce aveau să alcătuiască mai târziu lumea, dar numai ca simple posibilități, — era și pentru Leone Ebreo haosul primordial. Și întrebarea pe care și-o punea el era : cum, în ce mod adică și prin intervenirea căror cauze naturale, putuseră ajunge a lua naștere, ca existențe reale, lucrurile ce n'aveau, în sânul haosului inițial, decât o existență potențială. La această întrebare, răspunsul i s'a părut că nu putea fi decât unul singur. Materia ce alcătua haosul dela originea lumii nu era omogenă. În ea se găseau amestecate, într'o stare de extremă diviziune, toate cele patru „elemente“ ale celor vechi, care erau : pământul, apa, aerul și focul. Infimele părțile însă, în care erau divizate acele elemente, tindeau, în virtutea asemănării lor, să se unească unele cu altele. Că acea tendință era o realitate, ce nu se putea pune la îndoială, o arăta orîșicui experiența curentă. Țărâna, ridicată de pe suprafața solului

---

1) *Op. cit.*, ed. Lucca, p. 52.

și lăsată liberă în atmosferă, nu rămâne suspendată în aer, fiindcă nu e animată de tendința de a se uni cu el, cu care nu se aseamănă; ea cade la pământ, fiindcă e împinsă de tendința de a se uni cu el, cu care se aseamănă. Tot așa, dacă luăm puțină apă dintr'un lac și o aruncăm în sus, ea nu rămâne suspendată în aer, neavând tendința de a se uni cu el, cu care nu se aseamănă, ci cade în jos, spre a se întoarce în apa lacului din care provine. Că aerul, la rândul lui, nu se poate uni cu pământul și cu apa, ci, când se găsește amestecat cu ele, tinde a se întoarce în masa aeriană a atmosferei, o arată de asemenea experiența. Vulcanii bunăoară, ca deschizături prin care interiorul pământului comunică cu exteriorul lui, lasă adesea să iasă, — sub diferite forme, ce se datoresc amestecurilor străine, — cantități mai mult sau mai puțin mari de aer. Iar acele mase aeriene, ce ies din pământ, se ridică în sus, spre a se uni cu atmosfera liberă, în care se pierd. Tot așa, aerul ce se găsește uneori închis în apa lacurilor, iese la suprafața lor sub forma unor bășici mai mult sau mai puțin mari, și, cum devine liber, se ridică în sus, spre a se uni cu atmosfera, în care se pierde. În sfârșit, focul are de asemenea tendința de a se ridica în sus, nu spre a se uni cu aerul, cu care nu se aseamănă, ci spre a-l depăși, ridicându-se, deasupra atmosferei, în sferile cerești. Ce e drept, flacăra unui foc pare legată de corpurile de pe pământ, care ard, cum sunt bunăoară lemnele. Dar căldura, care constituie esența invizibilă a focului vizibil, se ridică liberă în sus, înălțându-se spre cer, unde sălășluște, în mod natural, acest al patrulea element. Corpurile cerești îl au, în adevăr, ca substanță constitutivă a lor; de aceea sunt calde și luminoase. Cele ce ne par numai luminoase, ca luna și stelele, se găsesc mai departe de pământ decât soarele, așa încât căldura lor nu mai poate fi percepută de simțurile omenești imperfecte.

Așa s'au desemnat mai întâi liniile cele mari ale ordinii cosmice, prin separarea spontană a celor patru elemente, ce se găseau amestecate în haosul primitiv, și prin așezarea lor automatică în locurile care, după natura lor, li se potriveau mai bine, în cadrul universului. Pământul, fiind cel mai greu din toate, s'a așezat în centru, unde găsea mai multă liniște,

fiindcă era mai ferit de mișcările neconținute ale elementelor mai mobile, ca aerul și, mai ales, focul. Căci greutatea lui nu era altceva decât nevoia lui de liniște, adică tendința lui de a sta nemișcat, într'un veșnic repaus. Pentru același motiv apa, care, în ordinea greutății relative, venea imediat după pământ, s'a separat, e drept, de el, și a tins a-l depăși, dar nu l-a putut părăsi, ci a rămas fixată pe suprafața lui, sub forma oceanelor, mărilor și lacurilor, în care, dacă nu e agitată de mișcările aerului, adică de vânturi, stă în repaus. În fluvii și râuri apa este, e drept, în mișcare, dar nu fiindcă ar fi animată de tendința spontană de a se mișca, ci fiindcă, din cauza greutății ei, alunecă pe suprafețele înclinate ale solului, până când ajunge a se vărsa în lacuri, în mări sau în oceane, unde găsește în sfârșit repausul ce-i este necesar. Aerul, fiind mai puțin greu și, ca atare, mai mobil, a format atmosfera ce se întinde deasupra pământului și deasupra apei de pe suprafața lui, dar nu s'a putut ridica prea sus, fiindcă, deși e mai ușor decât pământul și decât apa, mai are încă o oarecare greutate. Atmosfera e astfel agitată, destul de adesea, de mișcări, sub forma așa numitelor vânturi, din cauza mobilității elementului ce o alcătuiește, dar poate sta uneori, din cauza greutății lui relative, și în repaus. Focul în sfârșit, fiind cel mai ușor, și ca atare cel mai mobil, din cele patru elemente, este veșnic în mișcare, cum se poate vedea din deplasările neconținute ale corpurilor cerești, a căror substanță o constituie.

Ce erau însă acele „tendințe“, care au provocat mai întâi separarea celor patru elemente materiale ce se găseau amestecate în haosul primordial și le-au așezat apoi la locurile ce li se potriveau, în cadrul general al universului ? Nu erau decât forme diferite ale acelui factor cosmic capital, căruia cei vechi îi dedeau numele de „Eros“. În adevăr, ce putea fi tendința particulelor infinitesimale ale fiecăruia din cele patru elemente de a se uni unele cu altele ? Nu putea fi decât o manifestare spontană a iubirii lor unele pentru altele. Și ce putea fi tendința pământului, sau aceea a apei, de a sta în repaus ? Nu putea fi decât o manifestare a iubirii lor pentru această stare. Ce putea fi, în sfârșit, tendința aerului sau aceea a focului de a se mișca neconținut ? Nu putea fi

decât o manifestare a iubirii lor pentru mișcare. Toate schimbările ce s'au produs, așa dar, în haosul primordial, spre a da naștere liniilor de căpetenie ale ordinii cosmice, au fost determinate de acel factor atotputernic, căruia cei vechi îi dedeau numele mitologic de „Eros“, iar gânditorii mai noi preferau să-i dea numele psihologic de „iubire“.

### III

Sub acea formă inițială a ei însă, iubirea nu putea face mai mult decât ceea ce am văzut : a separat cele patru elemente constitutive ale materiei cosmice și le-a așezat la locurile ce li se cuveneau în cadrul, în care urma să ia naștere lumea. Mai departe, ca tendință pură și simplă a părțicelilor asemenea ale haosului primordial de a se uni unele cu altele, iubirea nu mai putea produce alte efecte. Pentru ca lucrurile ce aveau să alcătuiască lumea să poată lua naștere, trebuia să mai intervină o altă formă a ei, care era tendința de a se împreuna a unora din părțicelile elementelor diferite. Căci cele mai multe din lucrurile ce alcătuiesc, de fapt, lumea sunt, precum ne-o arată experiența, compuse din câte mai multe din cele patru elemente, — sau chiar din toate. Un animal bunăoară, e compus din părți asemenea, prin soliditatea lor, cu acelea ale pământului ; așa sunt oasele ce-i alcătuiesc scheletul. La unele animale inferioare, cum sunt de pildă unele dintre molușce, asemănarea aceasta poate fi și mai accentuată ; așa sunt învâlișurile exterioare, cu o consistență atât de pronunțată minerală, ale stridiilor, scoicilor, melcilor, etc. Animalele mai sunt compuse apoi din părți ce se aseamănă, prin mobilitatea lor relativă, cu acelea ale apei ; așa sunt fibrele contractile ce le alcătuiesc mușchii, sub diferitele lor forme. Această asemănare devine și mai accentuată încă în acelea din părțile lor care, printr'o mobilitate mai mare, se apropie și mai mult de natura apei ; așa este bunăoară sângele, care circulă fără întrerupere în vinele animalelor superioare ; așa sunt, la cele inferioare, sucurile nutritive, mai mult sau mai puțin fluide, ce le întrețin vieața. Alte părți ale organismului lor, la animalele superioare cel

puțin, se aseamănă, prin mobilitatea lor și mai mare, cu aerul ; așa sunt gazele pe care le elimină prin plămâni, și care, odată ce ies afară, se ridică și se pierd în atmosferă. În sfârșit, cu al patrulea element al materiei cosmice, adică cu focul, se aseamănă animalele superioare prin căldura lor : ele au în adevăr o temperatură proprie, care nu le este impusă, pur și simplu, de temperatura mediului ambiant ; ceea ce însemnează că ele cuprind, în corpul lor, și ceva din al patrulea element al materiei cosmice, adică din focul a căruia esență o constituie căldura.

Și întrebarea ce se ridică în fața acestor constatări ale experienței este : cum s'au putut întruni laolaltă aceste elemente diferite, ce s'au separat, la început, din haosul primordial, ca să ducă o existență independentă ? Ca tendința a particulelor materiale asemenea de a se împreuna unele cu altele, iubirea, sub forma ei inițială, nu putea duce la un asemenea rezultat. A trebuit dar să intervină o altă formă a ei. Care, anume ? La această întrebare, Leone Ebreo n'a găsit alt răspuns decât că acea altă formă a iubirii n'a putut fi decât tendința „inferiorului“ de a se apropia de „superior“, de a se uni chiar, în cele din urmă, cu el, spre a da materiei cosmice forme din ce în ce mai perfecte. Așa bunăoară, particulele anorganice ale celor patru elemente tind, în mod spontan, să se organizeze, fiindcă formele organizate ale materiei cosmice sunt superioare formelor ei anorganice. Un mineral, de pildă, e mai puțin perfect decât o plantă, fiindcă unitatea particulelor ce îl alcătuiesc e mai puțin desăvârșită. Ele nu sunt, uneori, decât juxtapuse, în structura totului pe care îl compun ; de aceea și pot fi separate unele de altele, fără să înceteze de a mai fi ceea ce erau. Când un bolovan de piatră e sfărâmat de o lovitură puternică, părțile în care se divide rămân, ca compoziție chimică, ceea ce erau. În structura unei plante, dimpotrivă, particulele anorganice pe care și le-a încorporat, absorbindu-le, prin rădăcini și prin frunze, din pământ, din apă și din aer, sunt așa de bine combinate unele cu altele, încât nu mai pot fi recunoscute sub formele lor primitive. Ele nu mai sunt decât „țesuturi“ vegetale, — diferite, firește, în diferitele părți ale plantei, ca rădăcinile, trunchiul, ramurile, frunzele, florile, fructele, dar

omogenă în fiecare din aceste părți. În sfârșit, unitatea plantei, în opoziție cu lipsa de unitate a mineralului, o arată faptul că părțile ei nu se pot separa unele de altele fără a înceta de a mai fi ceea ce sunt, fiindcă își pierd funcțiunile pe care le îndeplineau în corpul plantei întregi. Acestei unități funcționale a plantei, care face ca ea să aibă o viață ce se desfășoară după legi proprii, îi dedia Leone Ebreo numele de „suflet vegetativ“. Puterea de acțiune a acestui suflet este, după el, ceea ce face ca o sămânță vegetală să încolțească, dând naștere mai întâi unei mici plante de aceeași specie, îi determină apoi creșterea, până ajunge să ia forma deplină a speciei respective, și îi provacă în sfârșit, când ajunge la maturitate, reproducerea prin flori și fructe.

La rândul lor, animalele sunt, din toate aceste puncte de vedere, superioare plantelor. Fuziunea elementelor materiale ce le alcătuiesc e mai completă, cu adausul că, la ele, pe lângă cele trei elemente ce compun plantele, mai intervine și al patrulea, adică focul, sub forma căldurii proprii, pe care o au cele de pe treptele de sus ale scării zoologice. Unitatea lor funcțională e apoi și mai strânsă decât aceea a plantelor. Părțile lor componente pot fi și mai puțin separate unele de altele, fără a turbura funcționarea armonică a totului pe care îl alcătuiesc. În sfârșit, la animale mai intervine și sensibilitatea, care ajutându-le să se orienteze în lumea înconjurătoare, le permite să aibă o mișcare proprie. De aceea, unității funcționale mai complexe a animalelor, pe care o domină, spre a o călăuzi, sensibilitatea lor, îi dedia Leone Ebreo numele de „suflet sensitiv“. Prin acest suflet, animalele, deși n'au încă funcțiunea mult mai înaltă, și, ca atare, specific omenească, a gândirii raționale, au totuși puțința să cunoască lumea în care trăiesc. N'o cunosc însă, după Leone Ebreo, în mod direct și independent, ci numai în mod indirect și subordonat, prin mijlocirea „sufletului lumii“ din care emană sufletul lor sensitiv. Și anume, sufletul lumii gândește pentru animale, așa cum gândește un om, care trage cu arcul, pentru săgeata, pe care o trimite la ținta urmărită de el, nu de ea. Acea săgeată, în adevăr, străbate, cu o siguranță uimitoare, un drum pe care nu-l cunoaște, și ajunge fără să greșească la ținta, pe care nu și-a propus nici de cum,

ea însăși, s'o atingă ; drumul ei îl cunoaște arecașul, iar scopul de realizat și-l propune el. Instinctele animalelor, ca manifestări ale sufletului lor sensibil, sunt, în fond, acte ale sufletului lumii.

În sfârșit, treapta cea mai înaltă, pe această scară a perfecțiunii relative, o atinge, în lumea organică, omul. La el, pe lângă toate superioritățile pe care le-am trecut în revistă până acum, ale plantelor și ale animalelor, mai intervine încă una, — cea mai înaltă din toate, — care este gândirea rațională. Dar această gândire nu este posibilă, nici ea, numai prin ea însăși. După cum în sufletul sensibil al animalelor gândește sufletul lumii, tot așa, în sufletul rațional al oamenilor gândește Creatorul însuși a tot ce există, adică Dumnezeu. În adevăr, gândirea rațională nu poate începe, după Leone Ebreo, decât numai cu simțul vederii, care este „poarta“ cunoașterii „intelectuale“, — celelalte simțuri nefiind decât porțile cunoașterii „sensitive“. Numai cu ochii pot cuprinde oamenii lucrurile, nu numai pe fiecare din ele, în parte, în unitatea sa individuală, ci și pe toate împreună, în raporturile dintre ele, — ca situație în spațiu, ca succesiune în timp, ca mărime, ca număr, ca legături cauzale, etc. — raporturi care le împreunează într'o unitate generală, în unitatea lumii pe care o alcătuiesc. Numai ochii adică pot procura oamenilor o cunoaștere mai completă și mai unitară a lucrurilor, — superioară, ca atare cunoașterii pe care le-o procură celelalte simțuri, și care este incompletă și fragmentară. Pipăitul, mirosul, gustul, auzul nu pot da oamenilor decât cunoașterea parțială și izolată a unora sau altora din „calitățile“ lucrurilor individuale, cu care vin în contact. Iar că cunoașterea aceasta este de o ordine inferioară, față de aceea pe care o dă simțul vederii, este un adevăr ce nu mai are nevoie de nicio demonstrație. În schimb, funcțiunea superioară, pe care e chemat s'o îndeplinească acest simț, e subordonată unei condiții capitale. Ochii nu pot procura oamenilor o cunoaștere mai completă și mai unitară, — adică o cunoaștere „intelectuală“, — a lucrurilor, decât numai dacă ele sunt luminate, în mod natural, de izvorul de lumină al lumii, care este soarele. Iar această lumină, când pune pe oameni pe drumul cunoașterii intelectuale, îi duce, pe acest



drum, mult mai departe, silindu-i să se ridice deasupra lucrurilor pe care le văd, spre a se gândi la cele pe care nu le văd. Căci „prin lucrurile corporale se cunosc cele incorporeale“ (perche per le cose corporee si conoscono le cose incorporee). Când privesc, bunăoară, mișcările corpurilor cerești, cu atât de impresionanta lor regularitate, oamenii, constatând ordinea ce domnește în natură, ajung să-și dea seamă de înțelepciunea și de puterea Creatorului. Căci li se pare cu neputință să-și închipuie că o asemenea ordine s'a putut stabili singură, în mod mecanic, prin așezarea spontană a părților materiei cosmice nediferențiate, ce alcătuia haosul primordial, la locurile convenite. Am zis, e drept, că particulele acelei materii au tins unele către altele, întru cât se asemănau, mai întâi, și întru cât căutau, apoi, să ia forme din ce în ce mai perfecte. Dar aceste două porniri ale lor, — care alcătuiau împreună Eros-ul celor vechi, adică iubirea ca factor cosmic, — trebuiau să aibă și ele o origine. Iar originea lor, ca și aceea a haosului primordial, nu putea fi găsită decât în voința luminată a unui Creator, care n'a fost numai înțelept și puternic, dar și bun, întru cât n'a voit să ia lucrurilor, pe care le-a creat, orice putință de a participa, prin acțiunea lor, la desăvârșirea creațiunii, și de a-și câștiga prin aceasta merite, capabile să le dea o demnitate cosmică. Dăruindu-le dar putința de a se desvolta și pornirile care le împingeau spre acest scop, le-a lăsat să se perfecționeze singure. Iubirea, ca factor cosmic, cuprindea în sine, sub cele două forme ale ei, pe care le-am examinat mai sus, mijloacele indispensabile unei asemenea perfecționări. Ea era, ca atare, instrumentul pus de Creator la dispoziția creaturilor sale, pentru ca să aibă și ele posibilitatea de a contribui la desăvârșirea creațiunii.

#### IV

Pe această cale, — zice Leone Ebreo, — ajungem la ultimul termen al străduințelor noastre de a înțelege lumea, adică la cauza ei primă. Și întrebarea ce se ridică acum dinaintea noastră este dacă, după ce am constatat existența nece-



sară a acestei cauze, putem merge și mai departe, putem adică încerca s'o cunoaștem mai deaproape. La această întrebare, — continuă el, —răspunsul nu poate fi, din nefericire, decât negativ. O asemenea cunoaștere depășește puterile naturale ale minții noastre. În adevăr, cauza primă a lumii n'a putut fi precedată de o altă cauză, care să-i fi dat naștere și care să ne explice existența ei. Ea a existat singură, la început. Iar existența ei a fost, ca atare, absolută. Ceea ce însemnează că ea a fost, totdeodată, și infinită, întru cât, nimic ne mai existând în afară de ea, nimic n'o putea mărgini. Iacă de ce, pe Dumnezeu, care a fost cauza primă a lumii, nu-l putem concepe decât ca fără margini în spațiu și timp. El a existat, există și va exista pretutindeni și totdeauna. Iar de aci rezultă că nu-l putem concepe, în niciun chip, fiindcă nu ni-l putem reprezenta. Nemărginitul, în spațiu și timp, nu poate încăpea, ca reprezentare, în mintea noastră, care e atât de mărginită, și în spațiu și în timp.

Ar fi totuși, pentru mintea noastră, o prea mare suferință dacă nu ne-am putea forma despre Dumnezeu niciun fel de idee, oricât de aproximativă. Trebuie dar să căutăm cu înfrigurare și să găsim cu orice preț un mijloc de a ajunge să ne formăm o asemenea idee. Și rezultatul ultim, — singurul la care ne putem opri, după îndelungate și stăruitoare meditații, — este, zice Leone Ebreo, că un asemenea mijloc există; Dumnezeu l-a pus la dispoziția minții omenestei, atunci când i-a dăruit puțința de a se apropia cu închipuirea, prin comparații succesive, de ideea perfecțiunii. Gândindu-ne la lucrurile cele mai desăvârșite, în felul lor, din lumea ce ne înconjoară, și ridicând perfecțiunea lor relativă la cea mai înaltă „potență“ pe care ne-o putem închipui, punem piciorul pe singura cale ce ne poate duce la reprezentarea, — foarte aproximativă, de sigur, dar totuși reală, — a lui Dumnezeu. Căci pe Dumnezeu nu-l putem concepe altfel decât ca fiind perfecțiunea absolută.

O asemenea reprezentare însă nu se poate realiza, în gândirea noastră rațională, decât numai cu ajutorul unui puternic avânt al sensibilității, — și anume, sub forma acelei porniri irezistibile a iubirii, care împinge pe cel ce iubește către ceea ce iubește. Iar o asemenea pornire este ea însăși

efectul unei atracțiuni superioare, prin care Dumnezeu însuși vine în ajutorul minții omenești. Căci perfecțiunea absolută a lui Dumnezeu se înfățișează cugetării omului ca o frumusețe supremă, care îl atrage cu o putere irezistibilă, deslănțuind acel avânt năvalnic al sensibilității lui, care am zis că este forma cea mai înaltă a iubirii. Ca atare însă, ea are nevoie de o analiză ceva mai adâncă. În adevăr, această formă a iubirii nu este produsă, ca celelalte forme ale ei, de intuiția sensibilă a unei frumuseți pe care omul ar percepe-o cu simțurile. Ea este deslănțuită de o frumusețe numai concepută, de gândirea abstractă, care îi atribue Creatorului desăvârșirea supremă. Ca atare însă, ea n'ar putea fi decât foarte slabă. Faptul că ia totuși proporții, care o fac irezistibilă nu se poate explica decât numai prin atracția, atât de puternică, pe care o exercită asupra gândirii omenești frumusețea divină. Iar această atracție, ca să se poată exercita în afară de ființa de ființa divinității, trebuie să existe în ea însăși. Iubirea omului pentru frumusețea lui Dumnezeu este dar un efect al iubirii lui Dumnezeu însuși pentru propria sa frumusețe.

Acestei iubiri, — a lui Dumnezeu pentru propria sa frumusețe, — îi dă Leone Ebreo numele de „iubire intrinsecă“. Intru cât produce însă efecte în afară, comunicându-se sufletului omenesc, îi dă, mai departe, numele de „iubire extrinsecă“. Ea devine, ca atare, iubirea lui Dumnezeu pentru „altceva“ decât propria sa frumusețe. Sub această a două formă, afectivitatea divină a dus, la început, la crearea lumii. Căci, întru cât iubea propria sa frumusețe, Dumnezeu a voit s'o reproducă, în afară. Și a reprodus-o mai întâi, cum ziceau neoplatonicii vechi, în „Sufletul lumii“, ca receptacol al „Ideilor“, după „modelul“ cărora aveau să ia naștere toate lucrurile destinate să alcătuiască, în cursul ulterior al creațiunii și ca obiect al ei, lumea ce urma să ia ființă.

Dar iubirea omului pentru Dumnezeu, deși îi este inspirată de El însuși, are totuși nevoie de un sprijin, pe care nu-l găsește totdeauna și care face deosebirea dintre „cel de rând“, cu mintea întunecată, și „cel înțelept“, cu mintea luminată. Acest sprijin îl constituie, în mintea omenească chiar și ca aport al ei la inspirația ce-i vine „de sus“, ideea că puterea de a înțelege lumea îi vine omului dela Dumnezeu.

Aşa zicea Plotin, în „Eneada“ întâia, şi avea dreptate, fiindcă nu poate fi altfel. Când are această idee şi crede cu tărie în adevărul ei, omul e cuprins de o iubire mult mai conştientă şi mai arzătoare pentru izvorul august a ceea ce îl poate ridica deasupra celorlalţi semeni ai săi, precum şi, în general, deasupra tuturor celorlalte fiinţe vii, conferindu-i o demnitate superioară. Iar această iubire se manifestează prin dorinţa năvalnică a omului de a se apropia de Dumnezeu, prin sforţarea încordată de a realiza în sine însuşi ceva din perfecţiunea Lui, spre a merita, oricât de puţin, demnitatea cu care se îndură a-l investi.

O asemenea iubire a omului pentru Dumnezeu, însă, se depărta mult, după Leone Ebreo, de acea „tendinţă“ spontană a lucrurilor create către Creatorul lor, de care vorbea Marsilio Ficino, în comentariul său asupra Banchetului lui Platon. Acea tendinţă era o pornire înconştientă, căreia numai prin analogie, — spre a o face mai lesne de înţeles, — i se putea da numele de „iubire“. O dovedea de altfel epitetul de „naturală“, ce i se adăuga, şi care îi lua orice putinţă de determinare voluntară, conştientă. Numai în sens metaforic se putea zice dar că ea „însufleţea“ lucrurile neînsufleţite ce alcătuiau lumea anorganică. Mai sus, în lumea organică, tendinţa de care era vorba începea să fie „simţită“, rămânând totuşi departe de a fi şi „pricepută“; ea nu era încă decât o pornire a sensibilităţii, — fără nicio participare a inteligenţei, la animale, şi numai cu una obscură şi prea puţin activă la oamenii simpli, la care o dezvoltare sufletească insuficientă nu permitea încă gândirii raţionale să se ridice mai sus. Numai la oamenii „aleşi“, înzestraţi de graţia divină cu o gândire raţională mai clară şi mai puternică, iubirea pentru Dumnezeu, devenind pe deplin conştientă, ajungea a fi în adevăr o „iubire intelectuală“.

Numai aşa se putea explica marea deosebire a acestei forme superioare a iubirii de formele ei inferioare, ce se manifestau, la oameni, prin pornirile obişnuite ale sensibilităţii, adică prin dorinţele ce-i împingeau către anumite acte ale vieţii practice. Caracteristica acestor forme inferioare ale iubirii era că nu puteau dura decât prea puţin. Când unui om, bunăoară, îi era foame, dorinţa de a mânca îl făcea să

iubească lucrurile ce-i puteau servi în acest scop, și să le caute cu o nerăbdare, ce creștea cu greutatea de a le găsi. Dacă însă ajungea să mănânce în deajuns, venea numaidecât „sațietatea“, care îl făcea să nu mai iubească lucrurile pe care le dorise până atunci ; iar dacă mânca prea mult, sațietății îi lua locul „desgustul“, și iubirea pentru acele lucruri se transforma în „aversiune“. Așa ceva nu se întâmpla însă niciodată cu formele superioare ale iubirii. Nu se întâmpla, de pildă, niciodată cu iubirea binelui. Cu cât era mai mult și mai des satisfăcută, cu atât această iubire, nu numai că nu slăbea și nu înceta, nu numai că nu se transforma niciodată în contrariul ei, ci dimpotrivă se întărea și creștea neconținut. Așa era, mai ales, cu iubirea „intelectuală“ a omului pentru Dumnezeu. Ea nu obosea niciodată, ci dimpotrivă, cu cât împingea pe om mai aproape de Obiectul ei adevărat, cu atât îi înflăcăra mai mult dorința de a se uni cu El, spre a-l cunoaște în sfârșit cu adevărat.

În ce măsură au putut influența aceste idei ale lui Leone Ebreo formarea și evoluția cugetării filosofice a lui Spinoza, rămâne să cercetăm mai târziu. Este ușor de înțeles că n'am putea-o face, cu temeinicia cuvenită, decât numai referindu-ne la textele, care ne-ar putea lumina în această privință, ale filosofului olandez. Și este evident că acele texte n'ar putea ajunge să capete o claritate desăvârșită decât numai în legătură cu întregul lui sistem filosofic, de care nu e nici locul nici timpul să ne ocupăm, aici și acum. Ne mărginim dar să semnalăm influența de care e vorba, întru cât mărește însemnătatea lui Leone Ebreo, în evoluția generală a cugetării filosofice, și ne este deajuns, deocamdată, că am putut urezăți, prin analiza ideilor lui, examinarea ei de mai târziu.

## V

Spre a încheia studiul curentului de răsărit determinat de activitatea Academiei platonice din Florența, ar mai rămânea să aruncăm o privire asupra mișcării științifice, cu totul neașteptate, pe care a deslănțuit-o. Rolul pe care l-a jucat neoplatonismul în formarea intelectuală a unora din repre-

zentanții inițiali ai acelei mișcări, — și anume, în orientarea lor către observarea directă a fenomenelor naturii, cu ajutorul experienței, — e deosebit de interesant, din punctul de vedere al mecanismului cugetării filosofice. Tocmai de aceea însă, studiul cugetătorilor care au inaugurat mișcarea științifică din timpul Renașterii, — ca Reuchlin, Agrippa von Nettesheim, Paracelsus, Girolamo Cardano, și alții, — ar avea nevoie de dezvoltări și ar reclama un spațiu, pe care nu i le mai putem acorda în acest volum al lucrării noastre, fără a-i da proporții prea mari. Trebuie dar să-l rezervăm pentru volumul următor, — în care însă va trebui să trecem mai întâi în revistă reacțiunile pe care le-a provocat, dela început, noul curent de idei în favoarea lui Platon și a urmașilor lui neoplatonici, în rândurile adepților lui Aristotel, care nu erau numai foarte numeroși, dar stăpâneau încă, mai pretutindeni, învățământul filosofic al universităților de pe acea vreme. În cursul discuțiilor prin care s'au manifestat acele reacțiuni, au apărut, în germeni, unele idei nouă, care au influențat, nu numai desfășurarea mișcării științifice din timpul Renașterii, dar și evoluția cugetării filosofice a timpurilor moderne.





## CUPRINSUL:

	Pag.
<i>Prefața ediției a doua</i> . . . . .	9 ✓
<i>Prefața ediției întâia</i> . . . . .	13 ✓
Introducere . . . . .	17 ✓
O privire retrospectivă . . . . .	22 ✓
<b>CAP. I. — Renașterea</b> . . . . .	95 ✓
<b>CAP. II. — Nicolaus Cusanus</b> . . . . .	137 ✓
<b>CAP. III. — O mică problemă istorică: <i>Academia platoniceă din Florența</i></b> . . . . .	221 ✓
<b>CAP. IV. — Originile Academiei platonice din Florența: <i>Georgios Gemistos Plethon</i></b> . . . . .	227 ✓
<b>CAP. V. — Georgios Gemistos Plethon: <i>O metafizică neoplatonică</i></b> . . . . .	342 ✓
<b>CAP. VI. — Georgios Gemistos Plethon: <i>Dela metafizică la etică</i></b> . . . . .	259 ✓
<b>CAP. VII. — Întemeierea Academiei platonice din Florența: <i>Cosimo dei Medici și Marsilio Ficino</i></b> . . . . .	270 ✓
<b>CAP. VIII. — Marsilio Ficino: <i>Un neoplatonism creștin</i></b> . . . . .	283 ✓
<b>CAP. IX. — Marsilio Ficino: <i>Iubirea ca factor cosmic</i></b> . . . . .	306 ✓
<b>CAP. X. — Academia platoniceă în funcțiune</b> . . . . .	336 ✓
<b>CAP. XI. — Un fruntaș al Academiei platonice: <i>Pico della Mirandola</i></b> . . . . .	346 ✓
<b>CAP. XII. — Pico della Mirandola: <i>Un sincretism neoplatonic</i></b> . . . . .	361 ✓
<b>CAP. XIII. — Alți reprezentanți ai Academiei platonice: <i>Cristoforo Landino și Leone-Battista degli Alberti</i></b> . . . . .	376 ✓
<b>CAP. XIV. — Un precursor al lui Spinoza: <i>Leone Ebreo</i></b> . . . . .	389 ✓







**Institutul de Arte Grafice**  
**CUGETAREA - GEORGESCU DELAFRAS S. A.**  
**Popa Nan 21, București IV**



1

---

2

---

## EXTRAS DIN CATALOG

---

<i>P. P. Negulescu</i>	Destinul Omenirii, vol. III și IV
<i>Dr. D. Chirculescu</i>	Valoarea biologică a gândirii
<i>Al. Poșescu</i>	Introducere în filosofie
<i>Ovid Densușianu</i>	Literatura română modernă
<i>Tudor Vianu</i>	Introducere la Teoria Valorilor
<i>Ovidiu Drimba</i>	Filosofia lui Blaga
<i>V. Vâlcovici</i>	Conferințe la Radio
<i>Eugeniu Speranția</i>	„Papillons” de Schumann
<i>Al. Busuiocanu</i>	Ethos
<i>Sterie Diamandi</i>	Oameni și aspecte din Istoria Aromânilor
<i>Petru Comarnescu</i>	Chipurile și priveliștile Americii
<i>Georgescu Delafras</i>	Omul de mâine
—	Cum am cucerit viața
<i>I. Diaconescu</i>	Istoria Literaturii latine
—	Anabasis
—	Istoria Literaturii eline
<i>Const. G. Bradeșeanu</i>	Lecturi științifice
<i>F.-W. Foerster</i>	Școala și caracterul
<i>N. Vaschide</i>	Somnul și visele
<i>Alexis Carrel</i>	Omul, ființa necunoscută
<i>Giovanni Gentile</i>	Preliminarii la studiul co- pilului
<i>Dr. Ilie Sulea-Firu</i>	Spiritul școlii noi
<i>I. Nisipeanu</i>	Școala activă
—	Școala psihologică
<i>I. D. Marin</i>	Pedagogia lui Creangă
<i>Irineu Mitru. Moldovei</i>	Manava-Dharma-Sastra
(Traducere)	

---

**CUGETAREA - GEORGESCU DELAFRAS, S. A.**

