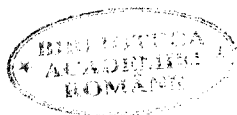


P.P.NEGULESCU

# *Filosofia Renașterii*

VOLUMUL II



Editura 100+1 GRAMAR  
București, 2001

✓ Coperta: *Done Stan*  
Coperta I: Michelangelo, *Sibila Delfina*, detaliu

## Capitolul I SISTEME VECHI, CURENTE NOUĂ

### I

Am trecut în revistă, în volumul precedent al acestei lucrări, împrejurările istorice care au dus la un contact mai întins și mai susținut al învățaților bizantini cu umaniștii italieni, la Conciliul pentru unirea Bisericilor de Răsărit și de Apus, din 1438 și 1439<sup>1</sup>. Un rol mai însemnat, în deslănțuirea mișcării de idei ce a urmat, în lumea cultă italiană, sub influența aceluși contact, a jucat, cum am văzut, Georgios Gemistos Plethon. Deși venise, în urma atâtor numeroase, a împăratului Ioan al VIII-lea, ca să ia parte, ca teolog, la dezbaterile marii adunări eclesiastice, „înțeleptul din Misithra“ – cum îi ziceau, cu un adânc respect, unii din compatrioții săi – era, în realitate, un cugetător independent, un reformator care își propunea să întemeieze, cu ideile filosofice ale neoplatonismului, o religie nouă, mai capabilă să redea vieții poporului grec strălucirea de altădată. În Laconia, unde trăia, se adunase în jurul său o sumă de adepți, ce purtau numele de „aleși“ și a căror activitate reprezenta, în mișcarea ideilor teologice din Imperiul Bizantin, o direcție disidentă, e drept, și criticată ca atare de unii, dar nu mai puțin prețuită, totuși, de alții. Opera de căpetenie a lui Plethon, pe care am analizat-o pe larg în volumul precedent<sup>2</sup>, era, cum am văzut, un amestec, turbure, dar impresionant, de idei filosofice și de tendințe mis-

*Cartea a apărut cu sprijinul Ministerului Culturii și Cultelor.*

Text reprodus după ediția: P.P.Negulescu, *Filosofia Renașterii*, Editura Eminescu, București, 1986.

Lector: *Gabriela Mașek*  
Procesare computerizată: *Ruxandra Munteanu*  
ISBN 973-591-289-9

- 
1. Vezi în vol. I, capitolul II – *Nicolaus Cusanus*, p. 150-159, 175-176 și capitolul IV – *Originile Academiei platonice din Florența. Georgios Gemistos Plethon*, p. 228-232, 236-239 (n. G. P.).
  2. Vezi vol. I, capitolul IV – *Originile Academiei platonice din Florența. Georgios Gemistos Plethon*, p. 235-242, capitolul V – *Georgios Gemistos Plethon. O metafizică neoplatonică*, p. 243-255 și capitolul VI – *Georgios Gemistos Plethon. De la metafizică la etică*, p. 256-265 (n. G. P.).

tice, cu aspirații ideale, de natură etică, socială și politică. Acest amestec îl explica marele număr al celor pe care îi considera el în-suși ca conducători sufletești ai săi, și printre care cita, în primul rând, pe Pitagora și Parmenide, pe Platon, Porfir și Iamblich, pe Zoroastru și magii persani, pe brahmanii din India, pe Eumolpos, întemeietorul misterelor eleusinice, pe Minos din Creta, pe Licurg legislatorul, pe Numa Pompiliu regele roman etc. În tot acest amestec predomina, însă, influența lui Proclus, cel din urmă din reprezentanții neoplatonismului antic. Iar sistemul filosofic la care ducea era un fel de teosofie, care, ca interpretare mistică a universului, se servea mai mult de imagini, turburătoare câteodată prin chiar obscuritatea lor, decât de argumente logice, clare și precise.

În dezbaterile Conciliului pentru unirea Bisericilor, Plethon n-a putut ajunge să joace, ca teolog independent, decât un rol neînsemnat. Dar în afară de discuțiile teologice oficiale, în lumea cultă italiană și-a câștigat foarte repede, atât prin ideile sale filosofice cât și prin înfățișarea sa venerabilă, simpatii ce n-au rămas fără influență asupra mișcării intelectuale a timpului. Când bătrânul de 83 de ani apărea în grădinile lui Cosimo dei Medici, cu statura lui impunătoare, cu pletele lui olimpice, cu privirea lui adâncă și pătrunzătoare, cu glasul lui cald și turburător, cei ce se strângeau în juru-i îl vedeau, fără să vrea, în lumina unui apostol al antichității clasice, de crainic al înțelepciunii reprezentanților ei de căpetenie. Iar când îi cereau să le vorbească de filosofia lui Platon – cel mai însemnat, după el, din acei reprezentanți –, o însuflețire tinerească îi cuprindea întreaga ființă. Cu ochii pierduți în zare, peste capetele ascultătorilor, ca și când ar fi contemplat o lume nevăzută de ei, lumea ideilor pure ce alcătuiau realitatea adevărată a existenței cosmice, cu gesturi largi și hieratice, ca și cum ar fi voit să înlăture vălurile aparențelor înșelătoare ce le ascundeau, lor, acea realitate supremă, cu ridicări de ton ce răsunau ca o invocare solemnă a unui ajutor metafizic din sferele supranaturale pentru izbânda încercării lui de a lumina mințile lor întunecate, uimitorul bătrân impresiona totdeauna pe umaniștii italieni, care se credeau transportați în legendarele grădini ale lui Akademos de pe pământul clasic al Aticei de altădată<sup>1</sup>.

Într-unul din acele momente de entuziasm a luat, desigur, Cosimo dei Medici hotărârea să întemeieze în „noua patrie a muzelor“ – cum își numeau florentinii, pe atunci, orașul –, o nouă academie platonice<sup>1</sup>. Iar spre a o pregăti din vreme, cu spiritul practic de care dase atâtea dovezi în întreprinderile sale – în cele negustorești și politice, ca și în cele artistice și literare –, a ales mai întâi un tânăr, pe Marsilio Ficino, fiul medicului său de casă, și i-a dat o educație specială, îndreptată anume în scopul de a face dintr-însul conducătorul academiei pe care voia s-o întemeieze. Până atunci, s-a îngrijit să adune, cu sacrificiile necesare, manuscrisele operelor lui Platon și ale adeptilor lui, pentru ca academia să le aibă la dispoziție atunci când avea să înceapă a lucra. În sfârșit, când Marsilio Ficino și-a terminat, pe la vârsta de treizeci de ani, pregătirea, l-a însărcinat să traducă acele opere, spre a le face accesibile celor ce nu cunoșteau limba greacă, și să le expună conținutul, spre a le tâlmăci după cuviință celor ce doreau să le înțeleagă. Așa a luat naștere, la Florența, în a doua jumătate a veacului al XV-lea, un curent de idei care, izvorând din tradițiile platonice și, mai ales, neplatonice, a jucat, cum am văzut în volumul precedent al acestei lucrări, un rol însemnat în mișcarea intelectuală a Renașterii, nu numai în partea ei filosofică, ci și, cum vom vedea în volumul de față, în partea ei științifică<sup>2</sup>.

Favoarea cu care a fost primită, de umaniștii italieni, filosofia lui Platon, își găsea, în parte, explicarea în spiritul de independență al celor mai mulți dintr-înșii față de doctrinele oficiale ale autorităților timpului. Fiindcă filosofia oficială a Bisericii catolice și a universităților era peripatetismul aristotelic, ei erau mulțumiți că puteau să-i opună o altă concepție, care li se înfățișa de asemenea cu nimbul vechimii, mai având, pe deasupra, și farmecul turburător al unei adâncimi mistice, care lipsea celei tradiționale.

Ca manifestare a spiritului de independență față de evul mediu, ce caracteriza începuturile Renașterii, ideea de a opune pe Platon lui Aristotel apăruse încă din veacul al XIV-lea. Nu-i era străină, bunăoară, lui Petrarca. Marele poet nu cunoștea idealismul platonice

1. Cf. vol. I, capitolul IV – *Originile Academiei platonice din Florența*. Georgios Gemistos Plethon, p. 230-232, și *Marginalii*, p. XXXII – XXXV (n. G. P.).

1. Cf. *ibidem*, p. 257 și *Marginalii*, p. XXXII-XXXV (n. G. P.).

2. Vezi *infra*, p. 108-342 (n. G. P.).

decât din ceea ce citise asupra-i în scrierile lui Cicerone, ale lui Seneca și ale sfântului Augustin. Fiindcă, însă, scolasticii din timpul său ridicau în slăvi pe Aristotel și treceau sub tăcere pe Platon sau chiar îl disprețuiau, Petrarca, împins de spiritul de contradicție, care era deocamdată semnul cel mai vizibil al independenței născându-se de cugetare și al unei aversiuni născându-se pentru cultura medievală, a început să pună mai presus de „maestrul“ lor, deformat și banalizat de atâtea discuții oțioase, pe „divinul“ întemeietor al idealismului. Dar încercarea lui, oricât a fost de stăruitoare, n-a putut avea urmări mai întinse. Operele lui Platon, deși vreo câteva se găsiseră încă de pe atunci, nu puteau fi încă citite, din cauză că nu se cunoștea încă limba în care erau scrise. Au trebuit să vină împrejurările istorice pe care le-am văzut în volumul precedent, pentru ca, odată cu organizarea studiului limbii grecești, să poată lua proporții și simpatia pentru idealismul platonice<sup>1</sup>.

Până unde a mers, apoi, în a doua jumătate a veacului al XV-lea, această simpatie, o arăta faptul că ea lua, în unele cercuri, formele unui cult aproape religios. Se povestea, bunăoară, că Marsilio Ficino avea în camera sa de lucru, în loc de orice icoană, un tablou ce reprezenta pe Platon și dinaintea căruia ardea veșnic o candelă, ca într-un altar. Iar Lorenzo dei Medici prăznuia în fiecare an, la 7 noiembrie, ziua presupusă a nașterii și morții slăvitului filosof. În vila sa de la Careggi se adunau la acea dată, într-un fel de retragere pioasă, toți „frații întru Platon“ de la academia înființată de Cosimo dei Medici, cu care prilej se comenta cu evlavie, la un ospăț simbolic, *Banchetul* maestrului venerat. Pe aceeași vreme se întemeiasă la Roma, după stăruințele lui Pomponius Laetus, o academie consacrată studiului antichității clasice în general, dar cu tendințe platonizante destul de pronunțate. Umanistul care purta numele latin menționat se născuse în 1475 la Amendolara, în Calabria, și se trăgea din cunoscuta familie aristocratică Sanseverini. Dar faptul că nu era un copil legitim nu-i permisesă să ia numele acestei familii: i se dase, la început, numele de Pietro Calabrese, pe care l-a schimbat apoi, mai târziu, cu unul ales de el însuși. Căci academia, la înființarea căreia luase o parte însemnată, se întemeia

pe cultul pasionat și, ca atare, dus cât mai departe al antichității clasice. Între altele, cei ce intrau într-însa erau obligați să-și ia, în conformitate cu acel cult, un nume nou – așa cum făceau călugării, când părăseau viața laică, spre a începe una exclusiv religioasă, într-o mănăstire. Analogia nu părea lipsită de orice îndreptățire, întrucât ei făceau din filosofia lui Platon o religie, cu care voiau să înlocuiască creștinismul, și o mărturiseau fără înconjur, prin unele din obiceiurile lor. Așa, bunăoară, în împrejurările în care trebuiau să presteze un jurământ, refuzau să se folosească de formulele obișnuite; ei nu jurau decât pe numele filosofului căruia i se închinău. Asemenea obiceiuri au deșteptat, firește, bănuieli, în cercurile reprezentanților Bisericii; și papa Paul al II-lea a căutat să pună capăt activității, altfel destul de anemice, din punct de vedere filosofic, a celor strănși în jurul lui Pomponius Laetus. Valoarea productivă a academiei lor a fost, în adevăr, foarte redusă. De aceea nici nu a fost menționată, în istoria platonismului italian din timpul Renașterii, decât numai de puțini și numai în treacăt<sup>1</sup>. Locul de frunte, în această istorie, i-a rămas Academiei din Florența, de care ne-am ocupat, pe larg, în volumul precedent al acestei lucrări<sup>2</sup>.

## II

Nașterea acestui curent în favoarea ideilor lui Platon a fost urmată, aproape imediat, de o înviore a interesului pentru ideile lui Aristotel, care scăzuse mult, din cauza discreditului crescând al scolasticele medievale. Peripatetismul oficial din învățământul universitar ajunsese o tradiție, pe care cei ce voiau să obțină diplomele necesare trebuiau s-o accepte, chiar când le lipsea convingerea. Reacțiunea ce s-a produs, în această privință, a părut a avea ca punct de plecare o pornire afectivă. Învățații greci, care veniseră la Conciliul pentru unirea Bisericilor, priveau pe italieni cam de sus, considerându-i ca prea puțin documentați încă asupra antichității clasi-

1. Vezi vol. I, p. 131-149, 177-179, 225 și urm. (n. G. P.).

1. Cf. Paolo Giovio, *Elogia*, p. 76 și urm. Cf. și Sabellicus, *Vita Pomponii Laeti*. Unele amănunte asupra academiilor italiene din veacul al XV-lea ne dă Ludwig Keller, în *Monatshfte der Comenius – Gesellschaft*, Bd. XII, 1898, p. 296 și urm.

2. Vezi vol. I, capitolele VII-XIII, p. 266-335 (n. G. P.).



ce și, îndeosebi, ca prea puțin informați despre valorile „adevărate“ ale operelor ei filosofice. Lipsa de respect cu care vorbeau de scolastica medievală, adică de filosofia catolicismului, al cărei cuprins îl formau, în tradiția ce se stabilise, ideile lui Aristotel, nu putea să nu provoace o reacțiune de natură afectivă. Unii din umaniștii italieni s-au apucat, dar, spre a răspunde la provocările oaspeților bizantini, să apere peripatetismul oficial, pe care îl reprezentau. Încă de pe vremea când conciliul lucra la Ferrara, un medic vestit pe atunci și care avea o cultură filosofică mai întinsă, Ugo Benzi din Siena, s-a oferit să combată, într-o discuție „amicală“, tezele platonice ale învățaților greci. Discuția a avut loc, în felul antic, la un banchet, la care au luat parte, pe lângă invitații bizantini, o sumă de umaniști italieni și ducele d'Este. Timp de mai multe ceasuri s-au schimbat, nu fără aprindere, argumente în favoarea lui Platon și în favoarea lui Aristotel, până când „grecii“ au fost, după relatarea lui Enea Silvio, reduși la tăcere. „S-a văzut astfel – cum zicea el însuși – că latinii, care au întrecut de mult pe greci în arta războiului și în gloria armelor, îi întrec, de asemenea, în veacul nostru, în știință și în toate ramurile erudiției.“<sup>1</sup> Dar cauza cea mai însemnată a înviiorării interesului pentru ideile lui Aristotel a fost necesitatea oficială în care se găseau reprezentanții peripatetismului din învățământul universitar de a-și apăra „pozițiile“ ideologice, aducând în sprijinul lor argumente nouă, menite să le dovedească mai bine superioritatea, față de acelea ale adversarilor ce le atacau.

Așa s-au deschis, pe neașteptate, ostilitățile între adepții lui Platon și ai lui Aristotel. Discuțiile, care începuseră la Ferrara, s-au continuat la Florența, și, spre a le pune capăt, cu autoritatea de care credea că se putea bucura printre umaniștii italieni, Georgios Gemistos Plethon a scris, în timpul conciliului chiar, cartea, pe care am menționat-o în volumul precedent, asupra *Deosebirii dintre Platon și Aristotel*<sup>2</sup>. În loc să pună, însă, capăt discuțiilor, acea scriere le-a deschis o nouă cale – aceea a replicilor tipărite. Plethon considera opoziția celor doi filosofi ca ireductibilă și, întemeiat pe

această convingere, în aceeași măsură în care proslăvea pe Platon, batjocorea pe Aristotel. După el, Niccoló Sagundino, translatorul oficial al conciliului, mergea și mai departe, acuzând pe Aristotel că numai din invidie a căutat, în acea parte din operele sale în care făcea istoria cugetării filosofice, să micșoreze meritele lui Platon, criticându-l cu rea-credință, spre a-l înfățișa, contemporanilor și posterității, într-o lumină îndoioasă.

Discuția a început atunci între învățații greci care, întrucât veneau din diferite părți ale Imperiului Bizantin, reprezentau, în chip firesc, idei și tendințe diferite. Unii dintr-înșii erau adepții convingși ai lui Aristotel și nu puteau îngădui ca filozoful lor favorit să fie atât de rău tratat. Georgios Skolarios – cunoscut mai târziu, când a ajuns patriarh al Bisericii ortodoxe, sub numele de Gennadios – a răspuns la atacurile lui Plethon, laudând, la rândul său, pe Aristotel și batjocorind pe Platon. Replica lui Plethon a fost atât de violentă, încât cearta s-a înveninat, luând proporții și mai mari. După închiderea conciliului, la Florența, și după răspândirea delegațiilor bizantine, dintre care unii au rămas în Italia, discuțiile au continuat, cu aceeași vioiciune, la Roma<sup>1</sup>. Theodoros Gaza din Salonic, un învățat grec care și-a câștigat mai târziu un nume ca traducător și a ocupat o catedră de filosofie la Roma, sub papa Nicolae al V-lea, a relevat replica lui Plethon, susținând sistemul lui Aristotel, ale cărui părți slabe – zicea el – se datorau, nu erorilor filosofului, ci neînțelegerii comentatorilor<sup>2</sup>.

În contra lui Gaza s-a ridicat cardinalul Bessarion. Acest cardinal era un grec, care se născuse la Trapezunt, pe la începutul veacului al XV-lea; tinerețea și-o petrecuse la Constantinopol, unde își făcuse studiile teologice, și la Misithra, unde ascultase pe „înțeleptul“ timpului, pe „al doilea Platon“, adică pe Georgios Gemistos, care nu purta încă, pe atunci, supranumele de Plethon. Așa ajunsese a fi admis în cercul „aleșilor“ lui și inițiat, ca atare, în misterele neoplatonismului. La conciliul ce se ținuse la Ferrara și la Florența, Bessarion luase parte ca arhiepiscop de Niceea, și fiindcă pledase

1. Cf. Voigt. *Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums*, II, 121.

2. Vezi vol. I, p. 239, nota 2; capitolul V – *Georgios Gemistos Plethon. O metafizică neoplatonică* și capitolul VI – *Georgios Gemistos Plethon. De la metafizică la etică* (n. G. P.).

1. Cf. Gaspary, *Zur Chronologie des Streites der Griechen über Plato und Aristoteles im 15-ten Jahrhunderte*, în *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. III, p. 50.  
2. Cf. L. Stein, *Der Humanist Th. Gaza als Philosoph*, în *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. II, p. 426.

cu căldură pentru unirea Bisericilor de Răsărit și Apus, recunoscând cel dintâi, printre teologii bizantini, „adevărul“ dogmelor catolice, și-a atras simpatia cercurilor eclesiastice superioare de la Roma, unde a rămas, după închiderea conciliului, cu titlul de cardinal.

Tonul polemicului lui Bessarion cu Gaza era destul de moderat. Dar un partizat al cardinalului, Michaelis Apostolios, a mers iarăși prea departe, atacând cu violență pe adepții lui Aristotel. Atunci a intervenit în luptă, ca adversar al lui Bessarion, un alt grec, Georgios Trapezuntios. Stabilit de mai mult timp în Italia, acest învățat fusese mai întâi profesor de limba și literatura greacă la Veneția, luase apoi parte, ca secretar al papei, la Conciliul pentru unirea Bisericilor și fusese, în sfârșit, numit profesor de retorică și filosofie la Universitatea din Roma. Scrierea sa, intitulată *Comparație între Platon și Aristotel*, a apărut în 1458. Întrucât venea după o lungă serie de discuții, această scriere își pune originalitatea în violența sporită a tonului, în marele număr de înțepături personale la adresa lui Bessarion și în invectivele, foarte puțin filosofice, la adresa lui Platon. Răspunsul cardinalului a fost, totuși, moderat. Scrierea sa, *În contra calomniatorilor lui Platon*, cuprindea o prețuire obiectivă și împăciuitoare a meritelor lui Aristotel. La această moderație a lui Bessarion contribuise, desigur, mult, situația sa de cardinal al Bisericii romane, care, în lipsa admirației entuziaste, îi impunea cel puțin un respect decent al filosofului oficial al catolicismului.

### III

Prin discuțiile de acest fel s-au format și s-au întins, în atmosfera suflătoare a Renașterii italiene, două curente filosofice deosebite, unul tinzând să reinvieze și să impună ideile lui Platon, altul căutând să păstreze și să întărească ideile lui Aristotel. Spre a le răspândi, reprezentanții ambelor curente s-au străduit să facă mai accesibile operele în care se cuprindeau, traducându-le, deocamdată, în limba latină, care era mai familiară, în lumea cultă din Italia, decât cea greacă. Pentru Platon, lucrul părea indispensabil, întrucât cele mai multe din dialogurile sale erau încă cu totul necunoscute. Evul mediu nu cunoscuse decât unul singur, pe cel intitulat *Timaios*. De-abia în a doua jumătate a veacului al XIV-lea a început

Francesco Bruni, ca filolog și fără nici-o intenție de propagandă filosofică, să traducă cele câteva dialoguri ce se putuseră descoperi. În a doua jumătate a veacului următor, apoi, Marsilio Ficino, căruia Cosimo dei Medici îi pusese la dispoziție restul operelor lui Platon, aduse în bună parte, cu cheltuieli mari, de la Constantinopol, a continuat traducerea lor, completând-o cu aceea a operelor lui Plotin. Prin aceste traduceri, prin propria lui lucrare *Teologia platonicească*, precum și prin propaganda orală a reprezentanților Academiei din Florența, a cărei activitate am examinat-o în volumul precedent, s-a răspândit în Italia, cu o neașteptată rezeziune, idealismul antic, sub forma lui neoplatonică mai ales.

Încât privea pe Aristotel, graba adepților lui de a-i traduce operele avea o semnificație asupra căreia trebuie să ne oprim un moment. Asemenea traduceri existau mai de mult – și în număr destul de mare; unele din ele datau din veacul al XII-lea sau al XIII-lea; altele erau și mai vechi. Noile încercări aveau, dar, un scop deosebit. Fiindcă adepții lui Platon relevau, în polemicile lor, valoarea estetică a operelor lui, opunând-o formelor barbare sub care se înfățișa, în școlile timpului, peripatetismul tradițional, câțiva umaniști italieni și-au propus să le arate că de acele forme respingătoare nu erau vinovați decât scolasticii medievali. Cu această intenție a tradus, bunăoară, Theodoros Gaza scrierile de filosofie naturală ale lui Aristotel într-o latinească limpede și elegantă, atrăgându-și numeroase aprobări. Un școlar al său, Rudolf Agricola, a dus în Germania noul aspect pe care îl luase peripatetismul și s-a străduit să-l răspândească în lumea cultă de acolo. Scrierea lui *De dialectica inventione*<sup>1</sup> încerca să dea logicei aristotelice o formă „ciceroniană“. În Franța, această direcție „estetizantă“ a peripatetismului a fost reprezentată de Jacques Lefèvre d'Étaples, unul din umaniștii de frunte ai Universității din Paris. Dar asupra acestei direcții urmează să revenim mai departe, când vom studia încercările de reformă în logică, din timpul Renașterii<sup>2</sup>.

Alături, însă, de aceste încercări de a moderniza, din punct de vedere literar, peripatetismul, mai dăinuiau încă, la unele din uni-

1. (lat.) – *Despre invenția dialectică* (n. M. R.).

2. Vezi infra, capitolul V – *Încercări de reformă în logică* (n. G. P.).

versitățile italiene – la cele din nordul țării mai ales –, vechile lui forme scolastice. Universitatea din Padua, bunăoară, era cunoscută încă din veacul al XIV-lea ca un centru al averroistilor, adică al acelor peripatetici care interpretau pe Aristotel cu ajutorul comentariilor lui Averroes. Către sfârșitul veacului al XV-lea, însă, a apărut la Padua, în legătură cu mișcarea umanistă a Renașterii, așa-numitul peripatetism liberal, în frunte cu Pietro Pomponazzi. Iar această formă nouă a vechii tradiții aristotelice a câștigat, prin veleitățile ei de independență, simpatia unora dintre contemporani, re-purtând unele succese, care ne obligă s-o cercetăm mai de aproape.

Înainte, însă, de a intra în studiul ei și al luptelor dialectice pe care le-a pricinuit, trebuie să ne lămurim mai întâi asupra rolului pe care ajunsese să-l joace filosoful arab menționat mai sus în evoluția peripatetismului, la sfârșitul evului mediu și în timpul Renașterii.

#### IV

Numele arab al acelui filosof era Abul-Valid Mohammed ibn Ahmed Ibn-Roșd El Maliki; dar scolasticii i-au zis, fără să se știe bine de ce, Averroes sau Averrhoes. El se născuse la Cordova, în 1126, dintr-o veche familie de preoți și de magistrați, studiasse teologia, dreptul, medicina și filosofia, fusese „kadhi“, adică judecător, la Sevilla, și ajunsese medic al califului Abu Iakub Iusuf. Mai târziu, sub fiul și urmașul acestuia, califul Iakub Al Mansur ben Iusuf, a fost numit chiar guvernator al provinciilor arabe din Spania. După dorința celui dintâi din acești doi suverani și după îndemnul lui Abu Bekr Ibn Tofail, filosoful arab cunoscut în lumea scolasticilor medievali sub numele de Abubacer, s-a apucat Averroes să scrie o serie de comentarii asupra diferitelor părți ale filosofiei lui Aristotel. Acele comentarii au jucat un rol însemnat în mișcarea filosofică a veacurilor următoare. De ce s-a simțit nevoia să se recurgă la ajutorul lor, în studiul peripatetismului, de către lumea cultă europeană, e o problemă de istorie culturală, a cărei dezlegare trebuie s-o căutăm în faptul că arabii treceau, în veacul al XII-lea și al XIII-lea, drept cei mai buni cunoscători ai filosofiei lui Aristotel. Și-n adevăr, printr-înșii ajunsese lumea creștină medievală să descopere, în toată întinderea ei, această filosofie. Până la ei nu se cu-

noștea decât o mică parte din scrierile logice ale lui Aristotel – și anume, cele două cărți *Despre categorii* și *Despre interpretare*, cu *Introducerea* lui Porfirios, din care au ieșit celebrele lupte ale „realiștilor“ și „nominaliștilor“ din evul mediu. Tot restul, adică, în fond, întreaga filosofie a stagiritului, a ajuns la cunoștința lumii culte europene, din veacul al XII-lea înainte, prin mijlocirea arabilor.

Această mijlocire a fost un fenomen cultural din cele mai interesante. Numai cu ajutorul ei au putut unele din resturile civilizației vechi, greco-romane, să ajungă, pe o cale lungă și plină de ocouri, a-și exercita influența asupra vieții intelectuale a noilor popoare europene. Operele filosofilor greci, îndeosebi, se păstrasera mai mult în unele centre 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 atrase de urgia năvălirilor barbare. Dar ostilitatea cu care creștinismul primitiv privea civilizația „păgână“, în toate manifestările ei, a făcut ca cu păstrarea și cu studiul manuscriselor vechi să se îndeletnicească mai mult unele secte disidente ale lui. Așa, bunăoară, studiul operelor lui Aristotel se concentrase, prin veacul al V-lea al erei noastre, în vestita școală a „nestorienilor“ din Edessa.

Această predilecție a unei secte creștine pentru filosofia peripatetică este iarăși o problemă de istorie culturală asupra căreia trebuie să ne oprim un moment. La început, creștinismul era o religie strict monoteistă. Cei dintâi creștini – apostolii, bunăoară, și adepții lor direcți – care văzuseră pe Iisus în carne și oase, îl considerau mai mult ca un profet, ca un Mesia, ca un „trimis“, adică, al lui Dumnezeu, dar nu ca Dumnezeu însuși, sau ca o parte a lui, și nu se puteau gândi la dogma de mai târziu a Sfintei Treimi. Tot așa, cei care văzuseră pe părinții lui Iisus, îi considerau nașterea ca întemeiată pe legile cunoscute ale naturii și nu se puteau gândi la dogma de mai târziu a „imaculatei concepțiuni“. Aceste dogme au luat naștere, încetul cu încetul, sub influența unor împrejurări asupra cărora nu ne putem întinde aici. Ne mărginim să relevăm faptul că păgânismul antic, care trăia încă, sub unele din formele lui, în masele populare ale Imperiului Roman, a modificat, încetul cu încetul, credințele primitive ale creștinilor, și că, atât autoritățile eclesiastice cât și cele politice, de la Constantin cel Mare înainte, au favorizat această contopire a concepțiilor nouă cu cele vechi, fiindcă pu-

tea micșora conflictele religioase, care erau, la început, destul de violente, permițând, în același timp, creștinismului să se întindă mai repede.

Această modificare treptată și, la început, destul de puțin simțită, a dus, încetul cu încetul, la o diversitate crescândă a credințelor și a provocat, în cele din urmă, apariția sectelor. Căci fiecare din popoarele Imperiului Roman înclina, în chip firesc, să dea noilor sale credințe formele vechiului său cult. Și fiindcă acele cõlturi fuseseră diferite, creștinismul a ajuns să ia, după regiuni, aspecte mai mult sau mai puțin variate. Așa, bunăoară, dogma Sfintei Treimi a luat naștere pe valea Nilului, sub influența vechii trinități egiptene pe care o formau cele trei divinități tradiționale, Osiris, Isis și Horus. Tot acolo s-a format și cultul Mariei, ca o transformare a cultului zeiței Isis. Caracteristic era, în această privință, modul cum era reprezentată Sfânta Fecioară în unele din icoanele creștinilor: stând în picioare pe un colț al lunii noi – așa cum își reprezentau uneori egiptenii, în unele din desenurile lor hieratice de pe acea vreme, pe Isis.

Întinderea și întărirea acestor credințe, pătrunderea lor mai ales în complexul dogmelor oficiale ale creștinismului, n-au fost posibile fără frământări. Împotriva cultului Sfintei Treimi, bunăoară, s-a ridicat, în Egipt chiar, Arius – și discuțiile privitoare la atributele unităților ei componente, ca de pildă cele referitoare la „coeternitatea“ Fiului cu Tatăl, au devenit atât de violente, încât împăratul Constantin, ca să readucă pacea în Biserică, a convocat un conciliu ecumenic la Niceea. Acea adunare eclesiastică a primit noua concepție trinitară ca o dogmă a creștinismului, iar Arius a fost condamnat ca eretic. În contra cultului Sfintei Fecioare s-a ridicat, tot în Egipt, Nestorius. Acel teolog avea o cultură filosofică întinsă, din care izvora aversiunea sa pentru noul cult de origine populară. Filosoful lui favorit era Aristotel, după care divinitatea nu putea fi decât un principiu metafizic, imaterial, etern, infinit, indivizibil. Un asemenea principiu, trebuind să fie unic, nu putea să fie compus din trei părți – Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Iar una din acele părți nu putea lua ființă, în timp, printr-un proces material, dintr-o existență materială – așa cum se naște un copil dintr-o femeie. Transcendența principiului divin, pe care o demonstra Aristotel, i se părea lui Nestorius că excludea cultul Sfintei Fecioare, care nu putea

fi considerat, dată fiind mai ales originea lui populară, decât ca o idolatrie josnică.

În timpul discuțiilor ce începuseră în Egipt pe această temă, Nestorius, care era episcop, a fost mutat la Constantinopol. În Egipt a rămas Kiril, patriarhul din Alexandria, care era un adept al noului cult. Discuțiile au continuat, totuși, întreținute fiind de partizanii egipteni ai lui Nestorius, au luat chiar forme din ce în ce mai violente, până când împăratul Theodosiu, ca să le pună capăt, a convocat un conciliu ecumenic la Efes. Cu firea lui impulsivă, Kiril a pornit, imediat ce s-a convocat conciliul, la Efes, însoțit de o mare mulțime de călugări și de oameni din popor, a ajuns acolo înaintea sosirii lui Nestorius, a luat conducerea dezbaterilor, a proclamat cultul Sfintei Fecioare ca admis și a condamnat ca eretici pe toți cei ce nu-l primeau. În urma acestei condamnări, Nestorius a fost exilat într-o oază din pustia egipteană. Partizanii lui s-au retras însă, indignați, de la conciliu și au luat drumul pribegiei, așezându-se pe malurile Eufratului, unde au întemeiat o Biserică creștină independentă, căreia i s-a dat numele de chaldeeană. Ei au mai întemeiat, pentru propagarea doctrinei lor, și o școală înaltă, la Edessa, în care se învăța, pe lângă teologie și ca o temelie a ei, filosofia lui Aristotel. Iar întrucât adepții lor aveau a se îngriji, ca buni creștini, nu numai de sufletul, ci și de corpul credincioșilor, spre a-i ușura suferințele se mai învăța, la școala din Edessa, și medicina, după cărțile lui Hipocrat. Când, însă, acea școală a fost desființată, în anul 489, de împăratul Zenon, mulți din cei strânși în jurul ei au căutat un adăpost în Persia, unde și-au continuat, sub protecția Sasanizilor, activitatea didactică. Așa au luat naștere școalele din Nissibe și Gandisapur. În cea dintâi se studia, mai ales, partea filosofică, în cea din urmă, mai ales, partea științifică a operelor lui Aristotel, împreună cu alte opere, filosofice și științifice, ale anticității, printre care acelea ale lui Hipocrat se bucurau de un cult deosebit. Învățații ce ieșeau din acele școale au răspândit apoi filosofia și știința vechilor greci printre arabi.

Acest contact al arabilor cu resturile culturii clasice a început de timpuriu. Cu mult înainte de ivirea lui Mohamed, se găseau printre ei, ca medici, nestorienii din Siria și din Persia. Profetul însuși părea a fi stat în legătură cu unii călugări nestorienii, care i-au propovăduit monoteismul lor – ceea ce a făcut pe unii istorici să crea-

dă că islamismul a izvorât din evoluția 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 calif Al Mamun s-a făcut, din ordinul lui, cea dintâi traducere în limba arabă a operelor lui Aristotel. Acest filosof s-a bucurat îndeosebi de simpatia învățaților arabi, fiindcă se împăca mai bine decât 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, Basora, Aleppo, Damasc, Ispahan, s-a desfășurat o mișcare filosofică ai cărei principali reprezentanți au fost Al-kendi, Al Farabi și Avicenna, și în care influența peripatetismului se amesteca, mai mult sau mai puțin, cu aceea a neoplatonismului. Caracteristic era faptul că acea mișcare filosofică s-a terminat, din cauza contradicțiilor pe care le implica, cu scepticismul lui Algazel, după care o nouă înflorire a urmat în părțile occidentale ale islamismului, și îndeosebi în Spania. Cordova, Sevilla, Granada au devenit, în veacul al XII-lea, centrele cugetării filosofice arabe, cu Avempace, Abubacer și Averroes. Cu izgonirea maurilor din Spania, însă, această nouă mișcare filosofică s-a stins de asemenea, și cugetarea arabă a recăzut sub stăpânirea exclusivă a *Coranului*.

Rolul filosofiei arabe în evoluția generală a culturii europene a fost mai mult de a-i restabili continuitatea. Idei esențial nouă nu ne-au rămas de pe urma acestei filosofii. În schimb, arabii au adus la cunoștința Occidentului creștin câteva din monumentele cugetării antice, care, până la ei, rămăseseră ascunse în unele părți ale Orientului musulman. Ei au dat prin aceasta mișcării filosofice europene, care lăncezea pe la sfârșitul veacului al XII-lea, o nouă impulsivitate. Renan, care s-a ocupat mai de aproape de filosofia arabă, atribuia acelei impulsivități o însemnătate specială, întrucât „a împărțit istoria științifică și filosofică a evului mediu în două perioade bine deosebite“. Și își întemeia părerea pe datele următoare, de care e bine ca cititorii să ia cunoștință. „Introducerea textelor arabe în studiile occidentale împarte istoria științifică și filosofică a evului mediu în două perioade perfect deosebite. În cea dintâi, spiritul omenesc n-are, spre a-și satisface curiozitatea, decât stabele fărăme ale învățământului școalelor romane, îngrămădite în compilațiile

lui Marcian Capella, ale lui Beda, ale lui Isidor, și în câteva tratate tehnice, pe care caracterul lor uzual le-a scăpat de uitare. În a doua, e tot știința veche care îi revine Occidentului, dar mai completă de astă dată, în comentariile arabe sau în operele originale ale cugetării grecești, cărora romanii le preferaseră niște prescurtări. Medicina, redusă mai întâi la Coelius Aurelianus, la compilația lui Gariopontus, regăsește pe Hipocrat și pe Galen. Astronomia, mărginită la câteva tratate ale lui Hygin sau ale lui Beda, la câteva versuri ale lui Priscian, revine prin Alfergan, Thabett ben Corah, Albumasar, la precizia științei antice. Aritmetica, limitată atâtea secole la simplele proceduri ale abacului sau ale indigitației, se îmbogățește cu proceduri noi. Filosofia, în locul câtorva fâșii din *Organon*, din *Categoriile* apocrife ale sfântului Augustin, primește corpul întreg al aristotelismului, adică enciclopedia științelor antice.“<sup>1</sup>

Rolul de instaurator al cultului lui Aristotel l-a jucat îndeosebi Averroes. Pentru el, vechiul filosof grec, atâtea vreme uitat, era ultima expresie a adevărului până la care putea ajunge gândirea omenescă, era, cu propriile lui cuvinte, „mințea pe care Dumnezeu a trimis-o oamenilor ca să-i învețe tot ce se putea ști“. Cu o adâncă încredere și cu o admirație fără margini comenta deci cugetătorul arab operele lui Aristotel, spre a le face mai accesibile compatrioților săi. Prin aceste comentarii, care au trecut ușor din Spania în Franța și în Italia, au luat scolasticii de la sfârșitul evului mediu o cunoștință mai întinsă de doctrinele fundamentale ale peripatetismului. La răspândirea lor au contribuit, într-o oarecare măsură, și evreii din Spania. Ei adoptaseră ca limbă uzuală, cât timp au trăit în Peninsula Iberică, limba arabă. Când au fost alungați, însă, de acolo și au emigrat, unii în Franța, alții în Italia, au început să uite această limbă de împrumut, și cercurile lor culte, pe care le formau mai ales rabinii și puținii învățați ce se strâneau în jurul lor, au simțit nevoia să traducă în limba ebraică scrierile științifice și filosofice ale arabilor, pe care le citeau altădată în original. Iar după acele traduceri ebraice s-au făcut apoi traduceri latine pentru lumea cultă din țările menționate. La Neapole, bunăoară, la curtea lui Fre-

1. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 200.

deric al II-lea, trăia un evreu, Iacob ben Abba Mari Antoli, care primea o pensiune ca să traducă pe Averroes în limba latină<sup>1</sup>.

Pe de altă parte, scolasticii înșiși au început să traducă operele lui Aristotel din limba arabă. Cel dintâi care a luat această cale mai directă a fost Michael Scotus, care, odată cu scrierile filosofului grec, a tradus și comentariile lui Averroes. Alte traduceri au urmat apoi<sup>2</sup> – și, încetul cu încetul, influența peripatetismului s-a întins și s-a întărit în lumea cultă din toată Europa. În veacul al XIV-lea, Aristotel și Averroes au ajuns astfel a fi autoritățile filosofice supreme, și au păstrat această situație privilegiată în veacul următor. Când Ludovic al XI-lea a regulat, în 1473, învățământul filosofic din Franța, doctrina pe care a impus-o a fost aceea a lui Aristotel și a comentatorului său Averroes, doctrină „recunoscută de mult ca sănătoasă și sigură”<sup>3</sup>. Iar această măsură nu putea fi decât expresia sentimentului general al timpului, deoarece regele francez nu se ocupa el însuși de filosofie, așa încât nu putea avea, în această materie, preferințe personale. Încercările de reformă ale umaniștilor din timpul Renașterii și, mai ales, noul curent ce luase naștere, în Italia, în favoarea filosofiei lui Platon, s-au lovit, astfel, de influența, veche și bine stabilită, cu concursul autorităților oficiale, a peripatetismului. Luptele, pe care le-a provocat conflictul ce nu mai putea fi evitat, s-au desfășurat mai ales la Universitatea din Padua. Asupra lor trebuie să aruncăm o privire în capitolele următoare.

---

1. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 188

2. Cf. Jourdain, *Recherches sur les traductions latines d'Aristote*.

3. Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. V, p. 708.

## Capitolul II ȘCOALA DIN PADUA AVERROISMUL ȘI PERIPATETISMUL LIBERAL

### I

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

În legătură cu această direcție a studiilor a apărut, la Padua, pe la sfârșitul veacului al XIII-lea și începutul celui următor, un fel de filosofie naturalistă, în care se simțea, destul de limpede, influența speculațiilor arabe. Cel dintâi reprezentant al acestei filosofii a fost Pietro d'Abano, un om foarte învățat, dar un spirit bizar, îndrăzneț și neastâmpărat, a cărui viață a dat naștere la o sumă de legende. Medic iscusit și astrolog vestit, el a trăit și a profesat mai întâi la Constantinopol, apoi la Paris, și, în sfârșit, la Padua. Aci a stat în

---

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

legătură cu Dante, care se afla pe atunci în exil, și cu Giotto. Unii istorici italieni cred că influenței lui i se datorește, în parte, elementul fantastic din operele acestor artiști.

Lucrarea de căpetenie a lui Pietro d'Abano, intitulată *Conciliator differentiarum inter philosophos et medicos*<sup>1</sup>, era scrisă în spiritul lui Averroes, și printr-înșă a pătruns comentatorul arab al lui Aristotel în învățământul filosofic al Universității din Padua, unde influența lui avea să rămână predominatoare peste două veacuri. De ce fel era filosofia naturalistă a lui Pietro d'Abano ne-o poate arăta una din ideile lui de căpetenie, cea mai surprinzătoare desigur pentru timpul când a apărut, ideea „horoscopului religiilor“. După el, religiile erau fenomene ale naturii, ca toate celelalte fenomene, și stau, ca atare, sub influența astrelor, așa încât li se putea prezice, după formulele astrologiei, nașterea, evoluția și moartea. Mai pe larg și în legătură cu cosmologia lui Averroes, vom dezvolta această idee mai jos, când vom cerceta filosofia lui Pomponazzi; aci o relevăm numai în treacăt.

Că o asemenea concepție le-a părut oamenilor timpului „nelegiuită“, nu e greu de înțeles. Inchiziția a intervenit, dar Pietro d'Abano a murit în timpul procesului, și Sfântul Oficiu a trebuit să se mulțumească cu o condamnare postumă, ordonând să se dezgroape și să se ardă pe rug, cu toate formalitățile cerute, cadavrul filosofului.

Către jumătatea veacului al XIV-lea, averroismul trecuse peste marginile învățământului universitar și se întindea liber, în cercuri din ce în ce mai largi. Nu numai la Padua, dar și la Veneția, la Bologna și în alte orașe din nordul Italiei, averroistii formau numeroase societăți închise sau secrete, după ideea scumpă maestrului lor, că știința și filosofia trebuiau să rămână rezervate înțelepților și să fie ferite de ochii mulțimii. În acele societăți, care s-ar putea compara cu lojile masonice de astăzi, intrau, totuși, pe lângă învățați propriu-zisi – mai ales medici și astrologi –, și „oameni de lume“, care nu se ocupau îndeosebi cu știința și filosofia. Într-o asemenea societate a fost introdus odată Petrarca, la Veneția. În fruntea ei se afla Guido de Bagnolo, un medic vestit pe acele vremuri; printre

membri se găseau numeroși nobili venețieni, ca Leonardo Dandolo, fiul dogelui cu același nume, Zaccaria Contarini și alții.

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

În contra acestor păreri s-a ridicat Petrarca în scrierea polemică *Despre ignoranța sa proprie și a multor alora*. Ceea ce îl jignise pe marele poet nu era atât lipsa de credință a averroistilor. El însuși era destul de liber, și uneori foarte aspru, față de Biserică. Bunăoară, versurile celebre:

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

Babilonia nelegiuită din care a pierit orice rușine... lăcaș de durere și izvor de erori, era Biserica romană. Petrarca nu se speriasă, dar, de independența cugetării averroistilor. Ceea ce nu putea suferi, însă, spiritul său fin, format din școala cumpătării antice, era suficiența dogmatică, încrezătoare până la insolență, a partizanilor lui Averroes. De unde și titlul sceptic al scrierii sale polemice.

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

1. (lat.) – *Mediatorul diferențelor dintre filosofi și medici* (n. M. R.).

nare învățaților din diferite țări musulmane, rugându-i să-și dea părerea asupra problemelor de știință sau de filosofie care îl interesau. Către 1240, de pildă, a trimis prin califul almohad Rașid, un chestionar lui Ibn-Sabân din Murcia, cel mai însemnat filosof al Maghrebului de pe acele vremuri. Textul arab al întrebărilor lui Frederic și al răspunsurilor lui Ibn-Sabân s-a păstrat într-un manuscris ce se află la Oxford<sup>1</sup>. Originea lumii, natura sufletului, valoarea filosofiei și a teologiei, numărul și însemnătatea categoriilor erau punctele de competență asupra cărora suveranul cerea lămuriri filosofului musulman.

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

## II

În acest învățământ, averroismul a păstrat un ton mai moderat, mult mai moderat decât în cercurile oamenilor de lume. Numai așa ne putem explica faptul că se găseau printre reprezentanții lui de frunte și câțiva călugări. Printre acești reprezentanți trebuie să menționăm în primul rând pe Jean de Jandun, un francez, care aparținuse Universității din Paris înainte de a lua loc printre profesorii celei din Padua, Fra Urbano da Bologna, un călugăr din ordinul serviților, Paolo Veneziano, un călugăr din ordinul augustinilor, Gaetano da Tiene, un profesor celebru, care dase averroismului atâta strălucire și autoritate, încât contemporanii l-au considerat, fără temeii, ca introducător al acestei doctrine la Universitatea din Padua, și, în sfârșit, Nicoletto Vernias, predecesorul și poate adversarul lui Pietro Pomponazzi, de care vom vorbi mai jos.

Și, astfel, Universitatea din Padua, care era vestită la început mai mult prin studiul medicinei și al astrologiei, a ajuns să aibă, cu

vremea, un învățământ filosofic din ce în ce mai dezvoltat. Sub stăpânirea venețiană, mai ales, a luat acest învățământ o mare întindere, grație jertfelor materiale pe care republica dogilor le făcea spre a asigura „progresul literelor și al științelor“ pe tot teritoriul ei – cum se zicea în actele oficiale ale senatului. În adevăr, către sfârșitul veacului al XV-lea erau la Universitatea din Padua, după programele ce se pot vedea și astăzi în arhivele ei, cinci catedre de filosofie, plus trei de logică, două de „sofistică“ și una de morală – de pe care se tâlmăceau operele lui Aristotel cu ajutorul comentariilor lui Averroes.

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

Sub influența umanismului, însă, se întemeiase, la Veneția, așa-numita Academie aldină. Această academie era mai mult un institut de editură. Scopul ei era publicarea textelor originale ale scriitorilor vechi. În casa de la Sant' Agostino, a lui Aldo Manucci, vestitul tipograf, se întruneau, sub conducerea lui Marcus Musurus, o sumă de învățați, cunoscători ai limbei grecești și iubitori ai culturii antice, ca Andrea Navagero, bibliotecarul și istoriograful republicii, Daniele Renieri, procuratorul de la San' Marco, Marino Sanuto, cronicarul – și câțiva străini, printre care trebuie să menționăm în primul rând pe Erasm din Rotterdam. Acești umaniști citeau și discutau împreună operele antichității elene, căutau să restabilească în toată puritatea lor textele originale, și le încredințau apoi spre tipărire lui Aldo Manucci. Așa au fost puse la dispoziția tuturor, între altele, și scrierile lui Aristotel, în formele lor primitive.

Atunci au început să se convingă unii din filosofii școlii din Padua că tradițiile medievale le înfățișau peripatetismul nu numai într-o formă barbară, cu totul deosebită de cea originală, dar și cu

1. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 289.



un înțeles ce se abătea, într-unele privințe, de la cel adevărat<sup>1</sup>. Sarcina de a dovedi acest lucru, cel puțin într-un punct special, dar foarte important, și de a da în același timp o viață nouă și mai multă libertate peripatetismului, și-a luat-o Pietro Pomponazzi.

Născut la 16 septembrie 1462, la Mantua, dintr-o familie veche și distinsă, Pietro Pomponazzi, zis și Peretto, fiindcă era scund, a studiat medicina și filosofia la Universitatea din Padua, la care a fost numit mai târziu, în 1488, profesor „auxiliar”<sup>2</sup>. Era, pe atunci, obiceiul, la universitățile italiene, și îndeosebi la Padua, să se încredințeze catedrele de aceeași specialitate unor profesori cunoscuți ca având păreri deosebite, pentru ca opoziția lor să le învieze prelegerile și să sporească interesul ascultătorilor. Acest obicei exista, propriu vorbind, mai de mult. Era, poate, manifestarea cea mai vizibilă a concepției medievale a științei. Căutarea tăcută pe câmpul nemărginit al experienței, pe care descoperirea neconținută de fapte nouă e de ajuns ca să ține pururea vie dragostea de muncă a învățaților, era aproape necunoscută în evul mediu. Științele se reduceau, pe atunci, la construcții subiective de idei abstracte, pentru a căror desăvârșire – sau prefacere – era neapărată nevoie de fermentul contradicției. Acest ferment singur putea să înlăture lăncetușea, de care trebuiau să fie cuprinși, de la o vreme, învățații înșiși, în fața sterilității sistemelor lor, și să dea viață centrelor de activitate intelectuală. De aci „disputațiile” nesfârșite, de care răsunau mai toate universitățile medievale, cu provocările, atacurile și apărările publice, în timpul cărora nu se schimbau numai idei, ci și – destul de adesea – argumente cu mult mai concrete. Pomponazzi era destinat să servească de adversar, după unii, lui Nicoletto Vernias, după alții, lui Alessandro Achillini. Din punct de vedere cronologic, amândouă aceste ipoteze sunt admisibile; dar mai probabilă e cea din urmă. Vernias era bătrân și se apropia de sfârșitul carie-

rei sale profesionale, când și-a început activitatea Pomponazzi; Achillini era, dimpotrivă, în plină putere, și, de fapt, el a dus lupta – o luptă care a rămas celebră în analele școlii din Padua – în contra „îndrăznețului inovator”. Avea, de altfel, și mai multe mijloace sufletești decât Vernias. Pe vremea când a început lupta cu Pomponazzi, Achillini profesa filosofia la Padua cu un succes extraordinar. I se dăduse supranumele de „Aristotel al II-lea”, iar cei ce-l ascultau erau, se zice, așa de impresionați, încât nu lipseau să repete cuvintele, devenite proverbiale: „omul acesta e sau diavolul, sau marele Achillini”.

Înzestrat cu o mare subtilitate de gândire, acest învățat era în fond, ca și în formă, un scolastic întârziat. Prelegerile sale se întemeiau totdeauna, după normele medievale, pe un text luat din operele „marelui comentator” – cum i se zicea pe atunci lui Averroes – și erau alcătuite din nenumărate „distincții”, urmate de silogisme și concluzii, după formele pedante ale scolastice. Dimpotrivă, Pomponazzi se întemeia totdeauna pe textele originale ale lui Aristotel, și le interpreta liber, într-o lumbă ceva mai concretă și relativ elegantă. Înzestrat cu mare ușurință de vorbă, cu o rară prezență de spirit și cu arta de a-și colora argumentările abstracte cu ironii la adresa adversarilor, noul profesor a obținut în scurtă vreme un succes neînchipuit. Consiliul universității, compus din așa-numiții „reformatori”, a consfințit acest succes, numind pe Pomponazzi profesor ordinar și măriindu-i retribuția. În această situație a rămas filosoful aproape 15 ani, comentând pe Aristotel în toată libertatea, și meditănd în voie, dar nepublicând nimic.

În 1509 însă, în urma înfrângerii venețienilor lui Giarradda și a închiderii vremelnice a universității, Pomponazzi a părăsit Padua, a petrecut un an la Ferrara și a fost apoi numit profesor la Universitatea din Bologna, unde a început, în sfârșit, seria publicațiilor sale. Cea mai însemnată dintr-însele a fost tratatul *De immortalitate animae*<sup>1</sup>, apărut în 1516<sup>2</sup>, și care a avut un foarte mare răsunet.

1. Cauzele acestor alterări ale textelor primitive au fost multe și felurite. Am arătat mai sus ce cale lungă și plină de ocoluri au trebuit să ia cele mai multe din operele lui Aristoteles, prin Siria, Arabia, Africa de Nord și Spania, ca să ajungă la cunoștința Occidentului creștin. Vorbind de comentariile lui Averroes asupra filosofului grec, Renan rezumă toate aceste vicisitudini într-o singură frază, zicând: „Edițiile imprimate ale operelor lui Averroes nu sunt decât o traducere latină a unei traduceri ebraice a unui comentariu făcut asupra unei traduceri arabe a unei traduceri siriace a unui text grec.” (*Averroès...*, p. 52).

2. Cf. Francesco Fiorentino, *Pietro Pomponazzi*, Firenze, 1868; L. Ferri, *La psicologia di P. Pomponazzi*, Roma, 1877; Ad. Franck, *Moralistes et philosophes*, Paris, 1872.

1. (lat.) – *Despre nemurirea sufletului* (n. M. R.).

2. Mai înainte publicase: *Dubitationes XXI in Aristotelem* [(lat.) – 21 de îndoieli față de Aristotel (n. M. R.)], Bononiae, 1514; *De intuitione et remissione formarum* [(lat.) – *Despre intuirea și reflectarea formelor* (n. M. R.)], ibid., 1514; *De reactione* [(lat.) – *Despre reacțiune* (n. M. R.)], Bononiae, 1515; *De modo agendi primarum qualitatum* [(lat.) – *Despre cum au apărut primele calități* (n. M. R.)], Bononiae, 1515. În toate aceste mici tratate autorul comenta unele părți din *Fizica* lui Aristotel.

Problema care preocupa îndeosebi pe filosofil timpului era aceea a nemuririi sufletului. Propriu vorbind, această problemă ieșise pe planul întâi al discuțiilor filosofice încă din veacul al XII-lea, odată cu răspândirea averroismului. Tot evul mediu crezuse în nemurirea sufletului, care, fiind una din dogmele fundamentale ale creștinismului, era admisă de toți filosofil scolastici. Averroes, însă, pentru motivele pe care le vom vedea imediat, nu admitea nemurirea sufletului individual, al fiecărui om în parte, deși admitea nemurirea sufletului „colectiv“ al omenirii. Era celebra teorie a monopsihismului sau a unității intelectului, care forma centrul doctrinelor averroiste, și care stârnise opoziția violentă a celor din urmă filosofi ai Bisericii, în frunte, cu sf. Thoma din Aquino. Discuțiile asupra acestei teorii s-au continuat, cu întreruperi mai mari sau mai mici, în tot veacul al XIV-lea și în cel următor. Către sfârșitul veacului al XV-lea, problema de care vorbim pasiona atât de mult lumea cultă din jurul universităților, încât nu arareori studenții, când li se înfățișa un profesor nou de filosofie, îi cereau, de la început, să le spună ce credea asupra nemuririi sufletului. Culmea au atins-o, însă, discuțiile de acest fel cu Pomponazzi și cu adversarii săi, și trebuie, prin urmare, să ne oprim un moment asupra cuprinsului lor.

### III

Ca să putem ști care e menirea sufletului nostru după moarte, trebuie – zicea Pomponazzi în cartea sa asupra nemuririi – să vedem mai întâi ce este această așa-numită substanță. Orice lucru se definește prin atributele – sau prin funcțiunile – sale. Noi zicem, de regulă, că sunt însuflețite ființele, care simt, gândesc și voiesc. Ar urma de aci să considerăm sufletul ca fiind „ceea ce simte, gândeste și voiește“. Aceasta și este părerea oamenilor de rând. Nu tot așa cred însă filosofil. Averroes, bunăoară, interpretând în felul său câteva cuvinte ale lui Aristotel, reduce sufletul la inteligență și-l consideră ca o entitate impersonală, deosebită și independentă de indivizi. Sensibilitatea, precum și dorința și voința, ce decurg dintr-însa și diferă atât de mult de la un om la altul, sunt funcțiuni inferioare, legate de organele materiale ale corpului fiecărui individ, și pier odată cu el. Sufletul propriu-zis este inteligența, prin care ne ridi-

căm la cunoștința ideilor generale. Aceste idei se găesc, însă, la toți oamenii deopotrivă. Așa, bunăoară, ideile de Dumnezeu, adevăr, bine, frumos... etc. le au toți oamenii, fără deosebire, fie învățați, fie ignoranți; trebuie, dar, să presupunem că inteligența, sub forma ei cea mai înaltă, este aceeași la toți. Cum ar putea să fie, însă, aceeași, inteligența, dacă ar fi legată de sensibilitate, care, precum am văzut, diferă atât de mult de la un om la altul, fiindcă atârnă de organele materiale ale corpului lor individual? Fiind comună tuturor oamenilor și invariabilă în universalitatea ei abstractă, inteligența trebuie să fie deosebită și independentă de ceea ce constituie individualitatea fiecăruia, cu particularitățile ei concrete și variabile.

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

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

Iacă, redusă la cea mai simplă expresie și dezbrăcată de formele ei scolastice, teoria averroistă a unității intelectului. Dintr-însa rezultă în mod firesc concepția „monopsihismului“. Dacă inteligența e una și aceeași pentru toți oamenii, și dacă sufletul se reduce la inteligență – atunci nu există decât un singur suflet pentru întreaga omenire, suflet care e deosebit și independent de indivizi, deși îi însuflețește pe toți cu razele sale. Iar concluzia firească a acestei concepții este că sufletul este, ce e drept, nemuritor, de vreme ce

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

este o entitate cosmică eternă, dar această nemurire nu este individuală. Indivizii mor în întregime. Conștiința lor individuală nu poate supraviețui descompunerii organelor materiale ale corpului, de care este indisolubil legată. Numai parte impersonală a cugetării lor, adică „intelectul comun“ sau „sufletul colectiv“, trăiește vecinic, ca entitate cosmică.

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

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

Rezumând aceste discuții la începutul cărții sale, Pomponazzi recunoaște că argumentele aduse de Thomas din Aquino în contra unității intelectului și monopsihismului sunt întemeiate. El neagă, însă, că din aceste argumente ar rezulta nemurirea sufletului individual și, mai ales, că aceasta ar fi părerea lui Aristotel. Inteligența

aparține, e drept, sufletului individual; dar de aci nu rezultă că este nemuritoare; căci ea nu este independentă de sensibilitate și de organele materiale ale corpului. Că aceasta este părerea adevărată a lui Aristotel, se poate dovedi foarte ușor. Filosoful grec definește<sup>1</sup> cugetarea abstractă, ca funcțiune supremă a inteligenței, „o reprezentare sensibilă mai subtilă“. Înțelesul acestei definiții e foarte simplu. Cugetarea abstractă operează cu idei generale, care nu pot lua naștere, și nici n-au sens, fără imaginile obiectelor particulare, pe care ni le dau simțurile. Așa, bunăoară, noțiunea generală de pasăre n-ar putea lua naștere în mintea unui om, care n-ar fi văzut niciodată o pasăre individuală, și dacă am încerca, totuși, să-i lămurim înțelesul acestei noțiuni, am fi siliți să-l ajutăm să-și reprezinte câteva, cel puțin, din caracterele esențiale ale unei păsări, așa cum le-ar percepe cu simțurile, dacă ar avea dinainte-i o ființă de acest fel.

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

De altfel, zice Pomponazzi, sfântul Thomas din Aquino ne dă el însuși un argument foarte puternic în contra nemuririi sufletului. Spre a stabili principiul „individualității“, marele filosof scolastic se întreabă, precum am văzut mai sus: Dacă inteligența ar exista în afară de indivizi și ar fi una și aceeași pentru toți, atunci de unde ar veni deosebirile ce există între cugetările oamenilor? Această deosebire, răspunde el, vine de acolo că inteligența aparține sufletului individual, iar aceasta diferă, la diferenții oameni, după organele

---

1. *Despre suflet*, Cartea I, cap. I.

simțurilor de care se slujește în activitatea sa. Dacă, însă, zice la rândul său Pomponazzi, ceea ce dă sufletului caracteristica lui individuală, ceea ce-l face, adică, să fie ceea ce este, e corpul cu organele materiale ale simțurilor – atunci e vădit că odată cu dezorganizarea corpului, trebuie să dispară și sufletul.

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

Cu toate acestea, de vreme ce poate concepe ideile generale, sau, cu alte cuvinte, ceea ce este universal, etern și infinit, inteligența omenească trebuie să fie, într-o oarecare măsură, deosebită de corp și independentă de el. Deși nu este nemuritoare, ea „respiră totuși un oarecare parfum de nemurire“ – „aliquid immortalitatis odorat“. Și dacă facem cu mintea un pas mai departe, trebuie să admitem că există deasupra noastră inteligențe pure, absolut incorporale, care concep „universalul“ în mod direct, în el însuși, fără ajutorul obiectelor individuale și al organelor materiale ale simțurilor. Așa sunt, așa trebuie să fie inteligențele supranaturale sau divine. Căci existența unor asemenea inteligențe pure e o condiție a posibilității noastre de a înțelege existența și atributele proprii noastre inteligențe. Dacă n-ar putea exista asemenea inteligențe „independente de materie“ – atunci nici inteligența noastră n-ar putea fi „într-o oarecare măsură“ independentă de materie și, prin urmare, n-ar

mai putea concepe decât numai ceea ce este material, ceea ce este individual și concret; conceperea ideilor generale și abstracte, a universalului, eternului și infinitului i-ar fi pentru totdeauna interzisă.

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

Spre a răspunde la aceste critici, Pomponazzi declară în cele două scrieri polemice, *Apologia*<sup>1</sup> și *Defensorium*<sup>2</sup>, asupra cărora vom reveni mai jos, că inteligența ar putea foarte bine să fie de aceeași natură cu corpul în care rezidă, ar putea foarte bine să fie „întinsă și divizibilă“ – cu un cuvânt, *materială*<sup>3</sup>. Iar într-o altă lucrare a sa, *De nutritione et augmentatione*<sup>4</sup>, merge și mai departe în această direcție. „Carnea, zice el, este întinsă, și dă totuși viață sufletului; e greu, prin urmare, să ne închipuim că sufletul nu este întins“. Și, reproducând teoria aristotelică a celor trei suflete – nutritiv, sensitiv și intelectual –, Pomponazzi adaugă: „sufletul nutritiv e cuprins în cel sensitiv, și acesta în cel intelectual; dacă cel dintâi e întins, divizibil, material, de ce n-ar fi și cel din urmă întins, divizibil, material?“<sup>5</sup>

Dar afirmările de acest fel, oricât ar părea de categorice, rămân izolate. Pomponazzi nu se poate hotărî să îmbrățișeze fără rezervă materialismul. Și tocmai în această nehotărâre stă valoarea atitudi-

1. (lat.) – *Justificare* (n. M. R.).

2. (lat.) – *De apărare* (n. M. R.).

3. *Apologia*, Lib. I, cap. III.

4. (lat.) – *Despre nutriție și creștere* (n. M. R.).

5. *De nutritione et augmentatione*, Lib. I, cap. II.

nii sale filosofice. El crede, ca unii din filosofii moderni și contemporani, că problema naturii sufletului este insolubilă, este, cum zice el însuși, „o problemă neutră“, ce nu poate fi deslegată „nici într-un fel, nici într-altul“, adică nici în sens spiritualist, nici în sens materialist. Tot ce vrea să arate el este că nici rațiunea, nici experiența nu ne îndreptătesc să afirmăm posibilitatea existenței sufletului independent de corp. A afirma, prin urmare, că sufletul e nemuritor e a trece „cu voință“ și în mod arbitrar dincolo de ceea ce ne e permis să afirmăm<sup>1</sup>. Așa fac reprezentanții Bisericii, și au tot dreptul s-o facă. Căci credința poate să afirme ceea ce știința nu poate să dovedească. Știința și credința sunt nu numai deosebite, ci și opuse. Știința se întemeiază pe inteligență, și inteligența are legi inflexibile, pe care nimic nu le poate înfrânge; nimic nu o poate sili să admită ca adevărate propoziții ce i se par îndoioase sau false. Dimpotrivă, credința se întemeiază pe voință, și voința se poate hotărî, pentru motive de ordin afectiv, să admită ceea ce inteligența nu poate concepe<sup>2</sup>.

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

1. „Modusque ille esendi separatus, nulla ratione vel experimento probatus, sed voluntate positus.“ [(lat.) – „Acea formă este separată de corp, nedovedit prin nici o rațiune sau experiență, ci stabilit prin voință.“ (n. M. R.)] (*De immortalitate...*, cap. IX).

2. *Defensorium*, cap. XXIX.

toare, precum și recompensele de care se vor bucura, dacă se vor înfrâna și vor căuta cu stăruință căile cele bune. Întemeietorii religiilor au vorbit, astfel, o limbă potrivită cu slăbiciunea sufletească a oamenilor de rând, întocmai precum vorbesc părinții cu copiii lor nevârșnici – și au făcut, firește, foarte bine.

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

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

Cea mai puternică dovadă de inutilitatea dogmei religioase a nemuririi sufletului, din punct de vedere etic, o găsește Pomponazzi în faptul existenței universale a unui simț moral înăscut. E așa-numitul „intellect practic“, care, în deosebire de cel teoretic, luminează pe toți oamenii deopotrivă, și le arată la toți ce e bine și ce e rău. Căci omul are trei inteligențe deosebite: o inteligență speculativă, care îi dă putința să cunoască adevărul; o inteligență practică, ce îi dă putința să cunoască binele, și o inteligență „operativă“, care îi dă putința să execute diferite lucrări artistice și... industriale.<sup>1</sup> Din aceste trei feluri de inteligență, cea dintâi și cea din urmă nu există deopotrivă la toți oamenii. Din punct de vedere speculativ, unii oameni sunt mai bine înzestrați, alții mai rău, unii sunt în stare să cul-

1. Fără acest adaus, am putea vedea în cele trei inteligențe ale lui Pomponazzi prototipurile celor trei puteri sufletești ale lui Kant: rațiunea pură, rațiunea practică și judecata.

tive științele, alții nu. Tot așa, din punct de vedere „operativ“, nu toți oamenii au aceleași înclinări și talente; unii pot să priceapă și să cultive artele, ca pictura, sculptura etc., alții nu. Inteligența practică, însă, există la toți oamenii deopotrivă; toți știu deopotrivă ce e bine și ce e rău. Existența criminalilor nu dovedește nicidecum contrariul. Căci orice criminal, când comite o crimă, știe că o comite. Pe când din punct de vedere speculativ, omul care comite o eroare de argumentare nu știe că o comite, nu știe că nesocotește legile logice, din punct de vedere etic, omul care face o faptă rea, știe că o face, știe că nesocotește legile morale. Nu se ascund oare toți criminalii când își comit crimele și după aceea? Și nu dovedește oare acest fapt, cunoscut de toată lumea, că ei au conștiința, foarte limpede, a călcării legilor morale?

#### IV

Cu asemenea idei, cartea lui Pomponazzi nu putea să nu ridice împotriva-i protestările reprezentanților Bisericii. Atacând ideea nemuririi sufletului, filosoful ataca una din dogmele fundamentale ale creștinismului, dogma pe care se întemeia, îndeosebi, stăpânirea lui asupra spiritelor. Furtuna a izbucnit mai întâi la Veneția. Tractatul *De immortalitate animae* era dedicat cardinalului venețian Contarini, un elev al lui Pomponazzi, și, după obiceiurile timpului, primul exemplar ieșit de sub tipar îi fusese trimis lui. Cum a luat cunoștință, prin acest cardinal, de „cartea cea nouă“, patriarhul din Veneția a înaintat-o dogelui, care, împreună cu consiliul republicii, a condamnat-o să fie arsă de călău pe piața publică. Nemulțumiți însă cu atât, călugării venețieni, și îndeosebi „Frații minori ai observației“, au intervenit la Roma, pentru ca papa să excomunic pe Pomponazzi și să-i ia dreptul de a fi profesor. Leon al X-lea, însă, era un spirit liberal, un mare admirator al antichității, un iubitor al artelor și al filosofiei, și nu era dispus să intervină. Pe lângă aceasta, secretarul său, cardinalul Bembo, era un școlar al lui Pomponazzi și s-a opus din toate puterile cererii fanaticilor venețieni.

Spre a da, totuși, o satisfacție spiritului public revoltat, sau poate spre a-și degaja responsabilitatea, cardinalul Contarini a scris o întâmpinare, în care, cu tot respectul datorit de un elev profesorului

său, încerca să dovedească netemeinicia argumentelor lui Pomponazzi în contra nemuririi sufletului. Acesta i-a răspuns, pe același ton moderat, în prima sa scriere polemică, intitulată *Apologia*. Această lucrare, însă, departe de a fi acceptată de reprezentanții Bisericii ca o justificare valabilă, i-a întărit și mai mult. Fra Ambrogio Fiandino, episcopul din Lessa, din regatul de Neapole, a publicat un pamflet intitulat *Disputationes contra assertorem mortalitatis animae*<sup>1</sup>, în care argumentele propriu-zise dispăreau sub mulțimea și violența invectivelor. „Cel mai ticălos dintre oameni“, „limbă ciumată și vrednică de a fi smulsă din rădăcină“, „plagă“, „pată rușinoasă“, „venin al neamului omenesc“, „bătrân caraghios“, „profanator al naturii“, „nelegiut“, „născut pentru ură“, „crescut pentru perfidie“, „instruit pentru dispută“ – iacă epitele ce se aruncau filosofului. Un alt călugăr, benedictin din Pisa, Fra Bartolomeo di Spina, a publicat de asemenea două întâmpinări în care discuta ideile lui Pomponazzi cu argumente foarte slabe, dar cerea cu atât mai multă tărie intervenirea imediată a inchizitorilor. Iar în afară de aceste polemici scrise, amvoanele bisericilor răsunau de atacurile, nu mai puțin violente, ale călugărilor predicatori.

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

1. (lat.) – *Disertații împotriva susținătorului mortalității sufletului* (n. M. R.).

Pomponazzi a declarat, dar, că ideile sale erau adevărate numai din punct de vedere filosofic, nu și din punct de vedere teologic. Ca creștin, zicea el că credea în nemurirea sufletului; ca filosof, însă, nu găsea destule argumente spre a o dovedi, pe calea rațiunii naturale. Unul din adversarii săi cei mai înverșunați, Bocallini, a zis atunci: „Foarte bine, să-l iertăm pe Pomponazzi ca creștin și să-l ardem numai ca filosof“.

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

### Capitolul III ȘCOALA DIN PADUA POMPONAZZI ȘI NIFO

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

Cazurile de acest fel nu erau nicidecum rare, la începutul Renașterii mai ales. Cel mai mișcător din toate era desigur acela al dascălului orb din Pontremoli, care, ca să poată auzi glasul „divinului“ Petrarca, a făcut pe jos, sprijinit de fiul său și de un școlar devotat, drumul până la Neapole. Fiindcă însă poetul plecase de acolo, când a sosit el, bietul dascăl s-a întors îndărăt și, fără să se descurajeze, s-a dus, cu mari greutate, până la Parma, unde l-a găsit, în sfârșit. Cu adâncă evlavie și plângând de fericire, i-a sărutat de mai multe ori capul „care concepuse gânduri așa de frumoase“ și mâna „care le scrisese“ – și a plecat apoi împăcat, ca un pelerin medieval care s-ar fi fost învrednicit să vadă locurile sfinte<sup>2</sup>.

1. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, I, p. 155.

2. Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums*, I, p. 147.

Cu drept cuvânt s-a zis, dar, că Italia a fost, la începutul timpurilor moderne, leagănul cultului oamenilor mari. Deșteptarea individualismului, pe care am studiat-o într-un capitol din volumul precedent<sup>1</sup>, trebuia să aibă și această urmare. Pe când în celelalte țări, orașele se mândreau încă, după obiceiurile medievale, cu cele mai renumite bresle de meseriași, de negustori etc., orașele italiene au început să se laude cu individualitățile de elită, ce se distingeau pe terenul literar sau artistic. Cultul celebrităților locale a fost una din caracteristicile cele mai curioase ale vieții municipale italiene, din veacul al XV-lea și al XVI-lea. Iar pe deasupra se ridica cultul celebrităților naționale și universale, manifestându-se prin nenumărate biografii și apologii, un gen literar în care s-au ilustrat scriitorii ca Filippo Villani, Vespasiano Fiorentino, Bartolomeu Facio, Paolo Cortese, Paolo Giovio și alții.

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

## I

Se născuse în 1473, la Ioppolo, în Calabria. Asupra studiilor, pe care le făcuse în tinerețe, n-avem date sigure. Pare totuși neîndoios că avea o cultură foarte întinsă; matematica și astronomia, medicina și teologia îi erau deopotrivă de familiare. Mai presus de toate, însă, îl atrăgea filosofia, pe care a profesat-o multă vreme, deși cu întreruperi, la Padua, la Roma, la Pisa, la Neapole și la Salerno, deșteptând pretutindeni un mare entuziasm. Și nu numai tinerețea lipsită încă de experiență, dar și cercurile culte din afară de universități, până și curtea papală, căzuseră sub farmecul elocvenței sale. Nifo petrecuse câțiva ani la Roma, fusese admis în cenaclul de artiști și învățați de la Vatican, și Leon al X-lea îl prețuia atât de

mult, încât îl făcuse comite palatin și îi dase dreptul să confere, singur, toate gradele academice, afară de acelea ale Facultății de Medicină. Când îi citim, astăzi, cărțile, scrise după tipicul încă scolastic, și în latineasca, încă barbară, de la începutul Renașterii, ne e greu să pricepem acest entuziasm. Nifo avea, probabil, calități ce nu se revelau decât în raporturile directe, personale, cu oamenii din timpul său. Și, în adevăr, filosoful părea a fi fost un om de lume foarte prețuit, judecând după faptul că un suveran sever, cum era Carol Quintul, îi acordase prietenia sa, și după faptul, nu mai puțin caracteristic, că avea onoarea să placă principeselor de pe la curțile italiene. De altfel, aceste succese lumești au avut și o parte rea: au stârnit invidia unora din contemporani, care au exploatat, cu desulă cruzime, latura lor ridiculă.

Ceea ce i se imputa mai ales filosofului era o vanitate ce trecea, uneori, cu mult peste marginile permise. Se povestea, anume, că odată Carol Quintul, dorind să-l vadă, s-a dus la el acasă. Nifo l-a primit în odaia de lucru, în care nu se găsea decât un singur scaun. Salutând pe „împăratul soldaților“ cu toată maiestatea cuvenită unui „împărat al literelor“, învățatul s-a așezat el însuși pe scaun, întocmai ca un suveran care ar acorda o audiență stând pe tron. Iar când Carol Quintul l-a întrebat cum ar putea un principe să-și guverneze mai bine statele, Nifo i-a răspuns: „servindu-se numai de oameni ca mine“. Dar această anecdotă e, probabil, inventată. E greu de închipuit că ar fi putut cineva să trateze astfel pe un împărat, mai ales pe acele vremuri. E drept, totuși, că dedicațiile lui Nifo către Carol Quintul se distingeau printr-o notă sobră, demnă, mândră, cu totul neobișnuită în mijlocul platitudinii și lingușirilor lipsite de orice măsură ale literaților italieni față de protectorii lor. Așa era, bunăoară, dedicația operei *De regnandi peritia*<sup>1</sup>, asupra căreia vom reveni mai târziu, spre a o compara cu *Principele* lui Machiavelli<sup>2</sup>.

Scrierile lui Nifo sunt, în cea mai mare parte, comentarii asupra operelor lui Aristotel și se disting, în adevăr, printr-o mare subtilitate de cugetare. Unele dintr-însele, ca *De substantia orbis*<sup>3</sup>, *De*

1. Vezi vol. I, capitolul I – *Renașterea*, îndeosebi § VII, p. 139-140 (n. G. P.).

1. (lat.) – *Despre știința de a domni* (n. M. R.).

2. Vezi vol. III, capitolul IX – *Ideile politice și sociale. Niccolò Machiavelli*, p. 279-309. Promisiunea a rămas, din păcate, neonorată (n. G. P.).

3. (lat.) – *Despre substanța pământului* (n. M. R.).



*animae beatitudine*<sup>1</sup> și *Destructio destructionis*<sup>2</sup>, au fost tipărite adesea, în edițiile textelor aristotelice, alături de comentariile lui Averroes. Iar unii contemporani credeau, cu totul dinadinsul, că singurul om care a înțeles pe Aristotel a fost Averroes, și singurul care i-a înțeles pe amândoi a fost Nifo. De unde versurile ce se tipăreau uneori în fruntea edițiilor sale:

„*Solus Aristotelis nodosa volumina novit  
Cordoba*<sup>3</sup>, *et obscuris exprimit illa nodis.  
Gloria Parthenopes, Niphus bene novit utrumque,  
Et nitidum media plus fecit esse die.*“<sup>4</sup>

Pe lângă aceste comentarii, Nifo a mai scris și câteva tractate cu subiecte de astronomie și astrologie, de estetică, morală și politică. Printre cele dintâi trebuie să menționăm îndeosebi tractatul *De falsa diluvii prognosticatione*<sup>5</sup>, apărut în 1519, la Neapole. Un matematic german, Johann Stoeffler, care publica pe atunci „efemeride“ astronomice, împănate cu preziceri astrologice, anunțase că în 1524 întâlnirea planetelor superioare în Constelația Peștilor avea să dea naștere la mari perturbări atmosferice, urmate de un nou potop, și mai întins decât cel biblic. Această profeție fusese luată în serios, în Germania mai ales, și rezultatul practic fusese că corăbiile se scumpiseră grozav. În tractatul amintit, dedicat lui Carol Quintul, Nifo încerca să demonstreze că o asemenea prezicere nu putea avea nici-o valoare științifică<sup>6</sup>.

Printre tractatele de estetică trebuie să relevăm îndeosebi unul asupra frumosului. Sub forme aride, didactice, și cu un aparat de erudiție care ne pare astăzi greoi și pedant, acest tractat, *De pulchro*, era în realitate un „madrigal“, scris în onoarea Ioanei de Aragon, soția lui Ascanio Colonna, principe de Tagliacozzo. Autorul își propunea să dovedească printr-însul că această principesă nu era nu-

1. (lat.) – *Despre fericirea sufletului* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Distrugerea distrugerii* (n. M. R.).

3. Numele locului de naștere al lui Averroes, în locul numelui său propriu, o figură obișnuită pe acele vremuri.

4. (lat.) – „Numai Averroes a înțeles complicatele volume ale lui Aristotel și le-a scos din complicatele întunecimi. Gloria Parthenopei, Nifo, i-a înțeles bine pe amândoi și a făcut ca totul să fie mai clar decât lumina zilei“ (n. M. R.).

5. (lat.) – *Despre falsa prezicere a potopului* (n. M. R.).

6. Încercarea lui Nifo a fost destul de serioasă, ca să poată fi menționată de Montucla în *Histoire des mathématiques*, t. IV, p. 376.

mai cea mai frumoasă dintre femei, dar și tipul etern, măsura, ce nu se va schimba niciodată, a oricărei frumuseți. Spre întemeierea acestei afirmări, savantul profesor și gravul filosof susținea că corpul Ioanei de Aragon prezenta în toate privințele „proporția sesquilaterală“ – care era, după el, idealul esteticeii feminine – și îi descria „farmecele“ cu o bogăție de amănunte pe care, astăzi, nu putem să n-o găsim necuviincioasă, dar care, pe atunci, nu surprindea pe nimeni.

În filosofie, Nifo fusese elevul lui Nicoletto Vernias și, ca și profesorul său, începuse prin a fi un averroist convins. Prima sa lucrare, *De intellectu et daemonibus*<sup>1</sup>, susținând fără rezervă teoria unității intelectului și criticând cu asprime argumentele sfântului Thomas din Aquino în contra averroismului, a stârnit protestări violente din partea „tomiștilor“ – cum se numeau călugării și în genere teologii care împărțeau ideile marelui filosof al Bisericii. Se pare chiar că, sub influența lor, începuseră unele manifestații de stradă la Padua, și a trebuit ca episcopul de pe atunci, Pietro Barozzi, să intervină prietenește pe lângă Nifo, rugându-l să modifice unele părți din lucrarea sa și să pună astfel capăt scandalului. Nifo i-a ascultat sfatul și a suprimat pasagiile prea violente. Această întâmplare și primejdia prin care trecuse l-au făcut să fie mai prudent și să caute să stea totdeauna în bune raporturi cu Biserica.

La această schimbare a părerilor sale au mai contribuit și alte cauze. Sub influența filosofiei lui Platon, pe care umaniștii o propovăduiau cu atâta căldură, Nifo ajunsese să creadă că nemurirea sufletului individual era mai conformă cu adevărul decât nemurirea sufletului comun sau colectiv, pe care o susținea Averroes. Având deci aceste idei, era firesc ca Nifo să fie opus lui Pomponazzi, și sarcina de a-l îndemna la luptă și-a luat-o Fra Ambrogio Fiandino, episcopul din Lessa.

Întâmpinarea lui Nifo a apărut în 1518, sub același titlu ca și lucrarea pe care o combătea – *De immortalitate animae*. Pomponazzi i-a răspuns, în 1519, printr-o replică intitulată *Defensorium*. Polemica lor se poate rezuma în câteva cuvinte.

1. (lat.) – *Despre intelect și demoni* (n. M. R.).

## II

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

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

În sfârșit, e adevărat că voința dorește infinitul, adică binele infinit sau perfecțiunea infinită – cel puțin la oamenii aleși. Dar din aceasta nu rezultă că ea trebuie să aibă și puterea de a-și realiza dorința. Aspirațiile noastre nu implică totdeauna puteri corespunzătoare. Un țaran, bunăoară, poate dori să fie rege; aceasta nu însemnează că are și posibilitatea să se ridice până la înălțimea unui tron. Și când țaranul

care dorește să fie rege rămâne țaran, nimeni nu strigă că armonia naturii e turburată și că structura sufletului omenesc e contradictorie. Dimpotrivă, această tendință către mai bine, care face pe fiecare om să aspire a fi mai mult decât este, e o binefacere a naturii, fiindcă împinge pe fiecare să-și perfecționeze corpul și sufletul, pe cât este cu putință, în marginile scurtei noastre vieți. Din faptul, dar, că voința „dorește infinitul“, nu rezultă că ea este nemuritoare.

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

În fine, ultimul argument în favoarea imaterialității sufletului îl trăgea Nifo din existența sentimentului religios. Nu se poate, zicea el, ca sufletul omului, care e veșnic stăpânit de nostalgia cerului, să fie totuna cu pământul. Altfel, de ce n-ar exista sentimentul religios și la animale? Nimic nu ne asigură, îi răspunde Pomponazzi, că animalele n-au și ele un fel de religie. Dimpotrivă, ar fi de mirare să n-aibă. Căci religiile sunt produse ale naturii, și ar fi, prin urmare, firesc să le găsim la toate ființele din natură, la animale și la oameni, deși, se înțelege, în grade diferite. Dar această idee a lui Pomponazzi, așa de surprinzătoare pentru timpul când a apărut, nu e decât indicată în *Defensorium*. Mai pe larg e dezvoltată într-o altă lucrare a sa, intitulată *De incantationibus*<sup>1</sup>, apărută la Bologna, în 1520. Să aruncăm o scurtă privire asupra-i.

1. (lat.) – *Despre farmece* (n. M. R.).

### III

Un medic din Mantua avusese ocazia să vadă câteva lecuii ce se pretindeau miraculoase, și fiindcă era prieten cu Pomponazzi, i-a scris, rugându-l să-i spuie dacă credea că există fenomene supranaturale și agenți suprasensibili – îngeri, demoni..., etc. – care să le producă. Ca răspuns la această întrebare, a apărut tractatul *De naturalium effectum admirandorum causis sive de incantationibus*<sup>1</sup>.

Într-însul, Pomponazzi reamintea mai întâi deosebirea, stabilită în tractatul asupra nemuririi sufletului, între credință și știință. Din punctul de vedere al credinței, există, firește, fenomene supranaturale, adică minuni, și agenți suprasensibili, adică îngeri, demoni etc. Din punctul de vedere al științei, însă, nu există decât natura și legile ei neschimbătoare. Din nefericire, suntem încă foarte departe de a cunoaște aceste legi. Și de aceea, întâmplările pe care nu le putem atribui unor cauze naturale ni le explicăm zicând că sunt de ordin supranatural și atribuindu-le unor agenți invizibili. Și după cum nu cunoaștem toate forțele din natură, tot așa nu cunoaștem toate puterile ce zac ascunse în corpul și sufletul omenesc. Iacă de ce unii oameni, precum sunt vrăjitorii, magii, taumaturgii... etc., ne uimesc uneori prin faptele pe care le credem miraculoase și le atribuim unor influențe supranaturale sau demonice. În fond, acele fapte nu sunt decât efectele unor puteri încă necunoscute. Dacă le-am cunoaște, explicarea lor n-ar putea fi decât naturală.

De altfel, filosofia nu se dă înapoi să admită în rândul cauzelor naturale influențele pe care oamenii de rând le cred supranaturale. Așa e, bunăoară, influența astrilor asupra tuturor întâmplărilor ce se petrec pe suprafața pământului, influență care e – după Pomponazzi – foarte reală. Această credință a sa se întemeiază pe sistemul cosmologic al lui Aristotel. După filosoful grec, universul e compus din mai multe sfere, care se influențează una pe alta, din afară înlăuntru, cea dintâi, care e și cea mai vastă, lucrând asupra celei de a doua, care e cuprinsă într-însa, aceasta asupra celei de a treia

1. (lat.) – *Despre cauzele efectelor naturale demne de a fi admirate sau despre farmece* (n. M. R.).

și așa mai departe. Cea din urmă sferă e Pământul, care fiind învăluit de toate celelalte, suferă în mod fatal influența lor, adică influența astrilor fixate pe ele. Astrologia e, prin urmare, o știință naturală; influențele pe care le studiază ea sunt influențe naturale, și numai șarlatanii și naivii pot vedea într-însa o artă misterioasă, care ar fi lucrând cu puteri oculte, demonice.

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

Printre aceste fapte rare, neobișnuite, dar totuși conforme legilor naturii și produse de revoluțiile corpurilor cerești, socotește Pomponazzi nașterea, dezvoltarea și moartea religiilor. Ca toate lucrurile din această lume, ca statele și instituțiile, ca războaiele și epidemiile, religiile stau sub influența astrilor și sunt supuse legii naturale a nașterii, dezvoltării și morții. Ele apar atunci când le dau ființă revoluțiile corpurilor cerești, care cheamă la viață, în același timp, și oamenii meniți să le propovăduiască. Născuți sub această influență extraordinară a cerului, oamenii de acest fel merită cu drept cuvânt numele de „fii“ sau de „trimiși“ ai lui Dumnezeu, și trebuie să le recunoaștem puterea de a face minuni, în înțelesul pe care l-am văzut, de a îndeplini, adică, fapte rare, ce par a se abate de la cursul obișnuit al naturii. Căci toți întemeietorii de religii, Moise și Mahomet, ca și Hristos, au făcut, după părerea credincioșilor lor, minuni.

Și tot revoluțiile corpurilor cerești pricinuesc și decadența religiilor. Ele au pricinuit decadența păgânismului antic, cu nenumăratele lui forme, care s-au stins încetul cu încetul și au dispărut fără urmă. Tot ele vor pricinui și peirea religiilor, care sunt acum în floare. Căci nu trebuie să ne ascundem că de la o vreme încoace apar în sânul creștinismului semne care ne silesc să credem că sfâr-

1. „Non sunt miracula, quia sint totaliter contra naturam et praeter ordinem corporum coelestium; sed pro tanto dicuntur miracula, quia insolito modo et rarissime acta, et non secundum communem naturae cursum, sed in longissimis periodis.“ [(lat.) – „Nu sunt minuni, fiindcă sunt total opuse naturii și în afara ordinii corpurilor cerești, ci sunt numite minuni numai pentru că apar în mod neașteptat și foarte rar și fără să urmeze cursul obișnuit al naturii, ci la intervale foarte lungi.“ (n. M. R.)] (*De incant.* cap. XII)

situl lui se apropie. Arzătoarea credință, de pe vremea apostolilor și a mucenicilor, s-a răcit, iar minunile, dinaintea cărora îngenuncheau altădată noroadele uimite, au încetat. Unii pretind că se mai fac și astăzi minuni, dar acelea sunt sau un produs al închipuirii lor lesne crezătoare, sau un rezultat al înșelăciunii șarlatanilor.

Această concepție naturalistă a religiilor, pe care am găsit-o în germen la Pietro d'Abano, e foarte interesantă. Fără îndoială, ideea de a atribui influenței astrelor nașterea, dezvoltarea și moartea religiilor este inadmisibilă. Surprinzătoare e însă încercarea de a considera aceste fenomene sociale și morale ca având cauze naturale – influența astrelor făcând parte, pentru Pomponazzi, din mersul normal al naturii.

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

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

atom de materie, până la inteligențele superioare ce guvernează mersul astrelor<sup>1</sup>.

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

Această afirmare, zice Pomponazzi, cu o seriozitate plină de ironie, este adevărată. Lumea nu este eternă. Ea a fost creată la un moment dat și va pieri la un moment dat, fiindcă... așa zice Biserica, și... Biserica nu poate greși. Iar pentru ca ironia să fie și mai transparentă, Pomponazzi caută să justifice această părere, întemeind-o pe o argumentare așa de slabă, încât nu poate înșela pe nimeni. E drept, zice el, că Dumnezeu a cugetat lumea veșnic, a voit-o adică totdeauna, dar n-a creat-o decât numai atunci când i-a „convenit“. Ca și cum voința lui Dumnezeu ar putea fi împiedecată de ceva să se realizeze oricând, și ca și cum ar exista la Dumnezeu o deosebire între voință și acțiune. O asemenea deosebire nu poate exista decât la ființele la care voința are nevoie, spre a se manifesta în afară, de organe materiale; la oameni, bunăoară, acțiunea este, în adevăr, deosebită de voință, întrucât, cel puțin, nu-i urmează totdeauna imediat; o hotărâre luată la un moment dat poate să nu fie executată decât mai târziu. Dumnezeu, însă, e, prin definiție, o ființă imaterială, și, neavând organe, voința sa e de-a dreptul acțiune.

---

1. Această concepție a unor inteligențe superioare, intermediare între om și divinitate, și care guvernează mersul astrelor, e un punct din cosmologia lui Aristotel, pe care însă nu-l putem dezvolta aci. Spre a evita repetițiile, vom vorbi de cosmologia peripatetică ceva mai departe, cu prilejul lui Cremonini. [Vezi infra, capitolul IV, *Școala din Padua. Cremonini și Galilei*, p. 67-71 (n. G. P.)]

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

#### IV

Această atitudine ironică e mai ales evidentă în tractatul postum *De fato, libero arbitrio, praedestinatione, et providentia dei*<sup>2</sup>, apărut după moartea lui Pomponazzi, în 1525. O analiză mai amănunțită a acestui tractat, din care am utilizat, mai sus, câteva idei, ar fi anevoioasă, din pricina discuțiilor prea subtile și de un caracter teologic prea pronunțat, pe care le cuprinde. Contradicția de căpetenie pe care o relevă Pomponazzi în doctrina oficială a Bisericii este cea care există între liberul arbitru atribuit omului și providența divină. Dacă Dumnezeu „vede“ mai dinainte faptele oamenilor, atunci aceste fapte sunt determinate mai dinainte și nu pot să nu se întâmple. Dar atunci oamenii nu pot să nu le facă, și prin urmare liberul arbitru nu există. Spre a ocoli această contradicție, teologii susțin că Dumnezeu „cunoaște“ mai dinainte faptele omenești, dar nu le „voiește“, așa încât oamenii rămân liberi să le facă sau nu. Aceasta însemnează, însă, zice Pomponazzi, că Dumnezeu este și nu este, în același timp, cauza faptelor omenești. Este cauza lor întru-

1. *De fato...*, Lib. V, cap. IX.

2. (lat.) – *Despre destin, despre liberul arbitru, despre predestinare și providența divină* (n. M. R.).

cât le cunoaște mai dinainte, cunoștința lui Dumnezeu fiind creatoare, cugetările lui fiind acte de voință și acestea fiind de-a dreptul acțiuni. Și nu este cauza lor, întrucât nu le „voiește“ – ceea ce însemnează că voința omenească e o cauză independentă de voința divină, că adică se petrec în univers fapte a căror cauză nu e Dumnezeu. Prin urmare, conchide Pomponazzi ironic, vom zice, spre a ne conforma învățăturilor sfintei scripturi, că Dumnezeu este cauza faptelor omenești și totuși, „într-un oarecare înțeles“, nu este cauza lor<sup>1</sup>.

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

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

1. „Ideo, salva veritate et me subjiendo in hoc et in caeteris Romanae Ecclesiae, dicam, quod Deus et talium actuum est causa, et talium actuum quoquomodo non est causa“ [(lat.) – „Prin urmare, fără a încălca adevărul și conformându-mă și în această problemă și în celelalte Bisericii romane, spun că Dumnezeu este cauza acestor fapte și, într-un oarecare înțeles, nu este cauza acestor fapte.“ (n. M. R.)] (*De fato...*, Lib. III, cap. XII)

2. „Certe istud est ponere homines in extremam desperationem et provocare omnes homines <sive predestinatos, sive non predestinatos> ad vitia et flagitia“ [(lat.) – „Cu siguranță, asta înseamnă a-i aduce pe oameni la cea mai mare disperare și a-i îndemna pe toți oamenii < – fie predestinați, fie nepredestinați – > spre vicii și ticăloșii“. (n. M. R.)] (*De fato...*, Lib. V, cap. VI).

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

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

Că această idee, pe care Pomponazzi o dă, cu o modestie prefăcută, ca o simplă „păreră“ a „slabei“ rațiuni naturale, este, pentru el, superioară dogmei bisericesti a predestinării, ne-o arată destul de limpede comparația pe care o face el însuși, în altă parte, între întemeietorii religiilor și filosofi. Cei dintâi pot fi numiți „fii“ sau „trimiși“ ai lui Dumnezeu, cei din urmă sunt zei adevărați, sunt „singurii zei pământești“, și diferă tot atât de mult de ceilalți oameni, cât diferă oamenii adevărați de cei zugrăviți<sup>1</sup>. Căci filosofii nu trăiesc după normele obișnuite ale vieții. „Filosoful este un Prometeu care, căutând să descopere secretele naturii, e frământat de griji și de gânduri ce nu-i dau răgaz niciodată; el nu cunoaște foamea, nici setea, nici somnul; obiect de batjocură pentru toți, el trece drept un nebun și un nelegiuit, persecutat de inchizitori și luat în răs de mulțime“<sup>2</sup>. Filosoful împărtașește astfel soarta zeului necu-

noscut, care, când se coboară pe pământ, e izgonit cu pietre de proprii săi credincioși, și, în nemărginita sa bunătate, se întoarce în regiunile senine din care a purces, zicând: printre ai mei m-am pogorât, și ai mei nu m-au cunoscut.

Dar dovada cea mai incisivă de independență de cugetare ne-o dă Pomponazzi într-un pasaj din tractatul său *De immortalitate...*, în care vorbește de religii cu o libertate cu totul neașteptată. Unul din argumentele scolastice în favoarea nemuririi sufletului era că, de vreme ce toate religiile au deopotrivă această dogmă, lumea întreagă ar fi înșelată dacă sufletul n-ar fi nemuritor. Pomponazzi răspunde că religiile trebuie neapărat să înșele pe oameni. Căci sunt trei religii diferite, a lui Moise, a lui Hristos și a lui Mahomet, care își au toate credincioșii lor convinși. Ele nu pot fi, însă, toate adevărate, de vreme ce se contrazic în punctele lor esențiale. Așa încât, sau sunt toate false, și atunci toată lumea e înșelată, sau sunt false două cel puțin dintr-însele, și atunci e înșelată majoritatea oamenilor. Iar acordul religiilor cu privire la nemurirea sufletului se explică prin faptul, pe care l-am relevat mai sus, că scopul acestei dogme e mai mult politic. Căci întemeietorii religiilor, sau, cum zice Pomponazzi, legislatorii, au fost un fel de medici ai sufletelor, și, observând că unii oameni nu pot fi abătuți de pe calea răului de pedepsele pământești, cărora li se pot sustrage, și de recompensele pământești, care sunt nesigure, au inventat, ca scut suprem al bine-lui, dogma nemuririi sufletului. Grație acestei dogme li s-a inculcat oamenilor credința că vor avea să dea seamă de faptele lor în viața viitoare, dinaintea unui judecător pe care nimeni nu-l poate înșela și a cărui strășnicie nimic n-o poate înlănzi.

## V

Am zis că libertatea cu care vorbește Pomponazzi, în aceste rânduri, de religiile cu totul neașteptată. Trebuie să adăugăm că e neașteptată numai întrucât afirmările relevante sunt scrise și iscalite de un om cu o înaltă situație oficială. Altfel, părerile de această natură nu erau tocmai străine timpului său. Unii din adversarii lui Pomponazzi au văzut în afirmările de care e vorba influența celebrei cărți, atribuite lui Averroes, despre cei „trei impostori“. În acea

1. „Quae omnia, quamquam a profano vulgo non percipiuntur, ab istis tamen philosophis, qui soli sunt dei terrestres et tantum distant a caeteris, cujuscumque ordinis sicut conditionis sint, sicut homines veri ab hominibus pictis, sunt concessa ac demonstrata.“ [(lat.) – „Toate cele ce nu sunt percepute de vulgul neștiutor sunt, totuși, admise și demonstrate de către filosofi, care sunt singurii zei pământești și care diferă de ceilalți (oameni), de orice ordin și condiție ar fi, tot atât de mult cât oamenii adevărați de cei zugrăviți.“ (n. M. R.)] (*De incantationibus...*, cap. IV).

2. *De fato...*, Lib. III, cap. VII.

carte, filosoful arab ar fi zis că sunt pe lume trei religii: creștinismul, iudaismul și islamismul, dintre care cea dintâi e imposibilă, cea de-a doua e copilărească, iar cea de a treia e... o porcărie. Ca atari, aceste trei religii au fost întemeiate de trei impostori: Hristos, Moise și Mahomet, care au înșelat lumea întreagă cu ideile lor. Cum n-ar fi, bunăoară, înșelător creștinismul, când ne gândim că una din dogmele lui fundamentale este aceea a euharistiei, după care credincioșii, în timpul sfintei cuminecături, mănâncă trupul și beau sângele lui Hristos? Se povestește că Averroes ar fi intrat odată într-o biserică creștină, din Spania, ar fi asistat la sfânta cuminecătură, și când i s-a explicat înțelesul acestei ceremonii, s-a grăbit să iasă, zicând: „Nu există sectă mai smintită decât aceea a creștinilor, care își mănâncă dumnezeul“.

Cu toate acestea, cartea *De tribus impostoribus*<sup>1</sup>, care a făcut atâtă zgomot în timp de aproape trei veacuri și despre care scriitorii creștini vorbeau uneori cu atâtea amănunte, n-a existat niciodată.<sup>2</sup> Ea a fost o legendă, în care s-a condensat incredulitatea, ce începuse să se întindă, după expedițiile cruciaților, ca un efect al comparării creștinismului cu islamismul și, mai târziu, cu mozaismul. În primele veacuri ale evului mediu, credința în adevărul creștinismului era absolută. Singura religie ce se mai cunoștea pe atunci, în afară de păgânismul antic, ce nu mai trăia decât ca o amintire foarte ștersă în mintea oamenilor culți, era iudaismul. Această confesiune, însă, nu era considerată nici măcar ca o erezie care să merite să fie discutată și respinsă, ci ca o rătăcire perversă, necurată, dezgustătoare, pe care nici-un creștin nu trebuia s-o atingă, necum s-o studieze mai de aproape. Creștinismul stăpânea astfel singur conștiința credincioșilor și nici o îndoială nu venea să-i micșoreze puterea. Mai târziu însă, în timpul cruciatelor, creștinii au făcut cunoștință cu lumea musulmană și au constatat cu mirare că, din punct de vedere intelectual și moral, această lume, deși străină de credința cea adevărată, nu era nicidecum mai prejos, ba

1. (lat.) – *Despre cei trei impostori* (n. M. R.).

2. Aceasta era, cel puțin, părerea lui Renan, care, ca filolog, își făcuse o specialitate din studiul textelor originale ale filosofiei arabe. Ediția cunoscută a lui Weller, din Hellbronn, e reproducerea unui text apocrif, a cărui origine a dat naștere la mari controverse filologice.

chiar uneori era cu mult mai presus de lumea creștină. Așa, bunăoară, cronicarul creștin, care continuă pe Guillaume de Tyr în povestirea cruciatelor, nu-și putea ascunde admirația pentru Saladin, șeful necredincioșilor, pentru înțelepciunea, bunătatea, cinstea și cavalerismul lui, și-i da mai totdeauna dreptate, împotriva căpeteniilor creștine ale cetelor de aventurieri care porniseră să cucerească locurile sfinte. O religie care dădea rezultate morale așa de frumoase nu le mai părea, atunci, creștinilor o rătăcire perversă și nevrednică de a fi luată în seamă. Islamismul a început, dar, să fie studiat, și Pierre le Vénérable, Robert de Rétines, Riccoldo de Monte Croce au publicat cercetări asupra *Coranului*, care prețuia cu cumpătare monoteismul sever al profetului.

Odată intrat pe această cale, spiritul cercetător al Occidentului creștin a mers și mai departe; a început să se ocupe și de mozaism. Raymond Martini a publicat un studiu intitulat *Capistrum judaeorum*<sup>1</sup>, iar Riccoldo de Monte Croce, călătorul florentin pomenit mai sus, a publicat o scriere intitulată *De variis religionibus*<sup>2</sup>. Ce e drept, aceste lucrări combăteau mozaismul, dar îl puneau alături cu celelalte religii: vechiul dispreț pentru această confesiune dispăruse, și dogmele ei erau discutate cu destulă seriozitate și cu relativă bună-credință.

Orizontul sufletec al lumii creștine se lărgea astfel pe nesimțite. Fanaticii de altădată începeau să înțeleagă că „cele trei religii“ aveau, ca confesiuni monoteiste, un fond comun ce nu se putea tăgădui, și deci, dacă era adevărată una dintr-însele, adică creștinismul, atunci trebuiau să fie adevărate, în parte cel puțin, și celelalte două, adică islamismul și mozaismul. Iar concluzia firească ce rezulta de aci era că, de vreme ce între aceste confesiuni existau, totuși, deosebiri mari, cu tot fondul lor comun, ele nu puteau să fie toate absolut adevărate, ci trebuiau să fie, toate, relativ false.

Această idee, a falsității relative a religiunilor, și-a făcut drumul, încetul cu încetul, și a dus pe unii oameni mai culți la un scepticism ceva mai adânc în materie de credință, scepticism ce se găsea deopotrivă, din veacul al XIII-lea înainte, la musulmani și la

1. (lat.) – *Ștreangul iudeilor* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Despre diferite religii* (n. M. R.).

creștini, deși era exprimat cu mai multă libertate la cei dintâi. Aboulola, unul din cugetătorii arabi, zicea: „Creștinii și-au pierdut cu totul calea; evreii nu mai sunt decât niște mumii, iar magii persani niște visători“. Și în altă parte adăuga: „Cristos a venit și a înlăturat legea lui Moise; Mahomet a venit la rândul său și a introdus cele cinci rugăciuni pe zi; spune-mi, însă, cititorului, de când trăiești într-una sau într-alta din aceste legi, te bucuri oare mai mult sau mai puțin de soare și de lună?“<sup>1</sup> Misticii arabi, așa-numiții „sufi“, profesau aceeași indiferență pentru cultul extern, care deosebea confesiunile unele de altele. Când am izbutit, ziceau ei, să ne ridicăm deasupra deosebirii dintre subiect și obiect, ca să contemplăm, în toată puritatea ei, esența principiului creator al lumii, când nu mai există *eu* și *tu*, ce mai importă kaaba musulmanului, sau sinagoga evreului, sau mănăstirea creștinului?<sup>2</sup>

Aceste idei, care, în urma contactului prelungit cu arabii, în Spania, în sudul Italiei și în sudul Franței, circulau printre creștini, din veacul al XIII-lea înainte, erau atribuite de ei, din cauza originii lor musulmane, lui Averroes, care le era mai cunoscut decât toți ceilalți cugetători arabi. Acest filosof a ajuns astfel să fie considerat ca un reprezentant al indiferenței religioase, al incredulității, și toate ideile „nelegiuite“ ce ieșeau la iveală, în lumea creștină, trebuiau să poarte numele lui. Așa a fost și legenda celor trei impostori, legendă ce pare a fi luat naștere la curtea lui Frederic al II-lea din Neapole, și a cărei influență au văzut-o unii istorici în cuvintele lui Pomponazzi, că „religiile trebuie neapărat să înșele pe oameni“.

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

1. D'Herbelot, *Bibl. Orient.*, art. *Aboulola*. cf. Renan, *Op. cit.*, p. 293.

2. Renan, *Op. cit.*, p. 293.

## VI

Asupra acestei denumiri, însă, trebuie să ne oprim un moment, spre a o lămurii și îndreptăți. Unii din contemporanii lui Pomponazzi și, după ei, unii istorici ai filosofiei, l-au considerat ca introducător al „alexandristului“ la Universitatea din Padua, iar discuțiile lui cu Achillini și ceilalți sunt cunoscute, de regulă, sub numele de „luptele dintre averroști și alexandriști“. Aceste denumiri, deși nu sunt absolut greșite, sunt totuși prea puțin precise, și ar putea rătăci pe cei ce le-ar lua ad litteram. Prin alexandristism se înțelegea, pe la sfârșitul evului mediu, atitudinea filosofică a acelor care interpretau pe Aristotel cu ajutorul comentariilor lui Alexandros din Aphrodisias – precum prin averroism se înțelegea înclinarea altora de a-și tălmăci filosofia stagiritului cu ajutorul comentariilor lui Averroes. Alexandros din Aphrodisias trăise, pe la sfârșitul veacului al doilea după Christos și începutul celui următor, la Atena, unde profesase peripatetismul cu o rigurozitate de interpretare ce făcuse să i se dea numele de Aristotel al II-lea. Comentariile sale au rămas celebre în școlile filosofice din Atena și au fost citite și utilizate nu numai de adepții, ci și de adversarii peripatetismului.

Influența acestor comentarii asupra lui Pomponazzi se reducea la foarte puțin lucru. Când afirma, în cartea sa *De immortalitate...*, că sufletul nu poate exista independent de corp, și că aceasta era și părerea lui Aristotel, Pomponazzi, spre a da mai multă temeinicie acestei afirmări, făcea apel și la comentariile lui Alexandros din Aphrodisias. Acest interpret, adăuga el, merita mai multă încredere decât Averroes, fiindcă se întemeia pe textele originale, nu pe traduceri, ca comentatorul arab, și fiindcă trăia în locul chiar unde profesase, și respira atmosfera chiar pe care o respirase marele filosof antic. De o legătură susținută și sistematică, însă, între ideile lui Pomponazzi și acelea ale lui Alexandros din Aphrodisias, nu poate fi vorba.

Că, de altfel, clasificarea celor ce au luat parte la discuțiile asupra nemuririi sufletului, de la Padua și Bologna, în averroști și alexandriști, era artificială, ne-o poate arăta faptul că, de pe o parte, Pomponazzi era considerat de unii contemporani ca averroist, iar pe de alta, adversarii săi nu erau totdeauna, sau nu erau, propriu



vorbind, nicidecum averroïști. Așa, bunăoară, Vanini, ca să caracterizeze pe Pomponazzi, în al său *Amphitheatrum aeternae providentiae*<sup>1</sup> îl numea „philosophus acutissimus, in cujus corpus animum Averrois commigrasse Pythagoras judicasset“<sup>2</sup>. În schimb, Achillini, primul adversar al lui Pomponazzi, susținea, e drept, că teoria unității intelectului și a existenței lui separate, așa cum a profesa Averroes, era mai conformă cu vederile lui Aristotel, decât interpretarea lui Alexandros din Aphrodisias și a lui Pomponazzi – dar nu împărtășea el însuși această teorie, ci o respingea în numele Bisericii. Achillini avea astfel aerul că discuta mai mult o problemă de istoria filosofiei, în care părerea lui personală nu era angajată. Iar Nifo, al doilea din adversarii de căpetenie ai lui Pomponazzi, nu mai era averroïst când a început lupta cu el, și îl combătea cu argumentele lui Platon, ale sfântului Thoma din Aquino și ale catolicismului ortodox.

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

Ca continuatori ai peripatetismului liberal trebuie să menționăm mai întâi pe urmașii direcți ai lui Pomponazzi, Gasparo Contarini, Simon Porta și Julius Caesar Scaliger. Printre reprezentanții mai târzii ai acestei direcții, trebuie să amintim pe Giacomo Zabarella și Andrea Cesalpini, care au încercat o apropiere a peripatetismului de platonism. O încercare analoagă s-a făcut din partea Academiei din Florența, de către Pico della Mirandola, asupra căruia vom reveni mai jos, când vom studia mișcarea științifică a timpului și legăturile ei cu neoplatonismul.

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

1. (lat.) – *Amfiteatrul eternei providențe* (n. M. R.).

2. *Amphitheatrum...*, Exerc. VI. [(lat.) – „filosof pătrunzător, în al cărui trup se credea că s-a mutat spiritul lui Averroes și al lui Pitagora“ (n. M. R.).]

## Capitolul IV ȘCOALA DIN PADUA CREMONINI ȘI GALILEI

Marea dramă ce se joacă atât de adesea în istoria culturii omenesti, cu peripeții mai puțin zguduitoare, dar cu urmări mai adânci decât acelea ale conflictelor vieții practice, e lupta seculară dintre idei și fapte. Ideile sunt adesea explicări pripite ale lucrurilor, explicări ce nu izvorăsc totdeauna din experiență sau trec peste marginile ei, și a căror soartă e să se lovească, mai curând sau mai târziu, de stânca aspră a realității nesocotite. Un fapt de nimic e în stare, atunci, să răstoarne cele mai trufașe teorii. Când ciocnirile de acest fel rămân izolate, mărginite într-o parte numai a vieții sufletești, efectele lor nu iau proporții istorice. De regulă, însă, ideile se leagă strâns unele cu altele, spre a se întări reciproc, și formează sisteme ce se înrădăcinează adânc în mintea și inima oamenilor. Când asemenea sisteme, întinse și puternice, intră în conflict cu realitatea, ciocnirea se produce pe întregul front al vieții sufletești, și urmările ei sunt incalculabile. O asemenea ciocnire s-a produs în timpul Renașterii între vechea concepție, filosofico-teologică, a universului, și faptele nouă, descoperite de științele născânde – îndeosebi de fizică, mecanică și astronomie. Un act al acestei drame culturale, cel mai interesant poate, deși nu cel mai însemnat, s-a desfășurat la Padua și a avut ca protagoniști pe Cremonini, cel din urmă reprezentant al peripatetismului liberal, și pe Galilei, marele inovator pe terenul științelor pozitive, de la începutul timpurilor moderne.

### I

Cesare Cremonini s-a născut în 1550, după unii în 1552, la Cento, vechiul Centi Castrum, din ducatul de Ferrara. Printre membrii mai însemnați ai familiei sale, unii biografi pomenesc de un pictor „celebru“, deși necunoscut în istoria artelor. Studiile și le-a făcut la Universitatea din Ferrara, la care a profesat apoi medicina

și filosofia, timp de 17 ani. În 1590, în sfârșit, a fost chemat la Padua, spre a ocupa „a doua catedră“ de filosofie, aceea a lui Francesco Piccolomini, care fusese înaintat la „cea dintâi“, rămasă vacantă prin moartea lui Giacompo Zabarella.

Reluând tradițiile predecesorilor săi, Cremonini a izbutit să dea în scurtă vreme peripatetismului, a cărui influență scăzuse întrucâtva în ultimele decenii, o vigoare și o strălucire pe care nu le avusesese nici chiar în timpurile eroice ale luptelor lui Pomponazzi cu Achillini și Nifo. Cursurile sale erau ascultate cu un entuziasm nemărginit de nenumărați studenți<sup>1</sup>, și fiindcă Universitatea din Padua era frecventată, pe atunci, de foarte mulți străini, numele filosofului trecuse peste hotarele Italiei și era cunoscut și cinstit în mai toate țările europene. Unii învățați străini, ca Joest Lips, de care vom vorbi mai jos<sup>2</sup>, și până și unii oameni politici, pe care filosofia nu-i putea interesa prea mult, precum era cardinalul de Richelieu, își procurau, cu jertfe bănești mai mult sau mai puțin însemnate, reproduceri manuscrise ale prelegerilor sale. Iar unul din biografii săi, care îi fusese elev, susținea că unii savanți străini îi scriau pentru a-i cere sfaturi, și, drept recunoștință, îi păstrau portretul în palatele lor, așezat la locul de onoare<sup>3</sup>.

Mândri că aveau la universitatea lor o asemenea celebritate europeană, membrii senatului din Veneția îi făcuseră lui Cremonini o situație materială excepțională<sup>4</sup>, și nu lipseau să-i aducă laude, în tonul iperbolic al timpului, cu orice prilej. „Podoaba și cinstea Universității din Padua“ – erau cuvintele ce însoțeau de regulă numele filosofului în actele oficiale ale republicii, în care era menționat.

1. În anul morții sale, după 40 de ani de profesorat, și cu toate atacurile lui Galilei, care îi micșoraseră mult prestigiul, Cremonini avea încă „patru sute“ de ascultători.

2. Vezi partea a III-a, capitolul IV – *Curențele etice. Stoicismul*, VI, p. 588-589 (n. G. P.).

3. *Imperialis, Museum historicum et physicum* [(lat.) – *Muzeu de istorie și fizică* (n. M. R.)], Veneția], 1640, p. 173.

4. Retribuția lui Cremonini, ca profesor, era de 2.000 „fiorini d'oro“ pe an. Un „fiorino d'oro“ valora, aproximativ, 25 de lei aur. Cremonini primea, cu alte cuvinte, vreo 50.000 de lei aur pe an, o sumă foarte mare pentru acele vremuri, ceea ce îi permitea să locuiască la Padua într-un palat, să aibă un majordom și lachei în livrea, cai și trăsurile... etc. Retribuțiile celorlalți profesori erau foarte variabile, și se întindeau de la 300 până la 500 „fiorini d'oro“ pe an. Retribuțiile ce treceau peste această sumă erau rare. Galilei, bunăoară, primea 1.000 „fiorini“, pe jumătate cât Cremonini. Nu trebuie să uităm, însă, că viața era pe atunci cu mult mai ieftină, așa încât aceste sume valorau mai mult decât ar valora astăzi.

Mai multe orașe, Cremona, Cento și Padua, își disputau onoarea de a-i fi dat naștere, iar elogiile pe care i le aduceau elevii și admiratorii săi, în împrejurările sărbătorești, luau proporțiile unei adevărate idolatrii.

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

Și într-adevăr, rolul istoric al lui Cremonini a fost din cele mai ingrate. După lungul șir de discuții și polemice care umpluseră cu zgomotul lor tot veacul al XVI-lea și care abătuseră atenția lumii filosofice când asupra unei probleme, când asupra alteia, peripatetismul liberal simțea parcă nevoia să se concentreze și să se rezume într-o formă definitivă. Această formă i-a dat-o Cremonini. Și dacă contemporanii săi nu vedeau destul de limpede înțelesul acestei ediții ne variat de doctrinei filosofice pe care o reprezenta, noi, cei de astăzi, care cunoaștem cursul ulterior al cugetării timpului, putem zice că, cu Cremonini, peripatetismul liberal și-a scris testamentul.

1. Mabileau, *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie. Cesare Cremonini*, Paris, 1881, *Préface*.

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

## II

În urma întinderii și întăririi protestantismului în Europa Centrală, catolicismul a început să lupte cu energie ca să-și păstreze stăpânirea asupra spiritelor. Printre mijloacele sale de luptă, unul din cele mai însemnate a fost acapararea învățământului public. Această sarcină și-au luat-o îndeosebi iezuiții, care s-au grăbit să întemeieze școli elementare mai întâi, apoi faimoasele lor colegii, și și-au îndreptat, în sfârșit, eforturile asupra universităților. Societatea lor fusese întemeiată în 1540 – și în 1549 îi găsim deja instalați la Universitatea din Ingolstadt, de unde gonesc, prin necontenite intrigi, pe toți profesorii ce nu le erau favorabili. În anii următori pătrund la universitățile din Viena, Praga, Salamanca, Stockholm. În Franța le-a mers ceva mai greu. În două rânduri parlamentul a refuzat să întregistreze autorizația lui Henric al II-lea, care le da dreptul să deschidă școli în regat. În 1562, însă, încep să întemeieze, și în Franța, colegii, cu toate protestările universităților, care refuzau să acorde titluri academice studenților ce urmaseră cursurile iezuiților.

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

Nu se știe precis când s-au stabilit iezuiții la Padua. Se pare că întemeiaseră o școală elementară încă din 1542. Pe nesimțite, acțiunea lor s-a întins tot mai mult, până când autoritățile universitare au fost alarmate de faptul că toate școalele elementare, în care se pregăteau studenții pentru cursurile universității, rămăseseră goale, din pricina concurenței școalelor similare ale iezuiților. Îngrijirea a crescut și mai mult când iezuiții au organizat cursuri universitare, după programele și orariile oficiale ale universității, împrumutând până și formele publicațiilor și ceremoniilor ei. Ceea ce atrăgea mai ales pe studenți la aceste cursuri era faptul că șireții călugări „dictau“ prelegerile lor, așa încât frecventarea nu era obligatorie. Studenții bogați, mai ales, trimiteau adesea pe alții să ia note, sau copii, în locul lor. Și fiindcă iezuiții obținuseră, încă din 1546, de la papa Paul al III-lea, autorizația, întărită și de Iuliu al III-lea, în 1550, de a acorda titluri academice, nimic nu le mai sta în cale în tendința lor de acaparare a învățământului superior. Spre a-și apăra, dar, universitatea, republica venețiană a luat, printr-un decret al senatului din 1571, hotărârea să nu recunoască pe teritoriul ei decât diplomele eliberate de profesorii statului.

Cu toate acestea, iezuiții se întindeau și se întăreau din ce în ce mai mult. Cursurile lor atrăgeau din ce în ce mai mulți studenți, mai ales dintre străinii, în mare număr la Padua, care n-aveau să se folosească de diplomele lor decât în afară de granițele venețiene. Din această cauză, în 1591, Cesare Cremonini a convocat o adunare a tuturor profesorilor universității, spre a se sfătui asupra măsurilor de luat. Adunarea a luat hotărârea să intervină pe lângă guvernul republicei ca să închidă școalele iezuiților, și a delegat în acest

scop pe Cremonini, împreună cu mai mulți alți profesori, să se ducă la Veneția și să facă demersurile cuvenite. În această calitate, Cremonini a ținut dinaintea „Signoriei” venețiene<sup>1</sup> un discurs care a avut un răsunet extraordinar și s-a răspândit în mii de copii, manuscrise și tipărite, nu numai în Italia, ci și în străinătate.

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

Rezultatul demersurilor lui Cremonini a fost că guvernul republicii venețiene a închis școalele iezuiților. Câțiva ani mai târziu, li s-a îngăduit să le redeschidă, dar numai pe cele elementare. Certurile neconținute, însă, pe care le pricinuia șederea lor la Padua, au făcut ca senatul să-i expulzeze cu totul, în 1606, de pe teritoriul venețian. Atunci a început lupta lor în contra lui Cremonini, care le fusese totdeauna dușmanul cel mai neîmpăcat. De repetate ori Inchiziția a cerut socoteală filosofului pentru ideile sale. Odată chiar, în 1611, Sfântul Oficiu a început un proces în regulă în contra lui Cremonini. Acest proces s-a mărginit, din fericire, la o anchetă și la o amenințare, pe de o parte fiindcă inchizitorilor le lipsea sprijinul „brațului secular”, adică al guvernului venețian, iar pe de altă, fiindcă atenția lor era mai cu putere atrasă, la Padua chiar, de un alt învățat, ale cărui idei erau cu mult mai primejdioase pentru Biserică, și care era Galilei.

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

1. „Signoria” se compunea, în ședință plenară, din toți magistrații superiori ai republicii: Consiliul Celor Zece, Procuratorii, Reformatorii etc., sub președinția dogelui.

### III

Pe vremea lui Pomponazzi, problema care pasiona lumea filosofică era aceea a nemuririi sufletului. Pe vremea lui Cremonini a ieșit pe palanul întâi problema structurii universului, pe care o puseseră la ordinea zilei noile teorii astronomice, și îndeosebi, în Italia, cercetările lui Galilei. Partea cea mai discutată din filosofia lui Aristotel era acum cea cosmologică. Asupra acestei părți Cremonini publicase o serie de tratate, dintre care cel mai important era intitulat *Disputatio de coelo*<sup>1</sup> și apăruse la Veneția în 1613. În urma observațiilor Inchiziției, care îi cerea să-și modifice părerile exprimate în acest tratat, Cremonini a publicat un mic studiu intitulat *Apologia dictorum Aristotelis de via lactea et facie in orbe Lunae*<sup>2</sup>. În sfârșit, un al treilea studiu, apărut în 1616, e intitulat *Apologia dictorum Aristotelis de quinta coeli substantia*<sup>3</sup>.

Pentru peripatetici, universul nu era un tot omogen, alcătuit din aceleași elemente materiale și supus acelorași legi fizico-mecanice, ca pentru oamenii de știință de astăzi. Ei admiteau vechea deosebire pe care o făceau toate religiile și mai toate sistemele filosofice ale antichității între lumea „de sus” și cea „de jos”, adică între cer și Pământ, care erau considerate ca alcătuint, în lăuntru universului, două lumi cu totul deosebite, atât prin natura, cât și prin legile lor. Pământul era lumea nedeșăvârșirii și nestatorniciei, a schimbării și „stricăciunii”. Cerul, era, dimpotrivă, lumea formelor perfecte și eterne, invariabile și incoruptibile. Pentru mintea simplă a omului primitiv și pentru ochiul său slab, lipsit de ajutorul instrumentelor științei moderne, această deosebire era foarte firească. În jurul său el vedea totul schimbându-se: valurile mării și stâncile țărmlui, munții și pădurile, râurile și câmpiile, animalele și oamenii, orașele și monumentele, statele și instituțiile. Pe cer, dim-

1. (lat.) – *Disertație despre cer* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Justificarea afirmațiilor lui Aristotel despre Calea Lactee și înfățișarea Lunii* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Justificarea afirmațiilor lui Aristotel despre a cincea substanță a cerului* (n. M. R.).

potrivă, toate rămâneau pururea aceleași. Același Soare, aceeași Lună, aceleași stele luminau vecinic, la aceleași ceasuri, și descriau pe bolta curată a firmamentului aceleași drumuri neschimbătoare. Față cu ordinea simplă și luminoasa armonie ce domneau în lumea cerească, neregula, contrastele și neprevăzutul ce stăpâneau întâmplările pământeste trebuiau să-i pară omului primitiv un haos obscur și irațional. Era firesc ca cerul și Pământul să i se înfățișeze ca două lumi deosebite, atât prin natura lor, cât și prin legile ce le guvernează.

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

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

1. Aristotel, *Metafizica*, XII, 8.

acțiunea asupra restului lumi și se numește, din această cauză, „primul motor mobil“.

Dar această acțiune e numai relativă. Sferele planetare, pe lângă mișcarea generală „de la răsărit la apus“ datorită impulsunii primului motor mobil, mai au și o mișcare specială de la apus la răsărit. E fenomenul retrogradării, de care am pomenit adineauri. Aceste sfere au, deci, fiecare, un motor special, relativ independent, care e un zeu. Acești zei planetari, prin mișcarea lor retrogradă, fac nu numai un act de independență, ci și un act de ostilitate față de Dumnezeu – ceea ce constituie începutul răului în univers<sup>1</sup>, un început din fericire de-abia simțit, de vreme ce mișcările anarhice de care vorbim sunt foarte reduse, și, în linii generale, revoluțiile planetelor se conformează cu acelea ale celorlalte corpuri cerești. În fine, principiul „ierarhiei formelor“, care juca un așa de mare rol în filosofia lui Aristotel, silea pe cugetătorul grec să admită că, după cum între primul motor imobil și motoarele secundare ale planetelor se interpune primul motor mobil, tot așa între Dumnezeu și zeii planetari se interpun zeii astrali, zeii stelelor fixe.

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

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

corpuri gazoase, al căror tip este aerul sau, sub o formă mai subtilă, focul. Ceea ce însemnează, zicea filosoful grec, că cele patru elemente trebuie să aibă un substrat comun mai subtil decât ele, substrat care ar putea să fie eterul.

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

După cum, dar, focul, care se ridică în sus, nu poate fi de aceeași natură cu apa, care curge la vale, după cum, pentru aceleași motive, aerul nu poate fi de aceeași natură cu pământul, tot așa corpurile cerești, care au o mișcare circulară și continuă, nu pot fi de aceeași natură cu cele terestre, care au o mișcare rectilinie și întreruptă. Cerul e, prin urmare, alcătuit dintr-o materie specială, dintr-un al cincilea element, dintr-o „quintesență“.

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

nouă. Epicur o susținea încă din antichitate, și Lucrețiu o reproducea în versurile:

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

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

Deosebirea dintre mișcarea corpurilor grele, care tind să cadă în jos, și a celor ușoare, care tind să se ridice în sus, e, dar, aparentă. În condiții potrivite, adică în vid, toate ar cădea deopotrivă în jos. Gravitarea e inerentă tuturor corpurilor<sup>3</sup>. Tot așa e aparentă deosebirea dintre mișcarea rectilinie atribuită corpurilor terestre și cea circulară atribuită corpurilor cerești. Toate obiectele de pe suprafața Pământului au o mișcare circulară permanentă, de vreme ce Pământul se rotește în jurul axei sale și în jurul Soarelui.

Dar această idee, a mișcării Pământului, ca planetă, era la început o concepție mai mult teoretică, ca și întregul sistem astronomic al lui Copernic, a cărui natură abstractă și strict matematică îl făcea puțin accesibil învățaților nespecialiști. Ceea ce impresiona mai mult în această polemică era dovezile experimentale. Și luneta as-

1. *De rerum natura*, II, 225. [(lat.)

„Trebuie-atomii atunci să străbată cu-aceeași iuțeală  
Vidul cel pașnic, deși greutatea li-i deosebită“.

(apud: Titus Lucretius Carus, *Poemul naturii*, Traducere, prefață și note de D. Murărașu, București, Editura Minerva, „Biblioteca pentru toți“, 1981, p. 53) (n. M. R.)]

2. Galilei era pe atunci (1589-1595) profesor la Universitatea din Pisa.

3. Cuvântul gravitate nu putea avea, firește, pe atunci, înțelesul pe care l-a luat, de la Newton încoace. El însemna pur și simplu greutate, *gravitas* venind de la *gravis*, „greu“. Opoziția aristotelică a corpurilor grele și ușoare se exprima prin termenii latin *gravis* – *levis* [Cf. *Marginalii*, p. XXVIII, nota 16 (n. G. P.).]

tronică, pe care o construise el însuși, i-a dat lui Galilei puțința să pună la dispoziția adversarilor săi câteva asemenea dovezi.

Cel dintâi corp ceresc studiat cu ajutorul acestui instrument nou a fost Luna. După ideile peripatetice, pe care le susținea Cremonini, această „planetă“ trebuia să fie un glob luminos prin el însuși, perfect circular și alcătuit din acea substanță eterică, cu totul deosebită de substanțele corpurilor pământeste, căreia i se dase numele de „quintesență“. Luneta astronomică arăta, însă, că Luna e un corp solid, opac, cu o suprafață tot așa de neregulată, dacă nu și mai neregulată decât a Pământului, cu munți înalți, cu văi adânci și cu numeroase cratere vulcanice. Pe de altă parte, fazele Lunii dovedeau că acest corp n-are lumina sa proprie, ci o primește de la Soare. Și dacă demonstrația geometrică a acestui adevăr nu era accesibilă tuturor, luneta îi da lui Galilei puțința să procure adversarilor săi o demonstrație „ad oculos“. În timpul fazelor, partea cufundată în întuneric, privită cu luneta, prezintă o sumă de puncte luminoase, care nu sunt altceva decât vârfurile munților mai înalți, ce ies din conul de umbră și resfrâng astfel razele Soarelui. Un fenomen analog, și foarte cunoscut, se produce pe suprafața Pământului. Când răsare Soarele, vârfurile munților se luminează mai întâi, în timp ce văile și câmpiile de la picioarele lor rămân cufundate în întuneric. Așa de mare i se părea lui Galilei asemănarea Lunei cu Pământul, încât a dat unei părți din suprafața ei numele de „regiune asemenea cu Boemia“ („regio consimilis Bohemiae“), și a presupus că-i locuiește, spre marele scandal al drept-credincioșilor și al peripateticilor<sup>1</sup>.

Soarele era mai anevoie de studiat decât Luna. Dar și pe el a descoperit Galilei pete, care nu se împăcau cu ideea perfecțiunii absolute, pe care metafizica astrală a peripatetismului o atribuia acestui fruntaș al cerului. Așa încât, nu era exclusă posibilitatea ca și Soarele să fie un corp material asemenea cu Pământul, numai într-o altă stare fizică. Cu un cuvânt, deosebirea dintre Pământ și celelalte corpuri cerești i se părea lui Galilei că este mai mult de natură optică. Dacă am trăi pe Lună, zicea el, am vedea-o, desigur,

---

1. Vezi infra, capitolul XII – *Începuturile mișcării științifice, Galileo Galilei și Marginalii*, p. XXXII – XXXV (n. G. P.).

așa precum vedem Pământul, pe care ne aflăm. Iar când am privi, de pe Lună, cu ochii liberi, Pământul, l-am vedea, fără îndoială, așa precum vedem Luna de pe Pământ, sub forma unui glob luminos, eteric și perfect circular.

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

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

După vreo două luni, lumina ei a început să scadă, și această scădere s-a continuat, fără întrerupere, până în februarie 1574, când steaua „cea nouă“ nu se mai putea compara decât cu stelele de a șasea mărime. În același timp s-a schimbat și culoarea ei. La început era albă; după vreo două luni a început să se îngălbenească; mai târziu a devenit roșie; pe urmă, către sfârșit, a căpătat o culoare „lividă“<sup>1</sup> – albă-galbenă-cenușie. În sfârșit, în martie 1574, steaua cea nouă a dispărut fără urmă.

Învățații și-au adus aminte atunci că Hiparh, marele astronom al antichității, văzuse și el, către sfârșitul veacului al II-lea înainte de Christos, o stea ce apăruse brusc și dispăruse, în scurtă vreme, fără

---

1. Tycho Brahe, *De admiranda nova stella anno 1572 exortat*, în *Astronomiae instauratae progymnasmata* [(lat.) – *Despre admirabila stea nouă apărută în anul 1572, în Progymnasmata astronomiei reînnoite* (n. M. R.)], p. 298.



urmă. Această amintire le-a întărit credința că corpurile cerești sunt supuse și ele legii fatale a nașterii și morții, și i-a îndepărtat astfel și mai mult de concepțiile cosmologice ale peripatetismului.

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

Prin aceste și alte asemenea dovezi, pe care le vom vedea mai pe larg când vom cerceta mișcarea științifică a Renașterii, Galilei a zdruncinat din temelii sistemul cosmologic al lui Aristotel și a compromis definitiv peripatetismul liberal al școlii din Padua<sup>1</sup>. Cremonini, cel din urmă reprezentant ilustru al acestei școli, n-a făcut nimic ca să-i salveze doctrinele. În toate operele sale, Cremonini a ignorat sistematic descoperirile lui Galilei, iar refuzul său îndărătnic de a privi cerul cu luneta astronomică a marelui său adversar a rămas proverbial. Curios e, totuși, că relațiile personale ale celor doi învățați au fost totdeauna amicale. O singură dată Galilei s-a plâns unui prieten comun, marele istoric Andrea Morosini, de indiferența filosofului pentru descoperirile sale. Se pare chiar că acesta a făcut oarecare demersuri pe lângă Cremonini, dar fără succes. Filosoful a rămas închis, ca într-o cetate, în mutismul său absolut. Această atitudine era, totuși, o mărturisire și avea într-însa ceva din măreția tragică a gestului lui Iuliu Cezar, care, când conjurații au năvălit asupra-i în senat, și-a acoperit fața cu pulpana togei, fără să mai încerce o rezistență ce n-ar fi putut decât să-i compromită demnitatea, în momentul suprem al morții.

1. Vezi infra, capitolul XII – *Începuturile mișcării științifice. Galileo Galilei*, p. 280-282 și *Marginalii*, p. XXXII – XXXV (n. G. P.).

## Capitolul V ÎNCERCĂRI DE REFORMĂ ÎN LOGICĂ

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

Se știe ce devenise știința logice în veacul de mijloc. Neputându-se adăpa la marele izvor al experienței, care singur e în stare să dea omenirii cunoștințe neconținut nouă, scolastici medievali își puseseră toată nădejdea în meșteșugurile cugetării abstracte, pe care căutau să le dezvolte în direcția specială a „invențiunii“, complicându-le cu fel de fel de combinații mecanice și cu nenumărate formule barbare. Produsul cel mai desăvârșit al acestor străduințe a fost celebra „ars magna“ a lui Raymond Lulle. Această artă era o mașină de gândit, menită să descopere în chip mecanic idei nouă. Pe o sumă de cercuri erau însemnate noțiunile fundamentale ale cugetării omenești. Prin învârtirea cercurilor pe care se aflau, acele noțiuni trebuiau să se combine în chipurile cele mai felurite și să dea astfel... judecăți și raționamente, utilizabile în știință și în viața practică. Caracteristică era mai ales credința lui Raymond Lulle că, cu ajutorul artei sale, oricine putea, fără nici-o învățătură și fără



nici-o pregătire prealabilă, să discute cu succes orice problemă filosofică sau teologică.

Cu asemenea concepții, logica scolastică ajunsese o țesătură indigestă de formule încălcite și pedante, și fiindcă scheletul ei îl alcătua logica lui Aristotel, tot dezgustul pe care îl producea mai târziu această caricatură medievală se resfrângea asupra filosofului grec. Acest dezgust era mai ales viu la umaniști. Mintea lor limpede și simțul lor estetic se revoltau deopotrivă în contra manualelor tradiționale, ce se păstrau încă, spre disperarea celor ce erau siliți să le învețe, prin universități. Cel dintâi umanist care s-a ridicat împotriva logicei scolastice a fost Lorenzo della Valle.

## I

Acest învățat, cunoscut mai mult sub numele latinizat de Laurentius Valla, s-a născut în 1407, la Piacenza. Studiile și le-a făcut la Roma, unde tatăl său, un jurisconsult însemnat, era avocat consistorial pe lângă Sfântul Scaun. Umaniști de frunte, ca Leonardo Bruni, Aurispa, Rinuccini și Poggio [Bracciolini], i-au deschis înțelegerea frumuseților clasicismului și i-au îndrumat primii pași în literatură. În 1431 a fost numit profesor de retorică la universitatea din Pavia, unde a atras atenția tuturor asupra și printr-o violentă critică a dialecticei tradiționale. Loviturile sale nu se îndreptau atât în contra lui Aristotel, pe care nu-l cunoștea îndeajuns – studiul peripatetismului după izvoarele originale n-avea să înceapă decât peste două-trei decenii –, cât în contra scolasticilor, care ridicau pe filosoful grec la rangul unei autorități „indiscutabile“ și puneau pe studenți să jure că nu se vor depărta niciodată de ideile lui. Ca umanist, Valla batjocorea mai ales terminologia complicată și barocă a logicei medievale. Această terminologie, zicea el, n-a putut să iasă decât din dorința de a încurca lumea și de a o face să creadă că dialectica e ceva extraordinar. Dialectica e foarte simplă și foarte ușoară, când pornim de la operațiile nemeșteșugite ale minții omenești și nu ne servim decât de cuvintele obișnuite. În adevăr, mintea omenească are logica sa naturală. Oricine dovedește ceva, fără să se gândească la principiile logicei tradiționale, aplică în mod inconștient principiile logicei naturale. Aceste principii trebu-

ie să le descoperim, și calea pe care trebuie să le căutăm ne e de la sine indicată. Marii maeștri în arta de a dovedi și de a convinge pe oameni, marii oratori ai antichității, ne-au lăsat modele nepieritoare, pe care trebuie să le analizăm, spre a extrage dintr-însele principiile logicii naturale. Și astfel, în opera sa *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos*<sup>1</sup>, Valla caută să deducă legile logice din retorica lui Cicerone și a lui Quintilian<sup>2</sup>.

Această reacțiune „retorică“ în contra logicei scolastice a trecut, către sfârșitul veacului al XV-lea, în Germania, cu Rudolf Agricola. Acest învățat, al cărui nume adevărat era Rolef Huysmann, se născuse în 1444, la Bafloo, lângă Groeningen. Studiile și le-a făcut în colegiul Sf. Agnes, de lângă Zwoll, sub conducerea celebrului mistic Thomas a Kempis, și la Universitatea din Löwen. Operele autorilor clasici și îndeosebi ale lui Cicerone și ale lui Quintilian au produs asupra-i o impresie adâncă, prin contrastul cugetării lor limpede și formeii lor elegante cu obscuritatea și barbaria prelegerilor pe care le asculta la universitate. Ca student chiar, s-a simțit îndemnat să facă, de mai multe ori, profesorilor săi obiecții cu privire la modul cum se propuneau diferitele „arte liberale“ și îndeosebi logica. Deși se distinsese îndeajuns pe această cale și ar fi putut să rămână ca profesor la Löwen, Agricola a preferat să plece în străinătate, ca să-și urmeze, liber, studiile. S-a dus mai întâi la Paris, unde-l atrăgea, poate, pe lângă renumele universității, faima unui compatriot al său, Jean Wessel, din Groeningen. Acest învățat, care primise numele de „magister contradictionis“ din pricina marelui sale îndemănări în discuții, era unul din nominaliștii de frunte ai timpului și profesase cu mare succes filosofia și teologia la Colonia și Löwen, înainte de a lua loc printre profesorii Universității din Paris; către sfârșitul vieții, însă, înclina mai mult spre misticism.

După câțiva ani de studii, Agricola a ținut, la Paris, câteva cursuri de filosofie, în privința cărora nu ni s-au păstrat date sigure. După toate probabilitățile, însă, acele cursuri au trebuit să fie însuflețite de simpatiile „umaniste“ pe care am văzut că le avea tânărul

1. (lat.) – *Contraverse dialectice împotriva aristotelicilor* (n. M. R.).

2. Asupra celorlalte opere ale sale, vom reveni mai departe, în capitolul asupra epicureismului [vezi vol. III, capitolul III – *Curențe etice. Epicureismul*, p. 107-120 (n. G. P.)].

învățat, adică de disprețul pentru scolastica tradițională și de dorința de a da o formă nouă, cât mai literară, învățământului filosofic. Și e probabil că aceste cursuri n-au rămas fără efect asupra generațiilor următoare de studenți. O amintire, dacă nu o tradiție, a trebuit să se păstreze în sânul universității, și a ușurat, poate, sarcina lui Iohann Sturm, care a susținut mai târziu, în cursurile sale de logică, ideile de reformă ale lui Agricola.

Din Paris a plecat învățatul german, în 1476, înspre Italia, unde-l atrăgeau primele raze ale clasicismului elen reînnoit, ale cărui frumuseți le desfășurau, la universități, grecii veniți din Bizanț. La Ferrara, unde s-a oprit aproape doi ani, a ascultat cursurile lui Theodoros Gaza, cu care a învățat limba elenă și a studiat îndeosebi filosofia lui Aristotel. Cu Guarino, umanistul de care am pomenit mai sus, a studiat mai de aproape clasicismul latin. Către sfârșitul șederii sale la Ferrara, a ținut și câteva prelegeri, la universitate, despre care știm numai atât, că au fost admirate pentru limba pură și elegantă în care au fost rostite. Că preocupările sale de căpetenie erau totuși de natură filosofică, ne-o dovedește faptul că la Ferrara a conceput și a început să scire lucrarea sa cea mai însemnată, *De dialectica inventione*<sup>1</sup>. Dedicând această operă prietenului său Dietrich von Plenningen, Agricola îi amintea că, după îndemnul lui, a scris-o „în grabă“, pe când se pregătea să plece din Ferrara ca să se întoarcă la Groeningen. Mai târziu, după mai multe peregrinări, Agricola a ținut cursuri de filosofie la Worms și, mai ales, la Heildelberg, unde a și murit, în 1486.

Felul cum a conceput tractatul *De dialectica inventione* ne dovedește că Agricola a trebuit să sufere, direct sau indirect, influența lui Lorenzo Valla. Guarino, cu care stase în contact la Ferrara, nu se putea, ca reprezentant al clasicismului, să nu cunoască opera de căpetenie a lui Valla, *Eleganțele limbii latine*, și, prin urmare, după nume cel puțin, și pe celelalte. De altfel, polemicele acestui umanist făcuseră atâta zgomot, între 1440 și 1460, încât nu se putea ca numele lui să nu fie cunoscut la Ferrara, pe unde trecuse el însuși, după ce plecaseră din Pavia. E drept că opera sa *Dialecticae disputationes...* n-a fost tipărită decât în 1499, la Veneția, dar circula desi-

1. (lat.) – *Despre invenția dialectică* (n. M. R.).

gur în copii manuscrise, precum era obiceiul timpului, și a trebuit să ajungă și la cunoștința lui Agricola.

În adevăr, Agricola își propunea, întocmai ca și Valla, să întemeieze logica pe retorică, să deducă legile logice din operațiile naturale ale demonstrației, așa precum se găseau practicate în discursurile marilor oratori, ca Cicerone, și analizate în operele marilor retori, ca Quintilian. Alunecând, apoi, pe acest povârniș, Agricola ajungea să considere logica mai mult ca un instrument al artei oratorice, decât ca un instrument al cercetărilor științifice și filosofice. De unde și definiția sa: „Dialectica est ars probabiliter de una quavis re disserendi“<sup>1</sup>. Diviziunea logiceii în două părți de căpetenie: invențiunea și judecata, urma de asemenea punctul de vedere retoric. Prin invențiune înțelegea Agricola găsirea probelor necesare argumentării. Spre a face posibilă această operație prealabilă, autorul înșira o serie de „locuri“ – „unde“ pot fi găsite probe pentru orice demonstrație –, o serie de „locuri comune“, cum se zice astăzi în retorică. Era aci, firește, o analogie cu *Topica* lui Aristotel, care avea, însă, un alt înțeles. Mai degrabă semănau „locurile“ lui Agricola cu acelea ale retoricilor latini și greci.

A doua parte a dialecticeii, judecata, se mai numea și „dispoziție“. Odată probele găsite cu ajutorul mijloacelor studiate în prima parte, mai rămânea ca, cel ce voia să le utilizeze cu succes, să le așeze în ordinea cea mai potrivită, după legăturile de dependență logică. Aci se studiau formele de argumentare și îndeosebi silogismul. Acest studiu, care era esențial, nu cuprindea nici-o idee nouă. Așa încât, valoarea operei lui Agricola sta mai mult în forma decât în fondul ei. Era o încercare de a reabilita o știință decăzută și de a o înfățișa sub o altă lumină, mai favorabilă. Și în adevăr, limba în care era scrisă *De dialectica inventione* contrasta puternic, prin limpezimea, vioiciunea și eleganța ei, cu limba obscură și barbară a tractatelor obișnuite de logică de pe acea vreme. Iar dezvoltările abstracte erau totdeauna însoțite de exemple concrete, uneori de comparații ingenioase, care ușurau mult studiul acestei științe aride.

1. (lat.) – „Dialectica este arta de a vorbi (a discuta) în chip veridic despre orice lucru“ (n. M. R.).

Nu e, dar, de mirare că, cu asemenea calități, logica lui Agricola s-a bucurat de o mare faoare, nu numai în Germania, dar și în Franța. La Universitatea din Paris, sistemul său era urmat de profesori ca Jean de Masson (Latomus), Johann Sturm și Jean le Voyer (Visorius), cu atât succes încât, prin 1530, Facultatea de Teologie, ca mai conservatoare, imputa Facultății „de Arte“ că s-a abătut de la tradiția cea bună, părăsind pe Aristotel pentru Agricola<sup>1</sup>.

## II

Alături de aceste tendințe inovatoare – așa erau cel puțin considerate pe atunci –, unii cugetători, întemeindu-se pe lucrările filologice ale umaniștilor, încercau să restabilească logica aristotelică în formele ei originale, fără nici-un amestec retoric. Printre acești, restauratori trebuie să menționăm în primul rând pe Jacques Lefèvre d'Étaples – pe latinește Jacobus Faber Stapulensis. Începuturile vieții sale sunt puțin cunoscute. Se știe numai că s-a născut către 1455, la Etaples, și-a făcut studiile la Universitatea din Paris și a călătorit prin Italia, unde s-a pus în legătură cu umaniștii de frunte ai timpului. În Italia a învățat, mai ales, să prețuiască antichitatea greacă, al cărei studiu era, în Franța, de-abia la început, și pe această cale a ajuns să se încredințeze că formele sub care i se înfățișase filosofia lui Aristotel, în anii săi de școală, nu erau cele adevărate.

Întorcându-se la Paris, s-a apucat să traducă operele lui Aristotel după textele originale, însoțindu-le cu numeroase comentarii și parafraze. Printre aceste studii lămuritoare, cele mai însemnate erau cele ce aveau de obiect logica peripatetică, și care au fost publicate în 1525 sub titlul comun: *Paraphrasis in libros logicos Aristotelis*<sup>2</sup>. Într-însele, Lefèvre se ridica în contra abstracțiunilor duse la extrem și subtilităților inutile ale scolasticilor, care compromiteau o știință atât de necesară. Aceste abuzuri, zicea el, explicabile în evul mediu, nu mai au nici-o scuză de când se cunosc textele adevărate ale logicei aristotelice. „Trebuie să disprețuim aceste

complicații de origine străină, care ne fac să pierdem ani întregi în discuții inutile și fără rezultat. Asemenea rătăcirii se puteau înțelege până acum, de vreme ce cărțile de logică erau pline de greșeli. Ar fi însă de neiertat să mai cădem în asemenea zădărnicii, acum, când am găsit adevăratele mijloace de a ne instrui“<sup>1</sup>.

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

## III

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

Pierre de la Ramée s-a angajat atunci ca servitor la un tânăr bogat, care-și făcea studiile la Paris, în colegiul de Navarra. Cu învoirea stăpânului său și utilizându-i cărțile, de care se slujea noaptea, după ce-și isprăvea treburile, viitorul filosof s-a pus pe muncă și, în

1. Du Boulay, *Hist. Univ. Paris*, t. VI, p. 227-235.

2. (lat.) – *Parafrază la cărțile de logică ale lui Aristotel* (n. M. R.).

1. *Paraphrasis in libros logicos...*, I, 1.

scurtă vreme, a putut să urmeze cursurile Facultății de Arte. Profesor de filosofie i-a fost Jean Hennuyer, mai târziu episcop de Lisieux, un adept convins al ideilor lui Aristotel. La cursurile lui, tânărul servitor avea ca colegi doi mari seniori, pe Charles de Bourbon și Charles de Lorraine, care aveau să joace mai târziu un rol însemnat în evenimentele politice din Franța, precum și pe viitorul poet Ronsard.

Ce impresie i-a făcut învățământul oficial al filosofiei, și îndeosebi al logicii, a povestit-o el însuși mai târziu, într-una din operele sale. „După ce am consacrat trei ani și jumătate filosofiei, potrivit cu regulamentul academiei noastre; după ce am citit, discutat și meditat diferitele părți din *Organon* (căci din toate cărțile lui Aristotel, cele care tratează despre logică sunt mai ales citite și recitite în cursul acestor ani); făcând socoteala timpului pierdut, am căutat să văd la ce aș putea întrebuița cunoștințele pe care le câștigasem cu atâta osteneală. În scurtă vreme m-am încredințat, din nefericire, că toată logica aceasta nu mă făcuse nici mai învățat în istorie sau mai înaintat în cunoștința antichității, nici mai meșter în arta de a vorbi, nici mai înțelept în alte privințe. Ce uimire, atunci, și ce părere de rău! Mi-am blestemat soarta și m-am tânguit singur de sterilitatea spiritului meu, care, după atâta muncă, nu era încă în stare să culeagă, și nici măcar să întrevadă, roadele înțelepciunii, ce se găseau, după părerea tuturor, cu atâta îmbelșugare, în logică.“<sup>1</sup>

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

vă, eram însărcinat să atac o teză susținută de altul, toată grija mea era nu să-l luminez, ci să-l încurc prin vreun argument oarecare, bun sau rău. Așa fusesem învățat. Categoriile lui Aristotel erau ca o minge destinată să slujească la jocurile noastre copilărești, și pe care, când o pierdeam, trebuia s-o căpătăm înapoi, strigând cât mai tare. Eram astfel convins că toată logica se reducea numai la atât: să discutăm veșnic asupra logicii, cu strigăte violente și cu gesturi smintite“<sup>1</sup>.

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

Odată ajuns aci, Pierre de la Ramée a înțeles că cea dintâi datorie a sa, ca cugetător independent, și a tuturor celor ce voiau să vadă filosofia progresând, era să scuture jugul peripatetismului, care, patronat de Biserică, apăsa asupra spiritelor de veacuri întregi și împiedeca libera lor dezvoltare. Cea dintâi ocazie i-a oferit-o examenul său de „magister artium“<sup>3</sup>, din 1536. Teza pe care și-a propus s-o susțină dinaintea facultății a fost că toate ideile lui Aristotel erau false („quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse“<sup>4</sup>). Cu ardoarea neînfrănată a tinereții și cu îndrăzneala fără margini a unui temperament pornit, paradoxalul candidat a încercat să dovedească, mai întâi, că scrierile atribuite lui Aristotel nu erau

1. *Scholae dialecticae* [(lat.) – *Teme dialectice* (n. M. R.)], epilogul Cărții a IV-a.

1. *Scholae dialecticae*, loc. cit.

2. *Scholae dialecticae*, loc. cit.

3. (lat.) – „profesor de arte“ (liberale) (n. M. R.).

4. (lat.) – „toate câte au fost spuse de Aristotel sunt inventate (false)“ (n. M. R.).

autentice, și, al doilea, că acele scrieri nu cuprindeau decât erori. Discuția a durat, se zice, o zi întreagă, fără ca neîmpăcatul adversar al filosofiei oficiale să poată fi redus la tăcere. Ocolind cu abilitate dificultățile, încurcând pe examinatori în nenumărate „distingții”, unele mai subtile decât altele, și relevând cu vioiciune toate slăbiciunile argumentării lor, Pierre de la Ramée a izbutit să se impună și să fie proclamat „magister” în aplauzele asistenței.

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

Odată în posesiunea titlului de magistru, Pierre de la Ramée a început să profeseze „artele liberale” în diferite colegii ale Universității din Paris, încercând, în același timp, să reformeze cu totul învățământul lor. Mai ales urgentă i se părea reforma învățământului filosofic, și în 1543 a publicat două scrieri, una intitulată *Dialecticae partitiones*<sup>2</sup>, retipărită în același an sub titlul *Dialecticae institutiones*<sup>3</sup>, cealaltă intitulată *Aristotelicae animadversiones*<sup>4</sup>. Cea dintâi era un tractat de logică, scris într-o limbă concisă și elegantă, cea de a doua cuprindea o critică violentă a filosofiei lui Aristotel și mai ales a logicei lui. Această critică a stârnit o adevărată furtună printre reprezentanții peripatetismului oficial. Și dacă teza, pe care Pierre de la Ramée o susținuse cu 7 ani în urmă, la examenul de magistru, i se trecuse cu vederea, din pricina tinereții, de astă dată atacurile lui nu mai puteau fi lăsate nepedepsite.

După îndemnul lui Pierre Galand, rectorul Universității din Paris, doi tineri doctori, Joachim de Périon și Antoine de Govéa, au scris întâmpinări în care apărarea lui Aristotel era adesea lăsată în umbră de atacurile personale la adresa lui Pierre de la Ramée.

1. Ch. Waddington, *Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions*, p. 29.

2. (lat.) – *Clasificările dialecticii* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Metodele dialecticii* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Observațiile aristotelice* (n. M. R.).

Fiindcă, totuși, studenții își arătau pe față simpatiile pentru adversarul filosofiei oficiale, rectorul următor, Guillaume de Montuelle, a crezut că trebuia să ia măsuri mai serioase. Cărțile „revoluționare” au fost mai întâi prezentate Facultății de Teologie, spre a fi censurate, și trimise apoi magistraților orașului, spre a fi interzise, ca fiind primejdioase pentru religie și turburătoare ale liniștei publice. Afacerea a ajuns, în sfârșit, dinaintea parlamentului. Dar fiindcă procedura era, în asemenea cazuri, prea lungă, reprezentanții universității au intervenit pe lângă rege, ca să ia o hotărâre mai repede și să pună astfel capăt certurilor, din ce în ce mai violente, pe care acest proces le stârnise printre studenți. Francisc I a numit o comisie de arbitri care să cerceteze cărțile lui Pierre de la Ramée, să-i asculte apărarea și să-i raporteze. Raportul a fost defavorabil pentru filosoful „inovator”, care, „atacând logica admisă de toată lumea, a procedat cu temeritate, aroganță și nerușinare”<sup>1</sup>.

În urma acestui raport, Francisc I a condamnat cărțile lui Pierre de la Ramée, oprind vânzarea lor și interzicând autorului de a mai ține cursuri de filosofie precum și de a mai „batjocori pe Aristotel și pe ceilalți autori vechi, primiți și aprobați”<sup>2</sup>. Se pare chiar că a

1. Textul raportului se găsește în Du Boulay, *Hist. Univ. Paris.*, t. VI, p. 394.

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

fost vorba ca îndrăznețul profesor, care semăna printre tineri „primejdia dragoste a noutăților“, să fie exilat sau condamnat la galere. Că o asemenea idee a putut să le treacă prin minte oamenilor timpului, ne-o dovedește faptul că la începutul veacului următor, când libera cugetare făcuse, totuși, progrese mari, parlamentul din Paris a putut să dea, sub Ludovic al XIII-lea, faimoasa hotărâre prin care oprea „subt pedeapsă de moarte“ critica sistemului lui Aristotel. Și se pare că, dacă Pierre de la Ramée a scăpat de o pedeapsă mai aspră, avea s-o mulțumească numai influenței lui Charles de Lorraine, fostul său tovarăș de școală, care era pe atunci preceptor al delfinului, viitorul Henric al II-lea.

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

Publicațiile sale în această perioadă, pe lângă scrieri cu caracter literar, de care n-avem să ne ocupăm aci, constau mai mult în completarea și reeditarea vechilor sale lucrări. *Dialecticae institutiones* au fost tipărite de mai multe ori, cu diferite remanieri și adause. Tot așa și *Aristotelicae animadversiones*. În 1555 a publicat un *Tractat de dialectică*, în limba franceză, cea mai însemnată, poate, din operele filosofice apărute în această limbă înaintea *Discursului asupra metodei*. În 1556 au apărut *Dialecticae libri duo*<sup>2</sup>, un adaus la lucrările sale anterioare și cuprinzând ultimele sale păreri în materie de logică. Am zis: ulimele sale păreri, fiindcă filosoful și le schimbă adesea, deși nu atât de mult cât îl acuzau adversarii săi. În con-

1. Nancel, *Vita Rami* [(lat.) – *Viața lui Ramus* (n. M. R.)], p. 63.

2. (lat.) – *Două cărți de dialectică* (n. M. R.).

tra acestor acuzări se apăra Pierre de la Ramée încă din prefața dialecticii sale franceze din 1555, zicând că aceste neconținute modificări n-aveau alt scop decât „perfectiunea operei“. În fine, sub titlul *Scholae dialecticae* a reluat, pentru ultima dată și cu mari schimbări, critica logicei lui Aristotel, pe care, după o mai matură chibzuință și ajutorat poate și de potolirea vârstei, o prețuia cu mai multă blândețe decât la început. Alte două lucrări au completat, ceva mai târziu, critica peripatetismului; una se ocupa de fizica Lyceului, și era intitulată *Scholarum physicarum libri octo in totidem acroamaticos libros Aristotelis*<sup>1</sup> (1565), cealaltă se ocupa de metafizica lui și era intitulată *Metaphysicarum scholarum libri quatordecim in totidem metaphysicos libros Aristotelis*<sup>2</sup> (1566).

#### IV

Dar liniștea relativă de care s-a bucurat Pierre de la Ramée în timpul domniei lui Henric al II-lea n-a ținut mult. Sfârșitul vieții sale a fost turburat de conflictele religioase ce agitau Franța în a doua jumătate a veacului al XVI-lea. Între 1550 și 1560 protestantismul se întinsese cu putere în această țară, și lucru curios, mai ales în cercurile culte. Explicarea acestui fenomen nu e, totuși, prea anevoioasă. Reîntoarcerea la creștinismul primitiv era pentru mulți din umaniștii timpului – și pentru cercurile culte ce stau sub influența lor – o urmare firească a orientării generale către trecut, a reînvierii antichității în literatură și filosofie. Credința acestor umaniști era că omenirea a decăzut în timpul evului mediu, nu numai din punct de vedere cultural, ci și din punct de vedere religios, și că adevăratul creștinism, ca și adevărata civilizație, trebuiau căutate cu 15 veacuri înapoi.

Pe lângă acest motiv general, Pierre de la Ramée mai avea și altele, mai personale, care îl făceau să privească cu simpatie protestantismul. El era un adversar neîmpăcat al lui Aristotel, care era

1. (lat.) – *Opt cărți de fizică școlară împotriva tot atâtor prelegri ale lui Aristotel* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Patrusprezece cărți de metafizică școlară împotriva tot atâtor cărți de metafizică ale lui Aristotel* (n. M. R.).

filosoful oficial al catolicismului. În această privință, Biserica romană comisese o greșală neiertată, susținând prea mult timp și cu prea multă căldură peripatetismul, pe care cugetarea filosofică începuse să-l părăsească. Din această pricină, adversarii lui Aristotel deveneau, fără voia lor, adversari ai catolicismului. Pierre Galand, relevând criticile lui Ramus din *Aristotelicae animadversiones*, zice că doctrina lui Aristotel era, după părerea tuturor teologilor, indisolubil legată de creștinism, și că nu se putea ridica cineva în contra acestui filosof, „fără să declare război suveranilor pontifi”<sup>1</sup>. Și-n adevăr, Pierre de la Ramée a fost adesea atacat, de pe amvon, de către călugării predicatori.

În fine „ardoarea logică” a filosofului – cuvântul e al lui însuși – îl împingea, de asemenea, să favorizeze protestantismul. El ascultase, în 1561, la faimosul „colocviu” de la Poissy, discuția contradictorie dintre calvinistul Théodore de Bèze și cardinalul Charles de Lorraine, și slăbiciunea argumentărilor acestuia din urmă deșeptase într-însul spiritul critic al profesorului de logică. Acest spirit critic s-a întins apoi peste marginile argumentelor lui Charles de Lorraine, aplicându-se tuturor dogmelor catolicismului. Iar rezultatul a fost îmbrățișarea noului cult.

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

1. *Pro schola... oratio* [(lat.) – Pentru școală... cuvântare (n. M. R.), p. 65.

Călătoriile, pe care le-a făcut cu acest prilej, i-au permis să constate, pe de o parte, că ideile sale erau cunoscute și prețuite în străinătate, și să contribuie, pe de alta, el însuși la răspândirea lor mai departe. La Strassburg a revăzut pe Iohann Sturm, marele umanist, ale cărui cursuri le ascultase la Paris, către 1535. La Basel, unde a petrecut mai mult timp, a găsit printre profesorii universității câțiva elevi ai săi și și-a făcut un adept entuziast din profesorul de retorică Freigius. La Heidelberg, electorul palatin i-a oferit o catedră de filosofie la universitate. Dar această ofertă a întâmpinat o rezistență îndărătnică din partea celorlalți profesori, care considerau ideile învățământului francez ca „contrare adevărului”. Electorul i-a dat atunci autorizația să facă un curs liber de retorică, nume sub care avea puțința să-și expună părerile sale asupra dialecticei. Opoziția profesorilor l-a urmărit și aci, dar fără succes. Se povestea că unii studenți, instigați de ei, au mers până acolo încât au luat treptele catedrei pe care trebuia să urce „străinul” ca să-și înceapă cursul. Unul dintre studenții „ramiști” a găsit însă un mijloc foarte simplu de a înlocui treptele ce lipseau: s-a așezat jos, pe brânci, și, călcând pe spatele lui, Pierre de la Ramée a putut să se suie pe catedră. Cursul s-a sfârșit, după câteva luni, în mijlocul entuziasmului general, și ideile cele noi și-au găsit mulți adepți<sup>1</sup>. Filosoful a plecat apoi la Frankfurt, a trecut pe la Nürnberg, a făcut, la Augsburg, cunoștință cu Tycho Brahe, și s-a întors în Elveția. La Lausanne și la Geneva a ținut cursuri de logică, cu un succes extraordinar, și în toamna anului 1570, în urma tractatului de la St. Germain-en-Laye, s-a întors la Paris.

Aici însă nu și-a putut relua activitatea întreruptă. Influența catolicilor era prea puternică, și filosoful a trebuit să renunțe la catedra de la Collège de France, precum și la cursurile pe care le făcea la Collège de Presles. În fine, doi ani mai târziu, în timpul măcelurilor din noaptea sfântului Bartolomeu, sau, mai exact, după aceste măceluri, și anume a treia zi, la 26 august 1572, Pierre de la

1. De menționat sunt și ofertele, pe care le-a primit Ramus în timpul șederii sale la Heidelberg, din partea câtorva suverani străini. Între alții, Ion Zapolya, principele Transilvaniei (Ch. Waddington îi zice „wayvode de Transylvanie”, *Op. cit.*, p. 216), i-a oferit rectoratul Academiei din Weissenbourg (Karlsburg =Alba Iulia) cu o retribuție de 4 ori mai mare decât cea pe care o primea la Paris.

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

Filosoful a rămas astfel, în amintirea posterității, ca un martir al încercărilor sale de reformă intelectuală. Două veacuri după moartea-i tragică, Voltaire zicea, cu o ironie plină de amărăciune: „Ce frumoase erau vremurile când școlarii universității, care aveau toți barbă și mustați, au ucis pe Ramus și i-au târât corpul gol și plin de sânge pe la porțile tuturor colegiilor, ca să-și ispășească ideile... – Acest Ramus era dar un mare ticălos? – Negreșit: scrisese în contra lui Aristotel...“<sup>1</sup>

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

## Capitolul VI RAMISMUL ȘI ÎNTINDEREA LUI

### [I]

Am zis mai sus că Pierre de la Ramée, dezgustat de scolastica medievală, și-a găsit, la început, calea sub influența dialogurilor lui Platon. Trebuie să adăugăm că această influență nu l-a făcut nicidecum să devină un adept al platonismului. Oricât de mare era numele cugetătorului antic, Pierre de la Ramée a crezut, în deosebire de alți filosofi ai Renașterii, care nu păraseau o autoritate decât ca să se închine alteia, că era mai bine să-și păstreze independența. El însuși zicea, în cuvinte pe care le-am reprodus mai sus: „Ceea ce-mi plăcea mai ales în dialogurile lui Platon era spiritul în care Socrate combătea părerile greșite, căutând mai întâi de toate să ridice pe ascultători deasupra simțurilor, prejudecăților și mărturiilor ome-nești, spre a-i sili să se folosească numai de lumina firească a minții lor și să judece liber, prin ei înșiși“. Ceea ce reținuse, dar, Pierre de la Ramée din citirea scrierilor lui Platon era îndemnul către libera cugetare. El însuși se apăra în contra celor ce-l acuzau de platonism, zicând: „Cineva scria, acum în urmă, că Ramus propovăduiește metoda lui Platon și condamnă pe aceea a lui Aristotel. Acest autor, de altfel învățat și binevoitor, n-a citit logica lui Ramus. Ar fi văzut într-însa că, după el, nu există decât o metodă, care a fost a lui Platon și a lui Aristotel, ca și a lui Hipocrat și Galen. Această metodă se găsește la Virgil și la Cicerone, la Homer și la Demostene; ea stăpânește matematica, filosofia, judecata și purtarea tuturor oamenilor, și n-a fost inventată nici de Aristotel, nici de Ramus.“<sup>1</sup>

Nicăieri nu se vede mai bine acest spirit de independență ca în formula în care se condensau parcă toate aspirațiile de emancipare

1. *Scholae in artes liberales, Praefatio* [(lat.) – *Teme de arte liberale, Prefață* (n. M. R.)].



ale Renașterii: „Nici-o autoritate nu e mai presus de rațiune; dimpotrivă, rațiunea trebuie să dea autorității temelie și regulile ei“<sup>1</sup>. Acest spirit de independență l-a făcut pe Pierre de la Ramée să caute a întemeia dialectica pe cercetări proprii, lăsând cu totul la o parte tradiția. Toate eforturile sale s-au îndreptat într-o singură direcție: să descopere acea „metodă naturală“ care e comună tuturor oamenilor, lui Platon ca și lui Aristotel, poetilor ca și filosofilor, oratorilor ca și oamenilor de știință. Descoperirea acestei metode trebuie să fie punctul de plecare al logicei. Căci, ca orice știință, logica cuprinde trei părți: natura, arta și exercițiul. Natura, în logică, e facultatea înăscută oamenilor de a raționa; arta e complexul regulilor pe care trebuie să le observe ei spre a se folosi bine de această facultate; iar exercițiul e practicarea intenționată și repetată a acestor reguli, spre a le preface în deprinderi. E însă evident că aceste trei părți se presupun una pe alta: arta presupune natura, iar exercițiul presupune arta. Trebuie să studiem mai întâi modul cum raționează oamenii în mod firesc, ca să descoperim regulile argumentării, și trebuie să formulăm apoi aceste reguli, ca să le putem practica.

Cum vom proceda, însă, în toate aceste privințe? – Observând „natura“. – „Să considerăm, printre atâtea mii de oameni, pe aceia care se disting prin îndemânarea și prudența lor naturală, și să presupunem că au să-și dea părerea în discuția unei afaceri importante: cugetarea lor, ca o oglindă credincioasă, va trebui să ne dea o icoană neprefăcută a naturii. Să cercetăm, dar, ce vor face acești sfătuitori, prin care natura ne împărtășește învățăturile ei. Mai întâi, dacă nu mă înșel, vor căuta în tăcere, în mintea lor, vreun motiv, vor inventa vreun argument care să le dea puțința să ne îndemne la întreprinderea ce se discută sau să ne abată de la ea; apoi, când vor fi găsit ceva mulțumitor, își vor exprima cugetarea, nu la întâmplare, ci cu ordine și metodă; fără să se mărginească la demonstrarea elegantă și puternică a fiecărui punct, vor îmbrățișa întreaga chestiune, coborându-se de la ideea cea mai generală, la cazurile particulare pe care le cuprinde.“<sup>2</sup>

1. *Scholae mathematicae* [(lat.) – *Teme matematice* (n. M. R.)], I, III, p. 78.

2. *Dialecticae partitiones*, p. 3.

Desfășurarea naturală a cugetării omenești, când argumentează, se reduce, dar, la exercițiul a două funcțiuni deosebite: găsirea argumentelor și așezarea lor în ordinea cuvenită. Invențiunea și dispozițiunea vor fi, prin urmare, cele două părți de căpetenie ale dialecticei ca știință. Pierre de la Ramée ajunge astfel, pe calea cercetărilor „independente“, la aceeași diviziune a logicei ca și Agricola. De altminteri, ideile lui Agricola nu-i erau necunoscute. Johann Sturm le expusese în cursurile pe care le ținuse la Paris între 1529 și 1537. Pierre de la Ramée însuși ne-o spune lămurit: „Din timpurile frumoase ale Greciei și ale Romei, Rudolf Agricola a fost cel dintâi care a regăsit întrebuintarea adevărată a logicei și a invitat tinerimea să caute în poeți și oratori nu numai maeștri de stil și elocvență, ci și modele de argumentare... Format la școala lui Agricola, Jean Sturm a introdus cel dintâi la Paris aceste frumoase și minunate aplicări ale dialecticei, și a deșteptat în această academie o ardore de necrezut pentru arta a cărei utilitate i-o arătase. În lecțiile acestui maestru am învățat mai întâi întrebuintarea dialecticei, și de atunci am expus-o tinerimii într-un cu totul alt spirit decât sofistii.“<sup>1</sup>

Invențiunea sau găsirea probelor pentru argumentări se face, în dialectica lui Pierre de la Ramée, ca și în aceea a lui Agricola, cu ajutorul „locurilor“ unde rezidă „categoremele“, adică motivele de a afirma sau nega ceva. Aceste locuri sunt în număr de zece: cauza, efectul, substanța, atributul, deosebirea, asemănarea, numele, diviziunea, definițiunea, mărturia. Așa, bunăoară, se poate dovedi ceva, arătându-se că e cauza necesară a unui efect știut, sau efectul inevitabil al unei cauze cunoscute, sau substanța pe care o implică un atribut oarecare, sau atributul esențial al unei substanțe a cărei existență e incontestabilă – și așa mai departe. Numeroase exemple, luate din autorii clasici, din oratorii și poeții antichității, ilustrează pe larg regulile întrebuintării acestor locuri – sau „genuri universale“. Printr-însele, filosoful vrea să deprindă, pe cei ce studiază dialectica, cu practicarea legilor invențiunii – exercițiu fără de care nu se poate trage nici-un folos din învățătura lor. Căci „locurile“ sau „genurile universale“ sunt ca un fel de oglindă în care omul poate vedea în mic imaginile generale ale tuturor lucrurilor.

1. *Scholae in artes liberales, Praefatio*.

rilor; dar această oglindă este, la început, acoperită ca de o brumă care o întunecă, și trebuie frecată și poleită prin exercițiu, pentru ca să devină lucioasă și să poată resfrânge limpede lumea ideilor abstracte<sup>1</sup>.

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

A treia formă a „dispozițiunii“ am zis că este „metoda“ – o „îndemânare și prescurtare a drumului“, potrivit cu care lucrurile sunt așezate după însemnătatea lor, „primul în locul întâi; al doilea în al doilea, al treilea în al treilea și așa mai departe, în mod consecvent“<sup>2</sup>. Această metodă e de două feluri: doctrinală și oportunistă<sup>3</sup>. Cea dintâi constă în a așeza ideile, în expunere, după gradul lor de evidență naturală, cele mai evidente trebuind să ia locul întâi. Cea de a doua constă în a așeza ideile după evidența specială pe care o au, după împrejurări, pentru persoanele cărora se adresează expunerea sau argumentarea. Căci unele lucruri sunt mai evidente pentru unele persoane decât pentru altele, după cultura și profesiunea lor, după constituția și temperamentul lor, după moravurile și obiceiurile locului în care trăiesc... etc.

1. „..... quand l'homme aura devant les yeux l'art d'inventer par ces genres universels, comme quelque miroir, lui représentant les images universelles et générales de toutes choses, il lui sera beaucoup plus facile par icelles de reconnaître les espèces singulières et par conséquent d'inventer ce qu'il cherchera. Mais il faut par plusieurs exemples, par grand exercice, par long usage forbir et pollir ce miroir, avant qu'il puisse reluire ny rendre ces images.“ (*Dialectique*, 1555, p. 69)

2. *Dialectique*, 1555, p. 119, 120.

3. Termenii originali sunt: „méthode de doctrine et méthode de prudence“.

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

Și tot așa e în toate privințele. Pretutindeni trebuie să procedăm de la general la particular, căci aceasta e calea ce duce de la cunoscut la necunoscut. Cu această idee a încercat Pierre de la Ramée să reformeze, din punct de vedere metodologic, toate – sau mai toate – științele din timpul său. Cu aceasta atingem însă o altă latură a ramismului, cea mai importantă, poate, pentru timpul când a început această mișcare, adică cea pedagogică.

## II

La începutul secolului al XVI-lea, toate științele, nu numai logica, păstrau încă haina învechită și incomodă în care le îmbrăcase scolastica medievală. În arderea sa neînfrănată, Pierre de la Ramée a crezut că nu trebuia să se mărginească numai la reformarea logicei, ci să „modernizeze“ întregul ciclu al cunoștințelor omenești, spre a le ușura, pe de o parte, studiul și a le grăbi, pe de alta, progresul. Printr-o contradicție frecventă, însă, în timpul Renașterii, filosoful a crezut că trebuia să împrumute principiile acestei reforme, cea mai importantă din câte își propunea să facă, tocmai de

la acel cugetător al antichității pe care îl criticase mai cu asprime, adică de la Aristotel.

În *Analiticele* sale, Aristotel zisese că o noțiune științifică, spre a putea fi considerată ca atare, trebuie să îndeplinească trei condiții; întâi, să fie de o evidență perfectă și universală; al doilea, să fie omogenă, să stea adică într-o legătură firească cu obiectul științei în domeniul căreia vrea să intre; și al treilea, să fie pusă sub o formă generală. Înmarmat cu aceste reguli, Pierre de la Ramée trece în revistă diferitele științe cuprinse pe atunci sub denumirea de „arte liberale“, spre a le determina mai de-a-proape domeniile, eliminând dintr-însele nomolul de abstracțiuni inutile cu care le încărcașe pedantismul scolastic, și, odată curățite și simplificate, să le dea forma riguroasă a procedurii de la cunoscut la necunoscut, adică de la general la particular, potrivit cu preceptele dialecticei sale.

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

Dacă însă Pierre de la Ramée se găsea la largul său în matematică, cu metoda deductivă pe care o propovăduia, nu-l putem lăuda tot atât de mult în fizică. Intențiile sale bune se loveau aci de o contradicție fundamentală. Ceea ce critica filosoful în fizica aristotelică erau neconținutele ipoteze pe care le făcea cutezătorul antic spre a-și putea explica fenomenele naturii. Și nu numai la cei vechi, dar și la contemporani releva Pierre de la Ramée același

abuz. Până și lui Copernic îi imputa că n-a căutat să construiască o astronomie lipsită de ipoteze. „În zilele noastre, Copernic, astronomul, pe care nu trebuie numai să-l comparăm cu cei vechi, ci să-l admirăm în toate privințele, a reînnoit o ipoteză minunată, care explică totul prin mișcarea Pământului și nu prin mișcarea celorlalte astre. Pentru ce oare Copernic nu s-a silit să construiască o astronomie lipsită de orice ipoteză?“<sup>1</sup>

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

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

### III

Cu toate acestea, ramismul a adus o imensă ușurare în studiul artelor liberale, adică al tuturor științelor ce se învățau pe atunci la universități. Această ușurare a fost prin ea însăși un progres. Căci progresul în știință nu constă numai în descoperirea de adevăruri

1. *Scholae mathematicae*, I, II, p. 47.

2. *Scholae physicae* [(lat.) – *Teme fizice* (n. M. R.)], I, VIII, sfârșitul.

nouă, ci și în precizarea, sistematizarea și adâncirea adevărilor vechi. Această muncă, deși mai puțin strălucită, e totuși indispensabilă – și nu arareori tot ea indică de mai înainte calea inovatorilor, arătându-le unde e nevoie de cercetări mai amănunțite. Dacă, dar, Pierre de la Ramée n-a adus nimic nou, sau esențial nou, în logică, nici în celelalte științe de care s-a ocupat, activitatea sa n-a fost totuși zadarnică. Contemporanii i-au simțit adânc valoarea, și încercările sale de reformă s-au întins cu rezeziune peste hotarele Franței.

Mai întâi în Elveția și în Germania, pe care le vizitase, în parte, filosoful însuși, și în care își făcuse prieteni personali. La Basel, Berna, Zürich, Lausanne, ramismul era profesat de învățați ca Thomas Freigius, Theodorus Zwinger, Nunius, Aretius și alții. La Strassburg, Iohann Sturm, fostul profesor de la Paris al lui Pierre de la Ramée, îi răspândea ideile cu toată abnegația unui discipol. Cu aceeași stăruință propagau „metodele cele nouă” Franz Fabricius, rectorul Academiei din Düsseldorf și David Chytraeus, rectorul Academiei din Rostock. Pornind din aceste câteva centre primitive, ramismul s-a întins în scurtă vreme în toată Germania și s-a înrădăcinat la mai toate universitățile și colegiile protestante, ca cele din Altdorf, Corbach, Danzig, Göttingen, Helmstädt, Erfurt, Leipzig, Marburg, Hanovra, Hamburg, Lübeck etc. O diversiune s-a produs, însă, după câțva timp, la unele din acele școli. Pierre de la Ramée, ca protestant francez, era considerat ca partizan al calvinismului, și întinderea ideilor lui jignea amorul-propriu – dacă nu fanatismul – lutheranilor. Unii din aceștia au înlocuit, dar, dialectica ramistă prin logica lui Philipp Melanchton.

#### IV

Acest învățat, al cărui nume adevărat era Philipp Schwarzerde, se născuse în 1497, la Bretten, în Pfalz. Studiile și le-a făcut la universitățile din Heidelberg și Tübingen. În 1518 a fost numit profesor de limba și literatura greacă la Wittemberg, unde a luat parte, alături de Luther, nu atât la luptele ce s-au dat pentru întemeierea protestantismului, cât mai ales la organizarea lui teoretică. Față de teologia, atât de dezvoltată, a catolicismului, noua confesiune nu se

putea susține numai cu ideea reîntoarcerii la formele primitive ale creștinismului. Îi trebuia un corp de dogme și o justificare teoretică a lor, adică un fundament teologic. O asemenea construcție nu era însă posibilă fără cunoștințe filosofice, și Melanchton, care era mai cult decât Luther, și-a luat sarcina să caute un punct de plecare potrivit cu protestantismul. Acest punct de plecare l-a găsit în filosofia lui Aristotel, din care n-a luat, ca fond, decât numai ceea ce era de trebuință pentru noua teologie, iar ca formă l-a tratat cu totul altfel decât scolasticii catolici, ca umanist în curent cu noile aspirații ale timpului. Nu e locul să urmărim aci geneza acestei filosofii a protestantismului. Ne vom mărgini să relevăm numai faptul că noua confesiune, punând mare preț pe propovăduirea liberă a învățăturilor creștine prin predici, avea nevoie de științele ce pregătesc vorbirea frumoasă și convingătoare. Luther însuși recomanda partizanilor săi să cultive logica, retorica și poetica. Sarcina de a da, și în această privință, manualele trebuincioase, și-a luat-o Melanchton, și în 1520 a publicat o primă prelucrare a logicei aristotelice, sub titlul: *Compendiaria dialectices ratio*<sup>1</sup>. De aci a ieșit, în 1529, un tractat complet de logică, intitulat: *De dialectica libri quatuor*<sup>2</sup>. Ordinea materiilor era cea din *Organon*. Analizele logice erau, însă, simplificate și expuse într-o limbă clară și elegantă.

Această direcție a lui Melanchton, care era, în fond, o reacțiune, au urmat-o mulți din lutheranii de la universitățile germane, luându-și numele de „antiramiști” sau „philippiști”. Printre acești adversari ai ramismului trebuie să menționăm în primul rând pe Nicodem Frischlin, Iacob Schegk și Philipp Scherb. Luptele ce s-au dat între aceste două tabere dialectice au fost destul de violente și au dus uneori la măsuri oficiale. Către sfârșitul veacului al XVI-lea și începutul celui următor, profesarea ramismului a fost oprită de autorități la universitățile din Wittemberg și Helmstädt. La Universitatea din Lipsca, o ceartă violentă s-a iscat între profesorul Iohann Cramer și Facultatea de Arte, din pricina ideilor sale ramiste. Polemica a durat mai multă vreme și nu i s-a putut pune capăt

1. (lat.) – *Doctrina pe scurt a dialecticii* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Patru cărți despre dialectică* (n. M. R.).

decât prin destituirea lui Cramer, după care a urmat interzicerea formală a profesării ramismului în Saxonia.

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

Acest din urmă învățat, al cărui nume german era Rudolf Göckel, s-a născut în 1547, la Corbach. Studiile și le-a făcut la universitățile din Marburg și Wittemberg. În 1581 a fost numit profesor de fizică, iar în 1589 profesor de logică, etică și matematică la Facultatea de Arte din Marburg. Adept convins al ramismului, pe care îl susținea, la început, fără rezervă, a fost silit, cu vremea, să facă concesii opoziției lutheranilor, și să se coboare la compromisiuri. Scrierile sale logice sunt foarte numeroase. Cea mai însemnată e cea intitulată *Isagoge in Organon Aristotelis*<sup>1</sup> (1589), în care formulează teoria soritului progresiv, numit, după el, goclenian. Către sfârșitul vieții înclina către platonism. În ultima sa scriere, *Idea philosophiae platonicae*<sup>2</sup> (1612), susținea cu atâta căldură principiile acestei filosofii, încât contemporanii i-au dat numele de „noul Platon din Marburg”.

## V

În Țările de Jos, ramismul a fost introdus de către Nicolas de Nancel, unul din elevii favoriți ai lui Pierre de la Ramée și autorul unei biografii a filosofului<sup>3</sup>. Curentul a început la Universitatea din

1. (lat.) – *Introducere la Organonul lui Aristotel* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Ideea filosofiei platonice* (n. M. R.).

3. *Petri Rami Veromandui, eloquentiae et philosophiae apud Parisios professoris regii, vita*, a Nic. Nancello, Rami discipulo et populari, descripta, Parisiis, apud Cl. Morel MDCI [(lat.) – *Viața lui Petrus Ramus Veromandus, profesor regal de elocință și filosofie la Paris*. Descrisă de Nic. Nancellus, discipol și coleg al lui Ramus, Paris, la Cl. Morel, 1601 (n. M. R.)].

Douai, unde Nancel era profesor, și a fost dus mai departe de către Rodolphe Snellius și de către cunoscutul teolog Jacques Arminius.

În fine, în Anglia, domnia lui Aristotel era încă în floare în a doua jumătate a veacului al XVI-lea. Umanismul, care începuse să prindă rădăcini, și în această țară, către sfârșitul veacului al XV-lea, lărgise, e drept, cercul cunoștințelor clasice ale contemporanilor. Filosofia veche începuse a fi mai bine cunoscută și mai bine înțeleasă, în celelalte direcții ale ei, dar domnia peripatetismului rămăsese totuși neștirbită. Reforma izgonise, de asemenea, din universități cărțile scolasticilor catolici, dar maestrul lor venerat, străvechiul Aristotel, își păstrase locul de onoare în învățământ. Statutele, pe care regele Eduard al VI-lea, în 1549, și regina Elisabeta, în 1570, le-au dat universităților engleze, impuneau categoric peripatetismul ca doctrină oficială<sup>1</sup>.

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

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

1. Cf. J. Freudenthal, *Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie*, în *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. IV, p. 450 și urm.

în scurtă vreme prin calitățile sale excepționale, mai ales prin erudiția sa vastă și prin îndemânarea sa neîntrecută în discuții, așa încât a izbutit să ajungă de timpuriu profesor de logică. Ca atare, s-a distins îndeosebi prin violența cu care a atacat principiile „cele nouă”, adică principiile ramiste, și de pe catedră, și în scrierile sale. Printre aceste scrieri, trebuie să menționăm îndeosebi două, una intitulată *De duplici methodo*<sup>1</sup>, și alta *Theoria analytica*<sup>2</sup>. Cuprinsul lor, din punctul de vedere care ne preocupă, se poate rezuma în câteva cuvinte.

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

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

Adevărata metodă științifică e, dar, dublă: ea duce, mai întâi, de la particular la general, cu ajutorul inducției, și apoi de la general la particular, cu ajutorul deducției. Aceasta e, propriu vorbind, părerea lui Aristotel, pe care cei ce-l critică cu atâta vehemență, ca Pierre de la Ramée și succesorii săi, nu l-au înțeles destul de bine, sau nu l-au înțeles deloc – ceea ce, firește, nu i-a împiedicat să-l batjocorească. „Căci astăzi călcăm în picioare pe bătrânul învățător și căutăm alții

noi. Speriați de înălțimea pomului, nu ne mai gândim să culegem fructele sănătoase, ce se coc pe vârful lui, ci devorăm fructele verzi sau putrede de pe ramurile căzute – „immundi ut solent sues”<sup>1</sup>.

În contra acestor idei ale lui Digby, s-a ridicat, ca să apere rasmismul, un elev al său, sir William Temple. Acest învățat se născuse în 1553 și își făcuse studiile la Universitatea din Cambridge, unde a urmat, la început, direcția dominantă în învățământ, plătindu-și tributul de admirație superstițioasă către marele maestru al peripatetismului oficial. În scurtă vreme, însă, și-a dat seamă de slăbiciunile acestei direcții și a devenit un adversar neîmpăcat al ei. Polemica sa cu Digby a început cu scrierea, publicată în 1580, *Francisci Mildapetti Navarreni ad Ever. Digbeium Anglum admonitio, de unica P. Rami methodo*<sup>3</sup>. Digby a răspuns la acest atac cu scrierea intitulată: *Everardi Digbei Cantabrigiensis admonitioni Francisci Mildapetti Navarreni resposio*<sup>4</sup> (Lond., 1580). În fine, replica lui William Temple e intitulată: *Pro Mildapetti, de unica methodo defensione contra Diplodophilum commentatio Gulielmi Tempelli*<sup>6</sup> (Lond., 1581). Această polemică zgomotoasă, care s-a întins și pe continent, judecând după faptul că broșurile lui W. Temple au fost reeditate, câțiva ani mai târziu (în 1584 și 1589), la Frankfurt, se poate rezuma, din punct de vedere teoretic, în câteva cuvinte.

Temple acordă, mai întâi, lui Digby existența celor două metode, dar neagă valoarea științifică a celei dintâi. E adevărat, zice el, că mintea omenească s-a ridicat, la început, prin inducție, de la obiectele particulare la ideile generale. Așa au și luat naștere științele.<sup>7</sup> Dar această inducție nu e decât o operație premergătoare,

1. *Theoria analytica. Praefatio* (lat.) – „murdari ca porcii” (n. M. R.).

2. Acesta era pseudonimul pe care și-l alesese Temple, neîndrăznind să atace pe față pe Digby.

3. (lat.) – *Admonestarea lui Franciscus Mildapettus Navarrenus împotriva lui Ever. Digbeius Anglus, despre unica metodă a lui Petrus Ramus* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Răspunsul lui Everardus Digbeius Cantabrigiensis la admonestarea lui Franciscus Mildapettus Navarrenus*. (n. M. R.).

5. Așa numea Temple pe Digby – „cel căruia îi place metoda dublă”.

6. (lat.) – *În favoarea lui Mildapettus, comentariu al lui Gulielmus Tempelus despre unica metodă de apărare împotriva Diplodophilului* (n. M. R.).

7. „Omnes enim disciplinae, postquam naturae per sensum observatio accessisset, ex accurata specialium inductione per subalterna ad generalissimum ascendendo effluerunt” [(lat.) – „Căci, după ce studiul naturii se făcuse prin simțuri, toate disciplinele științifice s-au dezvoltat de la observarea amănunțită a particularului, din inducție, treptat, la general”. (n. M. R.). (*Mildap, admon*, p. 75) Până și matematica o socotește

1. (lat.) – *Despre dubla metodă* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Teoria analitică* (n. M. R.).

operație prin care științele se constituiesc. Odată constituite, științele nu mai cunosc decât deducția, prin care, coborându-se de la principiile generale stabilite, explică toate cazurile particulare ce se ivesc în experiență. Deducția e, dar, adevărata metodă științifică, și, ca atare, e unică<sup>1</sup>.

Trebuie să relevăm îndeosebi, ca având o semnificare istorică, faptul că deosebiriile dintre Digby și Temple sunt foarte mici. Amândoi recunosc că inducția singură ne poate duce de la obiectele particulare, pe care le percepem cu simțurile, la ideile generale ce formează temeliile științelor. Toată discuția e dacă această metodă face parte din știință, sau e numai o operație premergătoare în constituirea ei. Ca atare, discuția e de ordin secundar și atârnă de aceea ce se înțelege prin știință: stabilirea principiilor generale, sau aplicarea lor la cazurile particulare. Iar recunoașterea necesității de a începe, în orice caz, în studiul naturii, cu inducția, e un semn prevestitor al apariției, foarte apropiate, a lui Francis Bacon.

Spre a stabili, dar, precis asemănările și deosebirile dintre ideile acestui filosof, pe care le vom studia mai târziu, și acelea ale predecesorilor săi, pe care le studiem acum, să vedem mai de aproape ce însemnează inducția pentru Digby<sup>2</sup>. Să aruncăm, mai întâi, o

---

Temple ca fiind de origine inductivă: „Sic dialectica non est e commentis nata scholasticae theoriae sed ab imitatione excellentissimae in usu differendi rationis per inductionem derivata. Sic mathesis numerorum et magnitudinis; sic splendor universae physiologiae velut e naturae igniculis inductione specialium ad generale constituendum antegressa emicuit primo et illuxit.“ [(lat.) – „Astfel dialectica nu a luat naștere din invențiile teoriei scolastice, ci a derivat, prin inducție, din imitarea rațiunii celei mai specializate în folosirea diferențierilor. Astfel știința numerelor și a măsurii, tot astfel splendoarea îngregii fiziologiei a scăpărat și a luminat, la început, ca din scânteile naturii, prin inducție, pașii înainte în ridicarea particularului spre general.“ (n. M. R.)] (*Ibid.*, p. 95).

1. „Nam aliud est sensus mentisque beneficio ad rem intelligendam parvenire, aliud res intellectas methodo disponere. Neque si acquirendae cognitionis via in multiplici genere sita sit, indircio rerum iam cognitarum dispositio in varias ac repugnantes species distinguetur.“ [(lat.) – „Căci una este să ajungi să înțelegi un lucru cu ajutorul simțurilor și al minții, alta să orânduiești prin metodă lucrurile înțelese. Și dacă drumul dobândirii cunoașterii constă în multiple metode, aceasta nu înseamnă că organizarea lucrurilor cunoscute trebuie separată în chipuri diferite și contradictorii.“ (n. M. R.)] (*Pro Mildap. defens.*, p. 83)
2. Indicația „ideile acestui filosof [Francis Bacon], pe care le vom studia mai târziu“, privește, probabil, capitolul consacrat filosofului englez – capitol „reelaborat integral în ultimii ani ai vieții autorului“ (P. P. Negulescu, *Scrieri inedite*, III, ed. cit., p. 533) – în *Istoria filozofiei moderne*, publicat în volumul citat mai sus, p. 45-103. În aceste

privire asupra modului cum înțelege el procesul sufletesc al cunoașterii fenomenelor. Asupra acestui punct găsim lămuriri suficiente și interesante în opera sa de căpetenie *Theoria analytica*.

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

De aci nu rezultă, însă, că sufletul nostru e absolut pasiv în actul cunoașterii și primește totul din afară. Căci nici-un obiect nu ne poate da ceea ce nu are el însuși. Obiectele externe nu ne pot da ele

---

pagini, singura raportare la Everard Digby se referă la impresia negativă pe care i-o făcuseră lui Bacon „certurile fără sfârșit“ ce aveau loc la Universitatea din Cambridge, între Digby și Temple. Iată textul respectiv din *Istoria filozofiei moderne* (ed. cit. p. 49): „William Rawley, fostul secretar al lui Bacon și primul său biograf, ne povestește – după amintirile personale pe care avusese prilejul să le culeagă – impresia pe care i-o făcuse învățământul filozofic de la Universitatea din Cambridge. Pe lângă barbaria formelor sub care i se înfățișa, și care nu era supărătoare numai prin lipsa lor de estetică, ci și, mai ales, prin obscuritatea lor căutată, menită să consume în zadar timpul și puterile tinerimii, peripatetismul oficial i se părea bun numai ca să provoace între învățați certuri fără sfârșit, dar incapabil să aducă vreun folos vieții omenești. Asupra acestor cuvinte ale lui Rawley trebuie să ne oprim un moment. Certurile la care face aluzie el sunt, probabil, discuțiile ce aveau loc pe acea vreme la Universitatea din Cambridge, între Digby și Temple; deși aceste discuții n-au apărut în public, în broșuri tipărite, decât cu câțiva ani mai târziu, în 1580-1581. Bacon venise la Universitatea din Cambridge în primăvara anului 1573. Digby era pe atunci profesor de logică și, dat fiind renumele lui, nu se poate ca Bacon să nu-l fi ascultat. Am văzut că Digby combătea ramismul ce fusese introdus în Anglia de către Buchanan și susținea împotriva-i pe Aristotel, pe care îl critica așa de aspru această direcție. Temple, din contra, susținea reformele introduse în logică de Pierre de la Ramée și batjocorea peripatetismul. E probabil că Temple, care fusese elevul lui Digby numai cu câțiva ani înaintea lui Bacon, discutase oral ideile profesorului său, înainte de a le discuta în scris. Aceste discuții, cu obscuritățile și subtilitățile lor, ca și întreaga filozofie ce se învăța la universitate, i-au părut lui Bacon, după spusele lui Rawley, fără de nici un folos pentru viața omenească.“ (n. G. P.).

singure cunoștințe, căci ele n-au cunoștință. Cunoștința nu rezidă în obiecte, precum nu rezidă sănătatea în medicamentele pe care le luăm ca să ne vindecăm de o boală. Trebuie să intervină o reacțiune a corpului nostru față de medicamentele pe care le absorbim, și din această reacțiune rezultă sănătatea. Tot așa, din reacțiunea sufletului nostru față de acțiunea obiectelor externe, rezultă cunoștința. O forță există, dar, și în sufletul nostru, ca și în obiectele externe: o forță „naturală“ (fizică) într-însele, o forță „animală“ (psihică) în noi înșine.

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

Fiind dată această teorie a cunoștinței, ce este inducția pentru Digby? E un fel de deducție răsturnată, în care argumentarea se ridică de la concluzie la premise. Judecățile elementare, ce ni se înfățișează în experiență, sunt considerate ca concluzii și reduse la premisele lor „raționale“, adică la premisele pe care le presupun. Acestea sunt și ele considerate, la rândul lor, ca concluzii și reduse la premisele pe care le implică – și așa mai departe, până la un sistem de axiome, ce nu se mai pot dovedi, dar se pot descompune într-o serie de noțiuni sub și supraordonate. Suind scara acestor noțiuni, după gradul lor de generalitate, ajungem, în sfârșit, la noțiunea

1. Aceste cinci trepte ale cunoașterii pare a le fi luat Digby din cartea lui Reuchlin, *De arte cabbalistica* [(lat.) – *Despre arta cabalistică* (n. M. R.)], despre care vom vorbi în capitolele următoare. Cele cinci „opifices cognitionum“ [(lat.) – „trepte ale cunoașterii“ (n. M. R.)] sunt, după Reuchlin: *sensus*, *imaginatio*, *opinio*, *discursus*, *mens* [(lat.) – perceperea prin simțuri, imaginația, părerea, dialogul, inteligența (n. M. R.)]. [Vezi și infra, capitolul IX – *Începuturile mișcării științifice. Iohann Reuchlin și Agrippa von Nettesheim*, p. 210-219 (n. G. P.)]

ultimă, la entitatea supremă, care e izvorul și temelia întregii noastre cunoștințe.

Iacă ce înțelegea Digby prin ridicarea de la particular la general, pe calea raționamentului, alături de ridicarea de la particular la general, pe calea abstracțiunii. Cum se vede, nu e vorba aici de inducție, în înțelesul pe care avea să-l dea acestui cuvânt Francis Bacon. Dar sentimentul, care a dus pe acest cugetător la formularea „inducției adevărate“ – cum zicea el însuși –, sentimentul că trebuie să pornim în studiul naturei de pe perceperea fenomenelor concrete, nu de la analiza concepțiilor abstracte ale minții noastre, îl aveau destul de limpede predecesorii săi, Digby și Temple. Și acest sentiment a fost nu numai un semn prevestitor, ci și, precum vom vedea mai departe, o cauză determinantă a însemnatei reforme filozofice care avea să urmeze în curând cu *Instauratio magna*<sup>1</sup>.

1. Referire la *Instauratio magna scientiarum* [(lat.) – *Marea reînnoire a științelor*] de Francis Bacon. [Vezi și P. P. Negulescu, *Istoria filozofiei moderne, capitolul Francis Bacon*, în *Scrieri inedite*, ed. cit., [vol.] III, p. 45-103 (n. G. P.).]



## Capitolul VII ÎNCEPUTURILE MIȘCĂRII ȘTIINȚIFICE LEONARDO DA VINCI

Am văzut, în capitolul intitulat *O privire retrospectivă* din volumul întâi al acestei lucrări, în ce direcție se îndrepta la sfârșitul evului mediu, în urma ascendentului pe care îl luase nominalismul, evoluția cugetării filosofice<sup>1</sup>. Dacă era adevărat că numai obiectele individuale existau în realitate, pe când ideile generale nu erau, ca „concepte“, decât simple „nume“, destinate să reprezinte clase întregi de asemenea obiecte, și nu existau ca atare decât în mintea celor ce le concepeau, atunci orice încercare de a înțelege lumea trebuia să înceapă, în chip firesc, cu studiul obiectelor individuale. Cei ce își propuneau, în filosofie, să explice universul, în totalitatea lui, trebuiau să caute a cunoaște mai întâi, cât mai amănunțit și mai exact, în mărginirea și izolarea lor, lucrurile individuale ce îl alcătuiau. Iar acele lucruri nu puteau spera să ajungă a le cunoaște cu adevărat decât numai observându-le, cu ajutorul simțurilor, în experiență. Empirismul era astfel, ca metodă, consecința inevitabilă a nominalismului, și Occam nu uitase a-l pune în evidență, propovăduindu-l cu stăruință. Totul trebuia să înceapă, dar, în orice încercare de a înțelege lumea, cu studiul direct, obiectiv și sistematic, al realităților concrete, nu cu simple combinări închipuite, subiective și arbitrare, de idei abstracte – ca în scolastica medievală, ale cărei pârgii de căpetenie erau imaginația și dialectica.

Acestei orientări nouă, ce părea a se impune, la sfârșitul evului mediu, cugetării filosofice, i-au venit în ajutor, pe neașteptate, necesitățile tehnice ale artelor plastice, care tindeau a lua, la începutul Renașterii, o dezvoltare din ce în ce mai impresionantă. Părăsind misticismul religios al lumii medievale și stilul ascetic pe care îl impusese picturii și sculpturii din acea întunecată perioadă a isto-

1. Vezi vol. I, p. 100-104 și 112-114 (n. G. P.).

riei, artiștii din veacul al XV-lea au căutat, după exemplul înaintașilor iluștri din antichitatea clasică, să se întoarcă la natură, respectându-i, din toate punctele de vedere, formele de manifestare. Fiind siliți astfel să observe, cât mai amănunțit, modelele pe care și le luau din lumea înconjurătoare, spre a putea ajunge să dea creațiilor ideale pe care le proiectau aparența realității, pictorii și sculptorii de la începutul Renașterii au contractat pe nesimțite deprinderea să studieze nu numai cu stăruință, dar și cu pasiune, tot ce le oferea, cu atâta dărnicie, natura. Iar acea deprindere a luat, la unii dintr-înșii, care aveau o structură sufletească mai bogată și nevoi intelectuale mai adânci, forma unei metode, de o valoare mai generală. Așa i s-a întâmplat, bunăoară, lui Leonardo da Vinci, care s-a îndreptat, prin artă, către știință, iar prin știință a ajuns la filosofie. Un învățat francez, Gabriel Séailles, cunoscutul profesor de la Sorbona, a susținut chiar că cu acest mare artist italian a început mișcarea științifică a Renașterii, luând, cu studiul prealabil al metodelor celor mai potrivite de cercetare, un aspect filosofic destul de pronunțat. În voluminoasa monografie pe care i-a consacrat-o și care a apărut în 1891 sub titlul *Leonard da Vinci, l'artiste et le savant*, cugetătorul francez, menționând, în prefață chiar, numeroasele manuscrise pe care le lăsase nepublicate, zice: „Învățații vor găsi în acele manuscrise un capitol inedit al istoriei științelor. Nu numai regulile adevăratei metode științifice sunt expuse într-însele, cu o admirabilă claritate, dar ele sunt pline de observări, de experiențe, de adevăruri, care îi dovedesc fecunditatea.“ Și adaugă apoi: „Trebuie să renunțăm la prejudecata care face să înceapă totul cu Bacon și cu Descartes. Știința modernă s-a născut în Italia, cu un veac înaintea lui Galilei. Originele ei trebuiesc împinse îndărăt, până în veacul al XV-lea, când a început să lucreze Leonardo da Vinci.“ În sfârșit, istoricul francez al începuturilor mișcării științifice din timpul Renașterii nu uită să sublinieze rolul pe care l-a jucat, și în această privință, influența antichității clasice. Știința modernă, care a luat naștere, în veacul al XV-lea, în Italia, „n-a ieșit din nimic; ea se leagă, prin Arhimede, de tradiția antichității; iacă adevărul istoric pe care îl impun citirea și studiul manuscriselor lui Leonardo da Vinci“.

Și fiindcă trecerea de la artă la știință putea să nu pară cititorilor săi prea lesne de înțeles, scriitorul francez s-a grăbit să le dea, încă din prefață, o indicație prealabilă cu privire la mecanismul psiholo-

gic al acestei treceri. Le-a spus anume că, în artă, cei ce o practică, trebuind să observe natura, fac și știință, iar în știință, cei ce o cultivă, trebuind să construiască, cu ajutorul imaginației, ipoteze, fac și artă. „Nu se întemeiază oare arta pe studiul aprofundat al naturii? Descoperirea științifică nu este oare ea, prin ipoteză, o adevărată inovație?“ Trecerea de la cea dintâi la cea din urmă nu este, prin urmare, pentru cei ce au înzestrarea sufletească necesară, nicidecum imposibilă. Iar uneori pare inevitabilă. Așa a fost, după datele pe care le avem, pentru Leonardo da Vinci.

## I

El se născuse în 1452, în micul orașel al cărui nume îl purta, și care era situat, între Florența și Pisa, în munții Albani; luna și ziua nu se cunosc bine, din cauza stării lui civile neregulate. Tatăl său, messer Piero, notarul din Vinci, nu era însurat, când se înamorasese, la douăzeci și doi de ani, de o tânără țărăncă din împrejurimi, ce părea a fi fost foarte frumoasă. Numele ei era Caterina. Din dragostea lor s-a născut micul Leonardo, pe care messer Piero, atunci când Caterina s-a măritat cu un țăran oarecare, l-a luat la sine. Dezvoltarea sufletească a copilului n-a suferit astfel influența mamei, care, după o credință destul de răspândită, ar juca un rol însemnat în formarea personalităților de elită. Iar faptul că notarul Piero, tatăl artistului și savantului ce avea să devină, mai târziu, micul Leonardo, n-avea nici-un fel de talent, în niciuna din aceste direcții, făcea din apariția lui o enigmă psihofiziologică, insolubilă pe calea obișnuită a eredității. Numai ipoteza mai nouă a „mutațiilor“ – ce ar sta la originea biologică a oamenilor de talent sau de geniu – ar deslega, poate, cu mai mult succes, această enigmă<sup>1</sup>. O pasiune erotică violentă dă, poate, uneori faimosului „foc al cromozomilor“ o vioiciune neobișnuită, făcându-l să ducă la combinații excepțio-

nale. Un istoric italian, Gustavo Uzielli, ne-a procurat, în cartea sa intitulată *Ricerche intorno a Lionardo da Vinci*, unele indicații prețioase asupra ascendenților cugetătorului de care ne ocupăm. Cu ajutorul lor ne-am putea explica pasiunea erotică a lui messer Piero, notarul din orașelul Vinci, pentru Caterina, țărăncă frumoasă din munții Albani. Dacă, din punct de vedere psihologic, tatăl lui Leonardo da Vinci nu se distingea decât prin destoinicia lui profesională, în schimb, din punct de vedere fiziologic, părea a fi fost înzestrat cu o vitalitate extraordinară. În afară de aventurile sale extraconjugale, se însurase de patru ori. Cea din urmă căsătorie o contractase la 61 de ani, și mai avusese, de atunci înainte, încă șase copii – pe lângă cei cinci care îi rămăseseră în viață din căsătoria a treia. Și a fost, poate, o întâmplare fericită că primele două căsătorii ale lui messer Piero fuseseră lipsite de „rodul“ biblic al „pântecului“; numai așa micul Leonardo, copilul nelegitim, a putut fi crescut, în casa tatălui său, fără concurența, dăunătoare câteodată, a copiilor legitimi. Mai mult, poate, decât această împrejurare, i-au înlesnit creșterea într-o atmosferă prielnică unele calități ce păreau a fi fost excepționale și care îi atrăgeau simpatia tuturor. Era – ziceau cei ce l-au cunoscut de la început – un copil foarte frumos, foarte blând, foarte afectuos și de o rară deșteptăciune. Vasari, care culesese mărturisirile lor în opera cunoscută *Delle vite dei piu eccellenti pittori*, scria despre el că părea, după manifestările lui din timpul primei tinereți, „un spirit foarte înalt («elevatissimo») și plin de farmec“. Printre calitățile care îl făceau atrăgător, un loc însemnat lua, pentru cei mai mulți, talentul lui – nu numai muzical, ci și literar; cânta frumos, acompaniindu-se cu mandolina, și improvizând, în același timp, el însuși, atât versurile cât și melodia. În direcția artistică, însă, pasiunile sale de căpetenie erau desenul și modelajul, – „lucruri, cum zicea Vasari, care îi mergeau la inimă, mai mult decât oricare altul“. („cose che gli andavano a cuore piu d'alcun' altra“). Iar în ordinea științifică, ceea ce l-a interesat mai mult, în timpul studiilor – pe care nu le-a făcut în mod sistematic și susținut –, au fost matematicile; se povestea că își încurca uneori profesorii de aceste materii cu întrebările și îndoielile sale.

Întrucât avea impresia că se pronunța la fiul său, din ce în ce mai limpede, o adevărată vocație pentru pictură, messer Piero i-a arătat odată lui Verrocchio, artistul cunoscut, cu care era prieten,

1. Am examinat această ipoteză într-o altă lucrare, intitulată *Geneza formelor culturii*, unde o pot găsi cititorii pe care i-ar interesa mai de aproape. [vezi *Op. cit.*, partea I, *Apariția și orientarea cugetării filosofice, în legătură cu geneza formelor culturii, în general*, cap. VI – *Alte căi* (ed. I, 1934, p. 101-116; ed. a II-a, 1947, p. 107-122; ed. a III-a, 1984, p. 128-139) (n. G. P.).]

câteva din schițele lui Leonardo. Pictorul a rămas uimit de talentul înăscut, ce se manifesta astfel în mod spontan, fără să fi fost ajutat, întru nimic, să se dezvolte, de vreo pregătire specială. Tânărul a intrat, dar, ca elev, în 1470, la vârsta de 18 ani, în atelierul lui Verrocchio, unde a avut ca tovarăș de studiu, între alții, pe Perugino. Unii critici de artă, ca E. Müntz, bunăoară, au susținut că, pe măsură ce învăța de la maestrul său regulile picturii, talentatul elev îl influența în același timp, impunându-i unele din preferințele sale în materie de stil, în ceea ce privea mai ales expresia sentimentelor<sup>1</sup>. Atitudinile, statice sau dinamice, ale personajilor dintr-un tablou trebuiau să reprezinte stările lor sufletești în forme cât mai naturale, așa încât cei ce le priveau să poată avea iluzia unor scene reale, jucate de oameni adevărați. Iar spre a găsi expresiile cele mai potrivite, în cazurile pe care își propunea să le zugrăvească, tânărul pictor inovator căuta să studieze, observând pretutindeni, în lumea în care se mișca, jocul mușchilor – ai figurii și ai corpului – la oameni ce i se păreau stăpâniți de anumite emoțiuni, modurile cum se manifestau ele. Uneori provoca el însuși apariția sentimentelor ce-l interesau, spre a putea observa modificările pe care le produceau, la oamenii respectivi, în trăsăturile feței sau în pozițiile diferitelor părți ale corpului lor. Aduna, bunăoară, câțiva oameni simpli, muncitori cu brațele, de la țară sau de la oraș, și le povestea anecdotă pline de situații comice sau întâmplări pline de urmări nenorocite, spre a putea studia efectele psihologice, intelectuale și afective, ca încrederea sau neîncrederea în realitatea faptelor respective, ca aprobarea sau dezaprobarea purtării protagoniștilor lor, ca mirarea sau indignarea, admirația sau revolta, veselia sau tristețea, încântarea sau groaza etc. – ce se puteau citi pe figurile sau în atitudinile lor.

Prin asemenea observări, pe care le făcea cu o neobosită stăruință, a putut ajunge ucenicul lui Verrocchio la o „virtuozitate“ care a început să descurajeze pe maestrul său. Se povestea, în această privință, un fapt mai mult decât caracteristic. Călugării mânăstirii din Valombrosa îi ceruseră lui Verrocchio să le zugrăvească, pentru biserica lor, botezul lui Iisus. În mai toate atelierile pictorilor de pe acea vreme era obiceiul ca maestrul să zugrăvească numai figurile principale, lăsând pe cele secundare celor mai înaintați dintre ucenicii săi. În tabloul comandat lui Verrocchio, i-a revenit lui Leonardo sarcina să zugrăvească un înger îngenunchat, plin de evlavie

pentru marele act ce se săvârșea prin botezul fiului lui Dumnezeu. Acea figură n-avea, în concepția maestrului, decât un rol decorativ – și trebuia să se piardă, ca atare, în efectul general pe care urma să-l producă tabloul; ea s-a impus, totuși, atenției tuturor, atrăgând toate privirile asupra-i și aruncând în umbră tot restul. Cum zicea Vasari, cei mai mulți se duceau să admire în tabloul lui Verrocchio, îngerul lui Leonardo; iar rezultatul ar fi fost că bătrânul maestru, văzând că un copil putea să-l întrecă în meșteșugurile picturii, ar fi luat hotărârea să nu mai pună mâna pe penel. Și se pare că, astăzi încă, unii din cei ce studiază istoria artelor plastice se duc să vadă, la Academia de Arte Frumoase din Florența, acel tablou, care a devenit, din această cauză, celebru – ca să-și poată da seama de marea deosebire dintre pictura veche, a lui Verrocchio, și pictura nouă, a lui Leonardo.

Secretul acestei arte nouă sta în observarea directă a realităților vii ale naturii, din care, cum zicea cel ce îl descoperise, un pictor putea să învețe mai mult – mult mai mult – decât din scenele fictive ale tablourilor zugrăvite, oricât ar fi fost ele de celebre. Cât de departe mergeau străduințele lui Leonardo, în această direcție, o arătau două fapte, pe care le-au relevat contemporanii și pe care ni le-a relatat Vasari. Pentru o tapiserie, comandată de regele Portugaliei, ce urma să se fabrice de către vechile țesătorii din Flandra, și care trebuia să reprezinte păcatul dintru început, comis de Adam și Eva în rai, pictorii italieni făceau schițe, pe care voiau să le trimită celor însărcinați să aleagă. Leonardo a făcut și el una, care a uimit, pe cei ce au văzut-o, prin unele caractere ale ei. Adam și Eva apăreau în mijlocul unei pajiști, pline de plante și de animale, zugrăvite cu o precizie și cu o exactitate care sileau pe toți să creadă, cum zicea Vasari, că „nu exista pe lume un geniu care le-ar fi putut reproduce cu mai multă asemănare“. Altă dată, voind să zugrăvească, la rândul său, legendara Meduză a mitologiei vechi, a strâns într-o cameră, în care nu intra decât el singur, o sumă de animale urâte – șopârle, lilieci, șerpi, greieri, lăcuste, broaște și altele –, pe care le observa zile întregi. Și, din combinarea celor mai impresionante din caracterele lor, a izbutit să compună un animal monstruos, de care Vasari zicea că era „molto orribile e spaventoso“. Ceea ce însemna că, chiar și atunci când voia să reprezinte ceva ce nu exista în realitate, Leonardo se adresa tot realității, spre a-i împrumuta

elementele unei ficțiuni care să se poată înfățișa ca reală. Nici chiar atunci, prin urmare, când imaginația lui era chemată să creeze, în deplină libertate, orișice, artistul nu credea că se putea dispensa de indicațiile realității; era convins că, altfel, îl aștepta sancțiunea penibilă ca ficțiunea creată de el să nu impresioneze, cu adevărat, pe nimeni. Căci, pentru ca monstrul pe care îl crea să poată apărea celor ce îl priveau ca o vietate reală, părțile lui trebuiau combinate după legile vieții – pe care nu i le putea descoperi decât studiul amănunțit al ființelor vii din lumea reală.

Leonardo studia, adică, natura spre a putea „face ca ea” – spre a putea crea opere de artă capabile să trezească în sufletele oamenilor emoțiuni asemenea cu acelea pe care le produceau într-însele lucrurile reale ce o alcătuiau. Iar odată pornit pe această cale, artistul înzestrat cu puteri intelectuale superioare s-a întrebat dacă nu putea merge și mai departe – dacă nu putea ajunge să construiască mașini, capabile să producă, în folosul oamenilor, efecte asemenea cu acelea pe care le produceau forțele naturii. În care scop, firește, trebuiau studiate mai întâi acele forțe, spre a li se descoperi legile, prin observarea directă, stăruitoare și îndelungată a modului cum lucrau ele. Așa a ajuns a se face, în mintea lui Leonardo, trecerea de la artă la știință – și anume, la cea aplicată, mai întâi. Pe această cale a izbutit el să devină unul din cei mai pricepuți tehnicieni ai veacului al XV-lea. La această trecere au mai contribuit și alte cauze. A mai contribuit, bunăoară, și influența lui Verrocchio însuși. Preocupat de legile perspectivei, bătrânul maestru începuse a se pasiona, mai de mult, pentru geometrie. Leonardo, care am văzut că se interesa, încă de pe timpul primelor sale studii, de această materie, a căpătat astfel un îndemn nou de a stăruii în această predilecție mai veche a sa. Combinată cu aspirațiile sale mai recente, această predilecție l-a făcut să vadă în matematică, în general, temelia firească și indispensabilă a studiului naturii, pe care o observa spre a putea „face ca ea”. Și nu i-a fost greu să-și dea seamă că precizia cantitativă, în calcularea efectelor de obținut prin utilizarea forțelor naturale, îi putea fi de cel mai mare folos. Legile „mișcării apelor”, bunăoară, fără a căror cunoaștere nu se putea încerca udarea, prin irigații, a câmpurilor de cultură agricolă, ridicau, spre a putea fi utilizate, probleme, nu numai de natură fizică, ci și de natură geometrică, cu privire la diferențele de nivel, care trebuiau determinate

precis, ale acelor câmpuri. Din acest punct de vedere s-a apucat Leonardo să studieze regimul apelor dintre Florența și Pisa, spre a putea construi un sistem de canale, de care să se poată folosi, pentru udarea semănăturilor, agricultura din acea regiune, bântuită adesea de secetă. Și tot geometria, combinată cu studiul forțelor fizice, l-a făcut să privească arhitectura și din alte puncte de vedere decât cel strict estetic, sigurul care îl preocupase la început. De câtă îndrăzneală era capabil, în această nouă direcție, o arăta planul, pe care îl concepuse la un moment dat, de a ridica ceva mai sus Baptisteriul din Florența, spre a-i pune mai bine în evidență valoarea artistică, așezându-l pe un soclu mai înalt. Relatând acel plan, Vasari zicea că argumentele, geometrice și fizice, cu care îl susținea Leonardo, păreau atât de convingătoare, încât toți cei ce îl ascultau erau entuziasmați – deși nu se puteau hotărî să facă ceea ce le propunea el. Și reflectând, la rândul său, asupra acestui fapt, Gabriel Séailles adăuga, în monografia pe care am menționat-o mai sus, că „în serviciul imaginației celei mai cutezătoare” Leonardo „punea inteligența cea mai calmă”, întrucât se întemeia pe studiul legilor naturii, al căror adevăr i se părea indiscutabil, în discuție rămânând numai modalitățile aplicării lor, în cazurile de care era vorba.

## II

Când a ajuns să aibă, cu toată claritatea, aceste idei, Leonardo a început să-și împartă timpul, cu mai multă dărnicie, între artă, căreia i-l consacrase până atunci aproape în întregime, și știință, de care se pasiona din ce în ce mai mult. I se părea însă că, în vederea unei eventuale realizări a concepțiilor nouă ce îl preocupau, era nevoie de un teren mai potrivit, pe care nu credea că îl putea găsi la Florența, unde trăise până atunci. În acest scop, se ilustra pe cât mai multe terenuri, se înconjurase de o pleiadă impunătoare, nu numai de artiști, ci și de învățați, de toate specialitățile. Atmosfera de la curtea lui părea astfel mai accesibilă inovațiilor, ca cele la care se gândea Leonardo. El i-a trimis, dar, ducelui milanez o scrisoare, prin care, spunându-i ce era în stare să facă, îi oferea serviciile sale. Întrucât, însă, nu era scrisă de propria lui mână, autenticitatea

acelei oferte a putut fi pusă la îndoială; e, totuși, destul de probabil că a fost, cel puțin, inspirată de el însuși unui devotat, care a crezut că putea să i se substituie, luându-i numele. Ceea ce era caracteristic, în acea scrisoare, pentru orientarea din acel moment a cugetării lui Leonardo, era faptul că ceea ce putea să facă el, ca artist cunoscut, în pictură, sculptură și arhitectură, nu se menționa într-înșea decât numai la sfârșit; primul loc îl luau serviciile pe care le putea aduce... tehnicii războiului. Putea, bunăoară, să abată apele din șanțurile de apărare ale cetăților asediate; putea, când acele cetăți, situate fiind pe înălțimi mai mari, nu erau lesne accesibile, să construiască galerii subterane, spre a pune dedesubtul lor substanțe explozibile și a le arunca în aer; putea să inventeze un tun care să arunce flăcări sau să producă un fum atât de gros, încât să acopere câmpul de luptă cu o ceață artificială; putea să contruiască „trăsuri acoperite“, sigure și rezistente, înarmate cu tunuri, care, în loc să bombardeze trupele dușmane de la distanță, să pătrundă în mijlocul lor, pricinuindu-le pierderi mult mai mari; putea, pentru luptele pe mare, să construiască vase „acoperite cu fier“, așa încât să poată rezista focului artileriei etc.

Leonardo părea astfel a fi conceput, încă din veacul al XV-lea, unele din mașinile de război de astăzi, ca aruncătoarele de flăcări și producătoarele de ceață artificială, ca tancurile și cuirasatele. Părea a fi conceput chiar posibilitatea, de care nu era vorba în scrisoarea menționată, de a construi mașini cu care oamenii să poată zbura, ca păsările – și a și făcut, în această privință, unele încercări, ce n-au putut da rezultatele așteptate. Dacă n-a izbutit să construiască mașinile pe care le concepuse, cauzele au fost nu numai insuficiența soluțiilor teoretice ale problemelor științifice respective, ci și faptul că industria metalurgică era încă prea puțin dezvoltată. În ambele aceste privințe, mai era încă nevoie de multe eforturi. Dar intuițiile lui Leonardo, cu privire la principiile care făceau posibile asemenea mașini, erau, în orice caz, chiar și ca simple anticipări, geniale. Iar că preocupările sale se îndreptau, de la o vreme, mai mult în aceste direcții, o dovedea o scrisoare a unui contemporan. Când, în vara anului 1499, armatele franceze, conduse de condotierul Trivulzio, dușmanul personal al lui Lodovico Sforza, au ocupat ducatul milanez, Leonardo s-a refugiat la Mantua, la Veneția și, în cele din urmă, la Florența. În acest din urmă oraș se găsea în 1501, când

a primit din partea ducesei Isabella d'Este, rugămintea să-i zugrăvească un tablou – cu orice subiect i-ar fi convenit –, fiindcă voia să aibă, în colecția ei, o operă a lui. Pietro di Nuvolana, vicegeneralul ordinului carmeliților, căruia îi scrisese ducesa, însărcinându-l să facă, în numele ei, acest demers, i-a răspuns că Leonardo era atât de absorbit de geometrie, încât nu se mai gândea decât cu cea mai mare impaciență la penel („impacientissimo al penello“). Iar într-o altă scrisoare din același timp adăuga, revenind asupra acestei constatări, că „studiile matematice îl dezgustaseră atât de mult de pictură, încât nu mai putea suporta decât cu multă greutate să mai ia în mână penelul“. Astfel, Leonardo ar fi fost gata să se pună în serviciul ducesei cu mai multă plăcere decât [în] al oricărei alte personalități contemporane – dacă s-ar fi putut numai libera de promisiunea, de același fel, pe care fusese obligat s-o facă regelui francez.

De fapt, Ludovic al XII-lea i-a dat lui Leonardo deslegarea cerută, dar cu condiția să intre în serviciul aliatului său Cesare Borgia, cu ajutorul căruia ocupase ducatul milanez și care, atras de proiectele impresionante ale vestitului inginer militar, dorea să-l utilizeze. Acest angajament neașteptat, pe care Leonardo nu l-a putut refuza, a durat însă puțin. Moartea subită a papei Alexandru al VI-lea, în august 1503, încurcând aventurile politice ale lui Cesare Borgia, a permis lui Leonardo să-și reia libertatea, [drept] care s-a putut întoarce la Florența, unde a reluat proiectele de canalizare a fluviului Arno. În amenajarea acestui important curs de apă vedea el, nu numai un mijloc de a scurta distanțele și a ușura comunicațiile între diferitele orașe prin care sau pe lângă care trecea, dar și posibilitatea, atât de prețioasă, de a mări rodnicia câmpurilor de cultură agricolă din împrejurimi. Anii care au urmat au alcătuit perioada cea mai agitată și mai nesigură din viața lui Leonardo. Chemat, în 1506, la Milano, de Charles d'Amboise, guvernatorul francez al ducatului, a trebuit să părăsească proiectele la realizarea cărorora lucra, la Florența, spre a se pune în serviciul lui Ludovic al XII-lea, care îi impunea alte obligații. Iar un proces de familie, deschis de frații săi, pentru regularea succesiunii tatălui lor, notarul din Vinci, care lăsase o avere destul de frumoasă, l-a silit să facă numeroase călătorii, răpindu-i un timp prețios, abătându-l de la lucrările lui și enervându-l. Dificultățile mărunte ale vieții turbură pe oamenii mari mult mai mult decât pe cei de rând, fiindcă îi împie-

dică să consacre tot timpul și toate puterile lor lucrurilor mai de preț de care se ocupă. Acestei observări i-a dat un proverb francez o formă lapidară: „Les petits ennuis vont mal aux grands esprits“.

În sfârșit, nesiguranța generală a vieții din cauza neconținutelor războaie ce bântuiau nordul Italiei, l-a silit pe Leonardo să părăsească, în 1513, orașul Milano, spre a se duce să-și încerce norocul la Roma. Leon al X-lea, care ocupase de curând scaunul pontifical, trezise prin predilecțiile sale culturale, atât de cunoscute, speranțe mari în lumea artiștilor și învățaților italieni. Noul papă a primit destul de bine pe Leonardo, iar Giuliano dei Medici, fratele lui, l-a luat în serviciul său. Liniștea, însă, de care avea nevoie ca să lucreze, n-a putut-o găsi nici la Roma. Alte încercături i s-au pus de-a curmezișul. Locul de căpetenie, printre preocupările sale științifice, îl luase, la acea epocă, planul unei mașini de zburat. Spre a-i ușura încercările, Giuliano dei Medici i-a montat un atelier tehnic, pe care l-a pus sub conducerea unui mecanic german, care avea reputația că era foarte destoinic. Leonardo a fost, însă, nu numai foarte rău servit, dar și înșelat de acel ajutor al său, care nu numai că nu-i executa ordinele, dar îi fura modelele spre a le trimite în Germania. Mai mult încă, lua comenzi străine, pe care le substituia lucrărilor ce era dator să facă. Din această cauză, atelierul științific al lui Leonardo se transformase la un moment dat într-o fabrică de oglinzi. Iar spre a-i crea „patronului“ său și alte dificultăți, care să-l împiedice de a lua împotriva-i măsurile convenite, i-a adus, în fața autorităților eclesiastice, acuzarea că comitea „sacrilegiul“ de a diseca, pentru studiile sale anatomice, cadavre, pe care și le procura pe ascuns, de la un spital din Roma. În sfârșit, la toate acestea s-a mai adăugat și dușmănia lui Michelangelo, care era pe atunci în plină ascensiune și pe care o tinerețe prea pornită îl făcea uneori nedrept și agresiv.

Obosit de atâtea mici mizerii, Leonardo a primit, în 1516, oferta lui Francisc I, noul rege al Franței, de a intra în serviciul său, nu numai ca pictor, ci și ca arhitect. În această din urmă calitate, a fost însărcinat să facă planul unui nou palat la Amboise, unde suveranul se ducea să se odihnească din când în când și unde vechiul castel nu-l mai satisfăcea. În acest scop, a fost instalat la Cloux, lângă Amboise, unde familia regală mai dispunea de un mic castel. Iar în legătură cu această primă însărcinare, Francisc I i-a mai recoman-

dat lui Leonardo să se ocupe, ca inginer, de asanarea, prin lucrări de canalizare și drenaj, a regiunii Sologne, din apropiere, care era plină de bălți producătoare de friguri. În sfârșit, noul palat urma să fie împodobit, tot de el, cu tablouri și statui. Francisc I, care venea adesea la Amboise, vizita la fiecare dată atelierul lui Leonardo, se interesa de lucrările lui, îi examina planurile și sta bucuros de vorbă cu el și în alte privințe. A zis chiar, odată, că nu credea să fi existat pe lume vreun alt om care să fi știut mai mult decât Leonardo al său, în care nu vedea numai un mare artist, ci și un mare filosof<sup>1</sup>.

Din nefericire, însă, când găsisse, în sfârșit, liniștea, în retragerea de la Cloux – unde nu-l însoțise decât unul din cei mai devotați elevi ai săi, Francesco Melzi – l-a părăsit sănătatea, de care se bucurase până atunci. Avea, când plecase din Italia, 64 de ani – o vârstă la care munca intensă și multilaterală de până atunci începea să-și arate urmările, prin unele turburări nervoase ce tindeau a lua proporții. La Cloux, a început a nu mai fi sigur de mișcările brațului său drept, de care avea mai ales nevoie, ca artist. Și ideea că n-avea să poată sfârși nimic din ceea ce începuse a mărit suferințele sale fizice cu o profundă depresiune morală. Contrastul umilitor dintre imensitatea aspirațiilor omului și mărginirea puterilor lui îl umplea de amărăciune. În sfârșit, căutându-și consolarea în credința că, cel puțin, calea nouă pe care o deschisese urmașilor săi avea să ducă, cu vremea, pe alții, acolo unde nu putuse ajunge el însuși, a închinat ochii, resemnat, la 2 mai 1519.

### III

Această cale nouă trebuie s-o vedem acum mai de aproape, spre a ne da seamă de schimbarea adâncă pe care o împunea cugetării oamenilor timpului. În evul mediu, cunoașterea științifică a lumii, în înțelesul de astăzi al cuvântului, nu exista încă. Observări pozitive se făceau, e drept, din când în când, și în mod întâmplător, asupra unora sau altora din fenomenele naturii. Dar acele observări erau prea puțin numeroase și n-aveau, de cele mai multe ori, nici-o

1. G. Séailles, *Léonard de Vinci, l'artiste et le savant*, p. 162.

legătură unele cu altele, așa încât rămâneau izolate, neputându-se împreuna în sisteme unitare de explicări generale ale lumii. Explicările de acest fel au rămas, în tot timpul evului mediu, integral și exclusiv, metafizice. Ca atare, ele pretindeau să dea nevoilor sufletești ale oamenilor satisfacții, închipuite numai, firește, dar totuși depline și definitive, întrucât lămureau totul, fără nici un rest și fără nici o umbră de îndoială. Scolasticii medievali știau, cu o siguranță desăvârșită și până în cele mai mici amănunte, când, cum și de ce a luat naștere lumea, după ce plan a fost întocmită, ce legături există între diferitele ei părți, ce loc ocupă omul și ce rol e destinat să joace în cadrul ei, ce soartă îl așteaptă după moarte etc. Ei n-aveau nevoie, pentru toată această masă, în adevăr enormă, de explicări, adică pentru „știința“ lor în adevăr universală, decât numai de câteva principii stabilite apriori, fără nici-o greutate, cu ajutorul imaginației, fără observarea prealabilă, cu ajutorul experienței, a nenumăratelor lucruri de explicat.

Când și-a dat seamă că știința scolasticilor medievali era fictivă și că la o explicare adevărată a lumii nu se putea ajunge decât prin observarea directă, amănunțită și îndelungată, a lucrurilor ei, Leonardo a înțeles, în același timp, că pe calea ce-i părea inevitabilă nu putea ajunge, el însuși, decât la explicări parțiale, fragmentare, fără legături între ele, și că munca pe care urma s-o înceapă el trebuia dusă mai departe, cu o nesfârșită răbdare și cu o neobosită stăruință, de nenumărați alți cercetători, în nenumărați ani. Altfel nu era cu putință să se ajungă la un sistem unitar de explicări generale, care să constituie o știință reală, capabilă să lumineze în adevăr pe oameni, nu fictivă, ca aceea a scolasticilor medievali, care nu făcea decât să-i amăgească. Și totuși, această perspectivă turburătoare nu l-a descurajat. A înfruntat toate riscurile și a abordat cu îndrăzneală toate problemele pe care le ridica dinainte-i observarea directă a naturii, încercând să le deslege așa cum putea, cu mijloacele insuficiente de care dispunea – fără să mai aștepte, fiindcă cineva trebuia să înceapă odată ceea ce nu se mai putea amâna. Ceea ce l-a ajutat să ia această hotărâre a fost, la început, arta, cu necesitățile ei tehnice, care îi păreau imperioase. Observarea oamenilor, animalelor și plantelor, de care avea nevoie pentru zugrăvirea tablourilor sale, îl ducea la anatomie, fiziologie și psihologie, pentru cei dintâi, la zoologie și botanică, pentru cele din urmă. Observarea peisagiilor,

de care avea nevoie în același scop, ridica dinainte-i problemele perspectivei, care îl duceau la optică, în înțelesul fiziologic și fizic al cuvântului, și la geometrie. Iar după problemele pe care i le impuneau predilecțiile sale artistice, veneau cele pe care i le impuneau preocupările sale practice. Lucrările de canalizare, drenaj și irigație, pe care le făcea ca inginer, îl duceau, pe de-o parte, la necesitatea de a descoperi legile „mișcării apelor“, adică la fizică și la mecanică, iar pe de alta, prin observarea straturilor pământului răscolit de săpături și a resturilor fosile ce se găseau într-însul, la geologie și paleontologie. Edificiile pe care le construia, ca arhitect, îi impuneau problemele echilibrului static al maselor, ale centrelor de gravitate, ale forțelor active și pasive, adică ale mecanicii, fizicii și geometriei. Aceleași probleme generale, în sfârșit, i le impuneau, împreună cu altele mai speciale, mașinile pe care voia să le mai construiască – în frunte cu cea de zburat.

Că soluțiile acestor diferite probleme, odată găsite, nu puteau să rămână izolate, că ele trebuiau să se poată împreuna într-o unitate capabilă să dea, celor ce ar fi izbutit s-o realizeze, o înțelegere totală a lumii, i se părea lui Leonardo că era evident. Dar tot atât de neîndoios i se părea că o asemenea unificare nu era încă, în timpul său, cu putință. Ea rămânea în sarcina viitorului – a unui viitor, poate, mai depărtat. Deocamdată, acea unificare viitoare nu putea fi decât pregătită – și anume, prin unificarea metodei cu care urmau a fi studiate fenomenele naturii, spre a se putea ajunge la o cunoaștere adevărată, nu închipuită, și la o explicare certă, nu presupusă, a lor. Cum putea fi însă unificată acea metodă, a cercetărilor de întreprins?

Cel dintâi răspuns ce se putea da acestei întrebări, i se părea lui Leonardo că trebuia să constea în indicarea unei precauții prealabile. Trebuiau înlăturate mai întâi cauzele care împiedecaseră până atunci pe oameni să ajungă la cunoașterea adevărată și la explicarea certă a lucrurilor lumii. În fruntea acelor cauze lua loc, după el, credința că fenomenele naturii erau produse de intervenirea unor puteri supranaturale – sau, cum zicea el mai pe scurt, de credința în minuni. Asupra acestei prime cauze de erori, însă, care era imputabilă mai ales religiilor, Leonardo a crezut că trebuia să treacă cu discreția cuvenită. El zicea, bunăoară, referindu-se în special la dogmele creștinismului, că „lăsa la o parte sfintele scripturi, întru-



cât ele reprezentau adevărul suprem“. În aceste cuvinte, unii din cei ce i-au studiat ideile au văzut o prudență ce nu se putea opri de a lua o formă ironică. Asupra celei de-a doua, însă, din cauzele de căpetenie care împiedicau pe oameni să ajungă la cunoașterea adevărată și la explicarea certă a lucrurilor, se oprea Leonardo mai pe larg. Acea cauză era cultul abstracțiunilor, care stăpânise, în mod absolut, pe învățații din evul mediu, și continua încă a stăpâni, într-o destul de mare măsură, pe cei din veacul al XV-lea. Fizica, bunăoară, așa cum o concepuseră scolasticii medievali și cum continuau însă a o concepe urmașii lor de pe vremea lui Leonardo, se întemeia, în primul rând, pe analiza logică a câtorva noțiuni abstracte, ca cele de spațiu și timp, de materie și vid, de mișcare și repaus, de forță și rezistență etc. Acele noțiuni abstracte, însă, nu erau, în formele sub care le utilizau scolasticii medievali și urmașii lor, decât simple cuvinte, al căror înțeles nu-l precizau nicidecum faptele concrete. Nesocotirea experienței, disprețul chiar pentru rezultatele ei, ce nu puteau avea „siguranța absolută“ a datelor rațiunii, duceau, în adevăr, la o lipsă aproape totală de asemenea fapte indicatoare sau chiar revelatoare. Adevărul elementar, că la cunoașterea și înțelegerea lumii nu se putea ajunge prin analiza logică a noțiunilor abstracte și prin interpretarea filologică a cuvintelor ce le exprimau, ci prin observarea directă, stăruitoare și amănunțită a lucrurilor concrete, părea a fi scăpat cu desăvârșire scolasticilor medievali și urmașilor lor.

Cu asemenea idei, Leonardo se opunea, în același timp, atât tradițiilor religioase, cât și celor filosofice, care stăpâneau încă gândirea oamenilor din timpul său. În această opoziție trebuie să vedem mai ales caracteristica rolului pe care l-a jucat el în deslănțuirea mișcării științifice de la începutul Renașterii. A crede în existența și acțiunea unor cauze supranaturale ale fenomenelor naturii însemna, pentru el, a renunța la orice posibilitate, nu numai de a le cunoaște mecanismul, dar și de a dispune de el, utilizându-l spre satisfacerea mai ușoară și mai sigură a nevoilor vieții omenești. Cine se mulțumea, bunăoară, să creadă și să zică, la fiecare pas, că fenomenele naturii se produceau așa cum se produceau fiindcă așa voia Dumnezeu, nu mai putea ajunge niciodată să cunoască procesul real prin care luau naștere ele, și, necunoscându-l, nu mai putea spera să-i provoace desfășurarea, atunci când o cereau trebuin-

tele lui firești. Iar cine se mulțumea să analizeze noțiunile abstracte ale fenomenelor naturii, își umplea capul și își pierdea timpul cu vorbe goale, care, neputând duce la fapte utile, nu-l ajutau nicidecum să-și satisfacă nevoile vieții. Căci noțiunile abstracte, pe care le analizau învățații de acest fel, le luau ei din cărțile pe care li le impunea tradiția universităților, din cărțile „celor vechi“, firește, în care acele noțiuni se exprimau prin formule verbale, adică, la urma urmei, prin cuvinte. La interpretarea acelor cuvinte, pe care tradiția le considera ca „sacrosancte“, se reducea astfel toată știința lor. Ei substituiau, prin urmare, studiului propriu-zis al fenomenelor naturii, care nu puteau fi decât fizic, chimic, mecanic, matematic, discuțiile lor filologice, care nu puteau fi, în ceea ce privea cunoașterea adevărată a lumii, decât de o dezolantă sterilitate. Acesta era, pentru Leonardo, și cazul umaniștilor din ținutul său, care, cu toată revolta lor în contra scolasticilor medievali, mergeau, în fond, pe aceeași cale ca ei – pe calea simplelor cercetări filologice, pe care ajungeau mai degrabă să vorbească frumos decât să gândească bine. Căci a urma orbește părerile altora, cu motivarea că erau ale oamenilor mari ai antichității, nu însemna nicidecum a gândi prin sine însuși, însemna numai a-și încărca memoria cu idei străine. Iar memoria nu putea fi considerată, cu nici-un preț, ca un izvor al adevărului, și cu atât mai puțin ca o dovadă sigură a lui. De aceea, a invoca numele unei autorități, oricât ar fi fost ea de veche și de ilustră, în contra unei constatări de fapt, oricât ar fi fost ea de simplă și de umilă, era o greșeală plină de consecințe grave, întrucât îngreua – sau chiar împiedica – descoperirea adevărului. Leonardo se apăra mai dinainte împotriva celor ce n-ar fi împărțit această părere: „Mulți vor crede că mă pot critica, susținând că probele mele se ridică în contra autorității câtorva oameni, considerați ca vrednici de tot respectul pentru ideile lor necontrolate; ei nu-și dau seamă că ideile mele izvorăsc, pur și simplu, din experiență, care este adevărata învățătoare a tuturor“. Iar dacă unii din autorii vechi merită în adevăr tot respectul, este numai fiindcă s-au întemeiat în părerile lor pe care le-au formulat, pe experiență. Așa au fost, bunăoară, Euclid, Hipocrat, Vitruviu, Galen, Pliniu – și, mai ales, Arhimede.

Pe acești autori vechi, și pe alții de același fel, îi căuta Leonardo pretutindeni și îi studia cu zel, nu ca să se plece dinaintea



autorității de care se bucurau și să le reproducă pur și simplu ideile, ci ca să profite de experiența lor, întrucât putea lumina și ușura pe a sa, ajutându-l astfel să ducă mai departe cercetările în domeniile de care se ocupaseră și ei. În manuscrisele sale, care au fost publicate<sup>1</sup>, se găsesc numeroase notițe privitoare la persoanele care îi puteau procura unele sau altele din operele lor. Când afla câte ceva, în această privință, se grăbea să însemneze ceea ce i se spusese, ca să nu uite unde trebuia să se adreseze. Așa au luat naștere unele notițe ca acestea: „Messer Stefano Caponi, medicul, care locuiește la piscină, are pe Euclid... Messer Vincentio Aliprando, care locuiește lângă hotelul La Urs, are pe Vitruviu.“ Alte notițe priveau pe unii cercetători contemporani, care observau de asemenea unele categorii de fenomene și făceau colecții sau lucrări pe care Leonardo voia să le cunoască: „Messer Giuliano da Marliano are un frumos ierbar; el locuiește peste drum de tâmplării Strami“. Acest botanist era unul din fiii lui Giovanni da Marliano, un medic, vestit pe atunci, care trăia la Milano și care, ocupându-se de matematici, scrisese o algebră. Leonardo voia s-o vadă și nota, laconic, în manuscrisele sale „Algebra, care se găsește la tinerii Marliani, făcută de tatăl lor“. De la Amerigo Vespucci, cu care era prieten, voia să capete o carte de geometrie, și nota, ca să nu uite: „Vespucci trebuie să-mi dea o carte de geometrie“. Voia de asemenea să ia cunoștință de cartea intitulată *De divina proportione*<sup>2</sup> a matematicianului Luca Pacioli, și nota: „Cere lui Messer Fazio să-ți arate *De proportione*“. Fazio Cardano era un jurist care se ocupa, însă, de matematici: de fiul său, Girolamo Cardano, vom avea să ne ocupăm mai departe. Tot despre matematicianul Luca Pacioli mai găsim o notiță, care arată<sup>3</sup> cât de mult dorea Leonardo să-și întindă cunoștințele în acea direcție și ce forme imperative lua câteodată această dorință: „Învăță de la maestrul Luca înmulțirea rădăcinilor“... În astronomie, „învățase“ de la Paolo Toscanelli, pe care îl cunoscuse la Florența, înainte de a se stabili la Milano; independența de

1. Între alții, de Charles Ravaisson, sub titlul *Manuscripts de Léonard de Vinci, publiés en fac-similes photographiques, avec transcriptions littérales, traductions françaises, avant-propos et tables méthodiques*, în 6 volume.

2. (lat.) – *Despre proporția divină* (n. M. R.).

3. Sic! Vezi *Marginalii*, p. LV, § XII/3b (n. G. P.).

gândire a acestui cercetător al cerului o arăta faptul că a fost unul din cei ce au sfătuit pe Cristofor Columb să întreprindă faimoasa călătorie care a dus la descoperirea Americii. Iar pentru anatomie, de care se ocupa cu o stăruință deosebită, a lucrat Leonardo cu Antonio della Torre, profesorul de medicină de la universitățile din Padua și Pavia.

Notițele pe care le-am relevat ne descoperă astfel un fapt care nu e lipsit de importanță pentru istoria mișcării științifice de la începutul Renașterii. Leonardo nu era singur pe calea pe care o apucase. Pe aceeași cale mai mergeau, alături de el, și alții, printr-o orientare spontană a gândirii lor. Iar acest fapt ne arată că necesitatea de a căuta înțelegerea lumii în studiul direct al fenomenelor ei începea să devină evidentă și pentru cercetătorii mai mărunți, nu numai pentru marii inițiatori. Ceea ce, firește, nu micșora întru nimic meritele lui Leonardo, care a dat acestei necesități un substrat teoretic, apărând-o, mai întâi, de obiecțiile ce i se aduseseră mai de mult și pe care unii căutau să le reînnoiască, și încercând apoi să-i dea forma unei metode științifice.

#### IV

În adevăr, unii din filosofii vechi – și, după ei, nu puțini din cei medievali – pusese la îndoială valoarea experienței, ca izvor de certitudine, în încercările de a cunoaște lumea. Îi aduceau, anume, învinuirea că era „înșelătoare“. Iar părerea lor se întemeia, în primul rând, pe așa-numitele iluzii sensoriale, a căror realitate nu se putea tăgădui. Leonardo a crezut, dar, că trebuia să se lămurească mai întâi în această privință. E adevărat – zicea el – că oamenii percep uneori, cu unele sau altele din simțurile lor, lucruri ce nu există în realitate în afară de ei. Cazurile de acest fel sunt reale, desigur, dar sunt departe de a dovedi ceea ce se presupune că dovedesc. Ele nu alcătuiesc, în desfășurarea vieții sufletești a oamenilor, o regulă generală, ci rămân o excepție destul de rară. Și-apoi, ele nu sunt expresia funcționării normale a sensibilității omenești, întrucât sunt legate, de obicei, de anumite turburări ale ei. În marea, în imensa majoritate a cazurilor, percepțiile oamenilor normali înică lucruri ce există în adevăr în jurul lor; dacă n-ar fi așa, viața

lor n-ar fi posibilă. Apoi, iluziile sensoriale, atunci când se produc efectiv, sub influența unor anumite emoțiuni, pot fi înlăturate, destul de ușor și cu destulă siguranță, prin controlul pe care simțurile noastre le exercită, în chip firesc, unele asupra altora. Așa, bunăoară, unui călător, când trece printr-o pădure ce i s-a spus că e plină de hoți, i se pare, la un moment dat, că aude îndărătul său pașii grăbiți ai cuiva care se apropie. Ce face el atunci? Întoarce capul, ca să vadă dacă vine într-adevăr cineva după el. Și dacă nu vede nimic, se convinge numaidecât că a fost victima unei iluzii sensoriale, produse de teama ce îl stăpânea. Tot așa, unui om superstițios, care crede în existența „strigoilor” și se teme de apariția lor, i se pare, la un moment dat, că vede dinaintea-i fantoma unui dușman al său, care știe că a murit. Ce face el atunci – dacă nu e lipsit de curajul necesar? Întinde mâinile, ca să pipăie spațiul ocupat de fantoma pe care i se pare că o vede. Și dacă brațele sale pătrund, fără să întâmpine nici-o rezistență, în acel spațiu, se convinge numaidecât că este victima unei iluzii vizuale. Posibilitatea și ușurința acestui control, pe care îl exercită simțurile unele asupra altora, face ca, deși au o incontestabilă realitate, iluziile sensoriale să nu poată pune la îndoială adevărul percepțiilor normale, a căror certitudine nu numai că rămâne intactă, dar constituie garanția ultimă a siguranței cu care se mișcă oamenii în mijlocul lucrurilor înconjurătoare.

Concluzia pe care o trage Leonardo din constatările de acest fel este că experiența nu ne poate înșela, propriu vorbind, niciodată. Ceea ce ne poate înșela, însă, destul de adesea, e modul cum interpretăm noi datele ei. Acele date le fixăm noi, spre a le da preciziu-nea cuvenită, prin judecăți a căror formulare poate să nu fie totdeauna potrivită cu realitatea. Conformitatea lor cu constatările făcute poate fi turburată de intervenția sensibilității, care ne face uneori să așteptăm de la experiență mai mult decât e în stare să ne dea. Cum zice Leonardo însuși: „Experiența nu ne înșeală niciodată; nu ne înșeală decât dorințele noastre, când ne fângăduiesc, în numele ei, lucruri ce nu-i stau în putință. Oamenii sunt nedrepti când se plâng de experiență, acuzând-o că e mincinoasă; ea este inocentă; inovate sunt numai dorințele noastre, nebunești și zadarnice.” Tocmai de aceea, însă, i s-a părut lui Leonardo că înțelesul cuvântului experiență trebuia lărgit. Experiența – zicea el – nu se reduce numai la perceperea, cu simțurile, a lucrurilor ce ne interesează; ea cu-

prinde și operațiile intelectuale prin care interpretăm percepțiile noastre, în scopul de a ne folosi de ele pentru nevoile vieții. Interpretarea, însă, de care e vorba, nu privește numai existența lucrurilor ce ne interesează, ci și, într-o măsură mult mai mare, raporturile dintre ele, pe de o parte, și cu noi înșine, pe de alta. Căci de acele raporturi atârnă succesiunea schimbărilor ce alcătuiesc viața noastră. Soarele, bunăoară, nu ne interesează numai întrucât există pe cer, ci și, într-o măsură mult mai mare, întrucât stă într-o strânsă legătură cu mai tot ce se întâmplă în jurul nostru, atingând propria noastră viață. Succesiunea zilelor și nopților, cu tot ce însemnează ea pentru desfășurarea vieții noastre și a celor cu care avem a face, succesiunea anotimpurilor, cu schimbările lor climaterice și cu fenomenele biologice corespunzătoare – ca creșterea plantelor, reproducerea animalelor, apariția și răspândirea boalelor etc. – stau pe primul plan al preocupărilor noastre, în mai toate cazurile.

Legăturile de acest fel se reduc, însă, când le examinăm mai de aproape, la raporturi cauzale. Interpretarea constatărilor făcute în experiență ne duce, adică, prin descoperirea cauzelor ce produc fenomenele naturii, la înțelegerea legăturilor constante, de coexistență și de succesiune, ale lor, adică a legilor ce le guvernează. Pe această cale a ajuns Leonardo să studieze inducția ca metodă de căpetenie a cercetării științifice, și să indice câteva din regulile ei, pe care avea să le sistematizeze, un veac mai târziu, Bacon. Să le indice numai, aplicându-le, nu făcându-le teoria. Iar aplicarea lor decurgea oarecum de la sine din definiția mai largă pe care o da el experienței. Nu e de ajuns – zicea el – să observăm lucrurile în mod pasiv numai, așa cum ni se înfățișează ele singure. Spre a le cunoaște mai bine, trebuie să intervenim în mod activ în observările noastre, căutând să le facem nu numai o dată, ci de mai multe ori, și nu în aceleași situații, ci, pe cât ne stă în putință, în împrejurări diferite. Trebuie, mai ales, să facem noi înșine, în mod voluntar, să varieze condițiile în care se produc fenomenele ce ne interesează. Experiența este, cu alte cuvinte, o observare „provocată”. Provocată, se înțelege, de voința noastră, care o face să varieze, în rezultatele ei, după situațiile și împrejurările pe care le alegem noi înșine, potrivit cu ceea ce voim să aflăm despre fenomenele ce ne interesează. Iar spre a duce la rezultate cât mai sigure, observarea trebuie repetată, în fiecare din acele situații și împrejurări, de mai multe

ori. Altfel nu putem ajunge la „reguli gnerale“ pe care să ne putem întemeia, în viață, fără nici-un risc. Cum zicea Leonardo însuși: „Înainte de a scoate dintr-un caz special o regulă generală, trebuie să-l observăm de mai multe ori, spre a vedea dacă rezultatele sunt aceleași.“ Dacă sunt aceleași – dacă „concordă“, cum avea să se zică mai târziu –, putem crede, cu destulă probabilitate, că am descoperit un raport cauzal care ne permite să întrevedem o lege; dacă nu sunt aceleași – dacă „diferă“, cum avea să se zică mai târziu –, putem fi siguri că n-avem a face cu un raport cauzal și că nu putem formula o lege.

În sfârșit, de la inducție, cu care trebuie să începă, în studiul fenomenelor naturii, oamenii de știință trebuie să treacă, spre a-și desăvârși cercetările, la deducție. O asemenea trecere e mai ales necesară spre a da rezultatelor obținute o valoare practică, permițând utilizarea lor pentru satisfacerea nevoilor vieții omenești. Într-adevăr, inducția duce de la efecte la cauze și permite astfel descoperirea legilor după care se produc fenomenele naturii; deducția, însă, duce de la cauze la efecte și permite prevederea apariției fenomenelor naturii, permite chiar, în unele cazuri, provocarea apariției lor, dacă poate fi de folos. În cazurile de acest fel, însă, mai avem nevoie de ceva – și anume, de ajutorul matematicii. Numai ea poate stabili raporturile cantitative exacte dintre cauze și efecte – așa încât să putem avea pe cele din urmă în proporțiile ce ne sunt necesare, utilizând pe cele dintâi în măsura cuvenită. O aplicare justă a legilor inductive presupune, adică, o formulare precisă, din punct de vedere cantitativ, a lor – o formulare, cu alte cuvinte, matematică. Iacă de ce – zice Leonardo – „nici-o investigație omenească nu poate primi numele de știință adevărată, dacă nu trece prin demonstrațiile matematice“. Iar spre a sublinia caracterul general al acestei necesități, adaugă mai departe: „Cei ce disprețuiesc certitudinea matematică trăiesc într-o confuzie permanentă și n-ajung niciodată să impună tăcere contradicțiilor în care se zbat științele sofistice, care nu constau decât într-o nesfârșită vorbărie“.

Cu o vedere mai largă și mai cuprinzătoare a mecanismului, psihologic și logic, al cunoașterii, Leonardo preconiza astfel, ca fiind deopotrivă de necesare, cele două metode pe care marii cugeători de la începutul filosofiei moderne, Bacon și Descartes, le considerau ca trebuind să rămână, mai mult sau mai puțin, separate.

Pentru el, înțelegerea lumii nu putea începe, e drept, decât cu inducția, dar nu putea ajunge la desăvârșire decât cu deducția. Ceea ce a făcut, totuși, ca ideile lui să rămână oarecum în umbră, a fost faptul că nu le-a dat o dezvoltare teoretică mai întinsă și mai sistematică; ele s-au redus mai mult la intuiții, fragmentare și izolate. Dar acele intuiții au fost, uneori cel puțin, geniale. E de ajuns, bunăoară, să relevăm faptul, în adevăr surprinzător, că, cu trei veacuri înainte de Lavoisier și de Priestley, artistul italian, rătăcit în știință, întrevăzuse rolul aerului atmosferic în fenomenul combustiei. El susținea cu tărie, în contra unora din alchimiștii contemporani, că „flacăra nu se poate produce acolo unde nu poate trăi un animal cu respirația aeriană“. El susținea, de asemenea, că flacăra „distruge“ aerul dimprejurul ei, fiindcă „se hrănește“ dintr-însul. Și da ca „dovadă“ curentul pe care îl produce, în juru-i, orice flacăra. „Distru-gând“, spre a se „hrăni“, aerul din imediata ei apropiere, flacăra produce în juru-i vid, pe care se grăbește să-l umple aerul de mai departe. „Dovada“ pe care o invoca Leonardo în sprijinul modului cum își explica el combustia, era, desigur, discutabilă. Dar faptul însuși, în realitatea căruia credea cu tărie, că flacăra „lua“ ceva, spre a se „hrăni“, din aerul înconjurător – și anume, cum avea să se stabilească mai târziu, oxigenul –, era adevărat, iar întrevederea lui constituia o intuiție genială.

## V

În sfârșit, Leonardo, susținea cu tărie că numai o știință întemeiată pe experiență, după regulile pe care le schițase, putea să dea oamenilor, ca rezultat al străduințelor lor de a înțelege lumea, împăcarea sufletească a unei certitudini desăvârșite. Cei ce nu s-ar încrede, la început, în adevărul unora sau altora din explicările ei, ar avea un mijloc foarte simplu și foarte eficace de a scăpa de îndoieli: n-ar avea decât să repete experiențele pe care se întemeiază ele. În fața evidenței constatărilor pe care le-ar face astfel, neîncrederea lor n-ar mai putea să dăreze. În posibilitatea unui asemenea control, permanent și ii, ar sta – zicea Leonardo – deosebirea de căpetenie dintre știința cea nouă, care ar urma să ia naștere pe calea indicată, și vechea știință, care, baricadată în învățământul tradițio-

nal al universităților, stăpâna încă cugetarea cercurilor culte de pe acea vreme. Acea pretinsă știință era cea creată de scolasticii medievali, care, în loc să cerceteze ce „era“, în realitate, lumea, observând cu de-amănuntul lucrurile ce o compuneau, se mărgineau să-și închipuiască ce „putea“ sau ce „trebuia“ să fie ea, stabilind „principii“ generale, ce nu erau decât presupuse, și deducând dintr-însele „formule“ verbale, ce nu explicau, în fond, nimic. Iar dovada zădărnicii încercărilor de acest fel o da, în modul cel mai convingător, faptul că, cu știința lor închipuită, scolasticii medievali nu puteau nici să prevadă, nici să utilizeze cursul fenomenelor naturii. Așa-zisa lor activitate „științifică“ se reducea la o înșirare de vorbe goale, care îmbrăcau în forme pompoase născocirile, lipsite de orice temeinicie, ale imaginației lor încrezute. De aceea nici nu puteau ajunge la certitudine. Și dovada era că ei discutau veșnic asupra înțelesului cuvintelor de care se serveau și pe care le luau drept explicări ale lumii. Iar proporțiile faimoaselor lor „disputații“, care nu erau, de multe ori, decât exhibiții publice menite să arate îndemânarea filologică și istețimea logică a „învățaților“ timpului, deveniseră, prin pasiunea cu care se desfășurau și prin zgomotul pe care îl făceau, proverbiale. Leonardo le caracteriza, într-una din notele sale, în chipul următor: „Unde se strigă, nu există știință adevărată. Căci adevărul n-are decât o singură înfățișare, care, odată cunoscută, se impune tuturor cu atâta putere, încât înlătură, pentru totdeauna, litigiul. Iar dacă discuția începe din nou, e o dovadă că cei ce continuă a se certa nu dispun decât de o știință confuză și înșelătoare. Știința adevărată este cea care pătrunde în mintea oamenilor prin simțurile lor, impunând tăcere celor ce au poftă de discuție. Este ceea ce vedem în primele forme ale matematicii, ale căror obiecte sunt numărul și măsura, adică în aritmetică și geometrie, care tratează, cu un adevăr necontestat de nimeni, despre cantitatea, discontinuă și continuă, a lucrurilor lumii. Nu discută nimeni dacă de două ori trei face mai [mult] ori mai puțin decât șase, nici dacă cele trei unghiuri ale unui triunghi fac mai mult ori mai puțin decât două unghiuri drepte. Orice controversă e înlăturată, în aceste prime forme ale științei, într-o tăcere neturburată de nicio discuție, iar cei ce le cultivă se bucură în pace de roadele lor.“<sup>1</sup>

1. Din *Tratatul despre pictură*, 33.

Dar știința adevărată nu dă oamenilor numai certitudinea că cunosc, în realitate, lumea, ci și putința de a se folosi de cunoașterea ei ca să-și satisfacă, mai ușor și mai sigur, nevoile vieții. Cunosând legile fenomenelor naturii, ei pot prevedea cursul lor și îl pot utiliza, luând la timp măsurile necesare, de un fel sau de un altul. O lege cunoscută devine astfel, în mâinile oamenilor, un instrument de acțiune. Numai pe această cale se poate dezvolta cu adevărat tehnica meseriilor obișnuite și poate lua naștere o mare industrie, care să pună la dispoziția oamenilor, în condiții din ce în ce mai bune, lucrurile necesare vieții lor. Căci orice unealtă, oricât ar fi de simplă, și orice mașină, oricât ar fi de complicată, nu sunt altceva decât „combinări“ de forțe ale naturii, după legile ce guvernează acțiunea lor – combinări ce tind să îndrepteze acea acțiune înspre anumite scopuri, a căror realizare interesează pe cei ce le mănuiesc. De unde se vede că activitatea practică a oamenilor nu se poate dispensa de cunoașterea teoretică a lucrurilor lumii. Cei ce nu țin seamă de această necesitate se aseamănă cu cei ce ar voi să călătorească pe mare cu o corabie fără busolă și fără cârmă. Asemenea oameni imprudenți, lipsiți de orice pricepere a condițiilor indispensabile succesului într-o călătorie pe mare, ar fi condamnați să n-ajungă niciodată acolo unde ar dori să se ducă.

Din acest punct de vedere critica Leonardo acele pretinse „științe“, care în loc să studieze puterile reale ale naturii, pentru ca, descoperind legile lor, să le poată utiliza, recurgeau la niște presupuse puteri supranaturale, pe care își închipuiau că le puteau stăpâni prin anumite mijloace misterioase – ca, bunăoară, formulele secrete ale ritualului magic, sau, pe o treaptă inferioară, descântecelor vrăjitoarelor. Asemenea „științe“ erau alchimia, astrologia, magia, „albă“ sau „neagră“, chiromanția, necromanția etc. –, care nu găseau nici-o cruțare dinaintea principiilor științifice ale lui Leonardo. Cu unele rezerve, totuși, care arătau încă o dată adâncimea intuițiilor lui. El susținea, bunăoară, că alchimia, urmărind ceea ce nu putea face – ca transformarea metalelor ordinare în aur sau descoperirea „pietrei filosofale“ –, scăpa din vedere ceea ce putea face, cu un real folos pentru viața omenească. Ea putea încerca să „împreuneze“ substanțele „simple“ în chipuri în care nu se găseau împreunate în natură – nu fiindcă nu era cu puțință ca ele să se împreuneze în acele chipuri, ci fiindcă „natura n-avea organe“, ca mâinile omenești, cu

care s-o poată face. Așa a luat naștere, bunăoară, printr-o fericită întâmplare, sticla, care nu exista ca atare în natură și pe care oamenii au învățat apoi s-o fabrică, reproducând, pe o scară mai întinsă, precum și în forme mai desăvârșite, condițiile în care apăruse mai întâi de la sine acest rezultat al „împreunării“ substanțelor „simple“.

## VI

Cu o asemenea concepție a certitudinii la care se putea ajunge, în cunoașterea lumii, pe calea științei, Leonardo nu se putea împăca ușor cu metafizica – cu cea tradițională, se înțelege. El imputa celor vechi, într-una din notițele sale, că pretindeau să „definească“, ca și cum le-ar fi cunoscut, lucrurile ce nu se puteau observa, în experiență, și nu se puteau, prin urmare, dovedi. Ei pretindeau, bunăoară, că știau ce era sufletul omenesc, unde sălășluia el înainte de a se coborî pe pământ, cum se „incarna“, pătrunzând într-un corp material, cum își „aducea aminte“ de ceea ce văzuse în existența lui anterioară din sferile cerești, ce devenea după moartea corpului în care se adăpostise vremelnic etc. Pe ce se întemeiau însă ei, când susțineau și propovăduiau asemenea idei? Pe nimic sigur, care să se poată dovedi în chip neîndoios. Ideile lor erau, adică, simple închipuiri, ce nu se puteau controla și verifica în nici-un fel. În schimb, lucrurile pe care le puteau cunoaște în adevăr, pe calea experienței, le rămâneau necunoscute; părerile pe care le aveau cu privire la lucrurile de acest fel erau mai toate greșite, sau chiar absurde. Pe când filosofia luase, la cei vechi, proporții mari, știința nu se putuse constitui. Iar explicarea acestui fapt era că ei nu prețuiau, sau chiar disprețuiau, cunoștințele pe care le căpătau cu ajutorul simțurilor, considerându-le ca „inferioare“ – și, în orice caz, nesigure. Lumea obișnuită, căreia îi ziceau „sensibilă“ fiindcă o percepeau cu simțurile, era pentru ei o simplă aparență, sau chiar o aparență înșelătoare. O „realitate“ adevărată era numai lumea pe care, neputând-o percepe cu simțurile, o concepeau numai cu rațiunea, și pe care o numeau, din această cauză, „inteligibilă“. Ei nu păreau a-și da seamă nicidecum de situația paradoxală în care se puneau când se îndoiau de realitatea lucrurilor pe care le percepeau cu simțurile, dar nu se îndoiau câtuși de puțin de realitatea lucruri-

lor pe care, neputându-le percepe în acest mod, n-aveau cum să le cunoască și nu le puteau dovedi în nici-un chip. Așa erau, bunăoară, existența zeilor ca ființe supranaturale, producătoare ale fenomenelor naturii, existența sufletelor omenesci, imateriale și nemuritoare, existența ideilor „pure“, ce alcătuiau lumea „inteligibilă“ etc. De aceea, despre aceste „lucruri ce nu se puteau proba“ („cose improbabili“), filosofii vechi discutau veșnic, fără să poată ajunge a se înțelege. Iar explicarea firească a acestui fapt nefiresc era, după Leonardo, că, „așa se întâmplă totdeauna acolo unde lipsesc dovezile: le iau locul strigătele; ceea ce nu se întâmplă nicidecum cu privire la lucrurile sigure“.<sup>1</sup>

Atitudinea sceptică, însă, pe care o lua Leonardo față de existența „lucrurilor ce nu se puteau proba“, nu se putea mărgini numai la concepțiile filosofice. Ea nu putea să nu rămână aceeași față de credințele religioase. Cu deosebirea, totuși, că manifestările ei nu mai puteau fi, în acest din urmă caz, tot atât de libere, ca în cel dintâi. Îndoielile lui Leonardo, în materie religioasă, luau, când se exprimau câteodată, forme decente, respectuoase și... ironice. Am citat mai sus un fragment dintr-o notă, asupra căruia putem reveni acum, spre a o completa. Era vorba, într-însa, de natura sufletului, după concepțiile filosofice. Unul, însă, din atributele ce intrau în „definiția“ acestei „substanțe“, adică „imoralitatea“, de care atârna posibilitatea „vieții viitoare“, interesa nu numai credințele religioase ale marilor mase, ci și principiile dogmatice ale teologilor. De aceea, Leonardo s-a ferit să-și dea părerea în această privință, zicând, cu o rezervă respectuoasă, ce nu era lipsită de o nuanță ironică: „Cât despre restul definiției sufletului, îl las la închipuirea fraților, care sunt părinții popoarelor; ei știu, prin inspirație, toate secretele; las, dar, la o parte scripturile sfinte, fiindcă ele sunt supremul adevăr“.

Această atitudine, rezervată, dar totuși ironică, devenea mai vizibilă, poate, în alte note din manuscrisele menționate. Vorbind odată de „indulgențele“ a căror vânzare, curentă și publică, lua proporții din ce în ce mai mari, Leonardo sublinia faptul că cei ce practicau acest negoț evlavios n-aveau nicidecum dreptul să dispu-

1. Cf. *Tratatul despre pictură*, 18.

nă de lucruri ce nu le aparțineau și al căror stăpân nu le dase autorizația să dispună de ele. Ei vindeau iertarea păcatelor, trecute și viitoare, și intrarea în raiul fericirii veșnice, după moarte – fără ca cineva să îndrăznească a-i întreba dacă aveau dreptul s-o facă, nici cu ce puteau garanta, celor ce cumpărau aceste lucruri, de atât de mare preț, că aveau să intre, cu adevărat, în posesiunea lor. Iar „justiția omenească“ nu lua nici-o măsură în contra unor asemenea vânzări ce nu puteau fi decât nesigure – dacă nu chiar înșelătoare. Caracteristice erau, mai ales, cuvintele cu care se încheiau aceste reflecții: „Monedele indivizibile fac să triumfe mulți oameni, care nu cheltuiesc altele...”

Dacă însă observările de acest fel se îndreptau mai mult în contra membrilor clerului, care exploatau credințele religioase, altele atingeau de-a dreptul aceste credințe. Așa, bunăoară, unele ordine monacale erau consacrate unor anumiți sfinți, față de care călugării respectivi se credeau reprezentanții credincioșilor, putând să le obțină, prin intervenirea lor, concursul miraculos. Despre acei sfinți, Leonardo zicea într-o notă: „Cei ce au murit de peste o mie de ani ajută să trăiască pe cei ce n-au murit încă”. Iar despre comemorarea patimilor Mântuitorului, din săptămâna dinaintea Paștilor, zicea într-o notă: „Numeroase popoare au să geamă, în toate părțile Europei, pentru moartea unui singur om, care a fost ucis, de mult, în Asia”. Vasari se credea astfel îndreptățit să sublinieze, în prima ediție a cărții sale cunoscute despre viețile pictorilor celebri, necredința ce ieșea la iveală în aceste note. El zicea că, prin cercetările sale asupra „lucrurilor naturale“, Leonardo ajunsese la „o concepție atât de eretică, încât nu se mai supunea nici unei religii, socotind că era mai de preț să fie filosof decât creștin“.

## VII

Cu toate acestea, în altele din notele sale manuscrise, Leonardo lăsa să se întrevadă posibilitatea unei metafizici întemeiate pe experiență. Ce ne arată, în adevăr, experiența? Și ce ne spune, pe baza rezultatelor ei, știința? Că există în natură o ordine pe care nimic n-o poate schimba. Cursul fenomenelor ei rămâne pururea, în toate cazurile pe care le putem observa, absolut același – în înțelesul că

aceleași cauze produc totdeauna aceleași efecte –, iar în lipsa cauzelor, efectele nu mai pot să apară. De unde vine, însă, această ordine? Cum a luat naștere ea, și cum se poate menține în mod atât de riguros? La această întrebare, un răspuns negativ pare, mai întâi, inevitabil: ordinea de care e vorba nu poate fi rezultatul unei simple întâmplări. Ceea ce se produce „din întâmplare“ nu urmează niciodată o regulă determinată, care să se poată înfățișa ca fiind constantă. Întâmplarea este, prin natura ei chiar, schimbătoare; ea nu poate duce decât la o diversitate haotică de rezultate, ce nu pot fi niciodată aceleași, ca efectele cauzelor din natură. Cursul neschimbător al fenomenelor naturii ne descoperă însă o ordine care, prin constanța ei, ni se înfățișează ca unitară – ceea ce ne silește să credem că ea nu poate fi decât expresia unei „rațiuni“ cosmice. Căci numai o asemenea rațiune o putea concepe, și, înzestrată fiind cu „puterea“ necesară, o putea realiza.

Dar această presupunere se întemeiază pe o necesitate logică a minții noastre, care este, ca atare, subiectivă; ea nu este, propriu vorbind, o dată obiectivă a experienței. Tot ce poate face experiența, în acest caz, este numai să provoace apariția, în cursul meditațiilor noastre, a necesității subiective de care e vorba. De aceea, rațiunea cosmică, a cărei existență suntem siliți s-o presupunem, rămâne, altfel, necunoscută. Despre natura ei, despre modurile ei de acțiune, despre motivele care au determinat-o să înceapă și să continue a lucra, despre scopurile pe care le-a urmărit și le urmărește în ceea ce a făcut și face, nu putem ști nimic sigur. În toate aceste privințe, în lipsa unor date obiective și indiscutabile ale experienței, nu se pot formula decât păreri subiective și discutabile. Este tocmai ceea ce dă lumii filosofice, în care se examinează problemele de acest fel, înfățișarea penibilă a unei mulțimi, haotice și gălăgioase, de oameni care se ceartă vecinic, fiindcă nu pot ajunge, niciodată, să se înțeleagă.

Imaginația, însă, care, la un artist, cum era Leonardo, nu putea să nu joace nici-un rol, nu i-a permis să păstreze, până la sfârșit, rezerva prudentă ce zicea el însuși că se impunea tuturor cugetărilor în fața problemelor care nu se puteau aborda pe calea experienței – și l-a făcut să se îndrepteze, și el, spre un complex de ipoteze filosofice. Ordinea ce constatase că domnea în natură se întemeia, pentru el, pe necesitatea acțiunii cauzale. El era convins, pe baza

datelor experienței, că în natură aceleași cauze trebuiau să producă, pretutindeni și totdeauna, aceleași efecte. Această necesitate, însă, nu era, pentru Leonardo, numai un fapt pe care i-l arăta experiența. Era ceva mai mult – mult mai mult: era o lege, anterioară fenomenelor, care nu puteau decât să i se conformeze, când se produceau. Nu fenomenele creau, adică, această lege capitală a naturii, căreia nu făceau decât să i se supună; ceea ce însemna că ea trebuia să aibă o altă origine. De unde, presupunerea pe care am văzut-o mai sus, că ea trebuia să fie impusă naturii de o rațiune cosmică. Dar nu era numai atât. Alte argumente ce păreau a i se impune, în cursul meditațiilor lui, îl îndreptau pe Leonardo către o interpretare spiritualistă a lumii.

În adevăr, necesitatea, care făcea ca fenomenele să se producă, pretutindeni și totdeauna, într-o ordine determinată, și care era „în-vățătoarea“, „călăuza“, ba chiar și „creatoarea“ naturii („maestra, tutrice, inventrice della natura“), ducea, în mod inevitabil, la un mecanism ce nu părea a putea fi decât materialist. O analiză mai atentă, însă, a acestui mecanism îi deschidea lui Leonardo alte perspective. I se părea, mai întâi, că elementul de căpetenie al mecanismului cosmic era mișcarea. Examinând, apoi, mai de aproape, mișcarea, constata cu surprindere că ajungea la o concluzie care era cu totul neașteptată, dar pe care n-o putea evita. Orice mișcare presupunea o forță capabilă s-o producă. Forța însă nu putea fi înțeleasă decât cu ajutorul unei serii de termeni intermediari, de un aspect ce devenea, de la începutul la sfârșitul ei, din ce în ce mai puțin material, din ce în ce mai spiritual. În adevăr, forța presupunea o tensiune sau o încordare, ce putea fi, e drept, numai fizică, cum era, bunăoară, aceea a coardei unui arc de vânatoare sau de război, atunci când îl întindea arcașul. Dar o asemenea tensiune sau încordare nu putea fi înțeleasă numai cu atât. Ea presupunea, incontestabil, efortul muscular, fără de care arcașul nu putea întinde coarda arcului său – iar această efort, fiind voluntară, presupunea o intenție conștientă. Arcașul, adică, urmărirea, prin efortul pe care o făcea, un anumit scop, a cărui realizare o dorea fiindcă îi era de folos, întrucât reprezenta, pentru el, un „mai bine“ relativ. Efortul, în general, nu se putea explica astfel decât prin „tendința“ spre mai bine. Iar expresia conștientă a acestei tendințe era „dorința“. O asemenea dorință s-ar fi părut că nu putea exista, ca

mobil care, prin efort, ducea la acțiune, decât la oameni, la care era vizibilă, și, cel mult, la animale, la care era probabilă. În realitate, însă, dorința, ca esență a tendinței spre acțiune, trebuia să existe pretutindeni în natură, la toate lucrurile așa-zise neînsuflețite, care căutau, prin mișcări, să-și schimbe starea. La o asemenea schimbare nu putea duce decât dorința lucrurilor respective de a părăsi o stare mai puțin potrivită [și de a o înlocui] cu una mai potrivită, adică, pentru ele, mai bună. Numai așa se putea înțelege, bunăoară, tendința inevitabilă și invincibilă a corpurilor grele, lăsate libere în aer, de a cădea pe pământ, unde rămăneau apoi nemișcate. Ce era această tendință? Nu era decât expresia dorinței lor de a sta în repaus pe suprafața pământului, într-o poziție care era mai potrivită cu greutatea lor, și, prin urmare, mai bună decât aceea de a rămâne suspendate în aer. În ultimă analiză, așadar, orice forță era expresia unei dorințe – și nu putea fi, ca atare, decât de natură spirituală. Leonardo o afirma, și o repeta, în notele sale, de mai multe ori: „eu zic că forța este o virtute spirituală, „eu zic că forța este o putere spirituală“, incorporală, invizibilă“... etc. Și adăuga, spre a-și lămurii și completa concepția, că dorința, care constituia esența forței, așa cum se manifesta în viața omenească, era, în fond, o proprietate a elementelor, ce-i alcătuiă organismul – și, mai departe, o proprietate a elementelor a tuturor elementelor ce alcătuiă natura. Iar comparația de care se servea, spre a ilustra această idee, era impresionantă... „Vezi, dorința omului de a se întoarce în patria sa primitivă, de a reveni la starea sa inițială, este ca zborul fluturelui înspre lumină. Și omul care, în necontenitele sale dorințe, așteaptă pururea, cu o nerăbdare plină de bucurie, o altă primăvară, o altă vară, alte lumi și alți ani, nu-și dă seama că dorește, în fond, propria sa moarte. Dar această dorință este chintesența elementelor care, închise în sufletul său, tind să întoarcă corpul ce-l adăpostește către acela care l-a trimis pe lume. Și să știi că aceeași dorință este și chintesența elementelor naturii. Omul e astfel modelul lumii“.

Prin interpretarea mecanismului inițial, la care îl duseseră cercetările sale științifice, și care părea materialist, Leonardo ajungea, așadar, la un finalism ce nu putea fi decât spiritualist. De unde rezulta, pentru el, că natura anorganică nu se putea explica decât prin analogie cu cea organică, lucrurile ce păreau neînsuflețite neputându-se înțelege, cu adevărat, decât prin analogie cu cele însuflețite.



Din acest punct de vedere – zicea Leonardo –, „animalele sunt exemplul vieții universale“; iar în altă parte zisese, cum am văzut adineori, că „omul este modelul lumii“. Într-o altă notă adăuga, în sfârșit, că „cu dreptate au zis cei vechi că omul este un microcosm“ – în care sunt întrunite laolaltă toate elementele ce alcătuiesc, în împrăștierea lor, întregul univers.

Leonardo se apropia astfel, fără să-și dea seamă poate, de unul din principiile de competenție ale neoplatonismului antic, pe care am văzut, în volumul precedent al acestei lucrări, că îl reînnoiește și îl propovăduia Academia platonicească din Florența, în frunte cu Marsilio Ficino și cu Pico della Mirandola.<sup>1</sup> Deși n-avem indicații istorice, suficiente și sigure, asupra eventualelor lui raporturi cu acești doi cugetători, e totuși puțin probabil ca el să nu fi avut nici-o cunoștință de ideile lor, dat fiind mai ales faptul că discuțiile filosofice erau atât de la modă, pe acea vreme, în lumea cultă italiană. De altfel, asemănările sunt, în atâtea privințe, atât de izbitoare, încât fac aproape imposibilă îndoiala. Să aruncăm asupra-le o scurtă privire.

Am zis, la începutul acestui capitol, că punctele de plecare ale cercetărilor științifice și filosofice le-au format, de cele mai multe ori, pentru Leonardo, necesitățile artelor pe care le cultiva. Același a fost și cazul apropierei lui de concepția neoplatonică a lumii. El făcuse observarea, asupra căreia revenea de mai multe ori în *Tratatul său despre pictură*, că cei mai mulți pictori înclinau să dea personagiilor pe care le zugrăveau propriile lor calități și defecte, fizice și morale<sup>2</sup>. Această înclinare îi expunea, însă, la unele neajunsuri, dintre care două îi păreau lui Leonardo mai însemnate. Cel dintâi era că părțile urâte ale figurii și ale corpului lor apăreau, în mod inevitabil, la personagiile pe care le zugrăveau. Iar al doilea era că acele personaje, reproducând unul și același model, semănau prea mult unele cu altele. În primul caz, pictorii nu puteau ajunge a realiza frumosul absolut, în al doilea, nu puteau evita o monotonie supărătoare. Dar, cu structura sa sufletească complexă, Leonardo simțea și nevoia să-și explice înclinarea de care era vorba.

Ce împingea pe pictori să-și zugrăvească personagiile după chipul și asemănarea lor?

Răspunsul la această întrebare nu l-a putut găsi el decât examinând raportul dintre sufletul pictorilor, prin activitatea căruia lua naștere tot ce zugrăveau ei, și corpul lor, ale cărui calități și defecte le reproduceau ei în tot ce zugrăveau. Iar acest raport i s-a părut că nu-l putea determina decât numai la lumina aceluia care exista, în general, între sufletul și corpul oamenilor, fără deosebire. În această privință, Leonardo credea, ca filosofii neoplatonici, că sufletul oamenilor era autorul corpului lor. Când se cobora pe pământ, spre a se încarna, sufletul își construia mai întâi, după ideea pe care o aducea cu sine din sferele cerești, unde sălășluise până atunci, despre forma ființei omenești, corpul în care urma a se adăposti. Și fiindcă sufletele omenești erau create de sufletul lumii, în care ideile unitare de la origine începeau a se diversifica – precum am văzut când am examinat, în primul volum al acestei lucrări, concepțiile filosofilor neoplatonici din a doua jumătate a veacului al XV-lea<sup>1</sup> –, ideile despre forma ființei omenești nu erau identice la toate sufletele, fără deosebire. Fiecare suflet își construia, dar, un corp, cu particularități individuale care îl făceau să fie numai al său și să nu semene întocmai cu corpurile celorlalte suflete.

Așa fiind, ideea pe care o avea fiecare suflet despre forma ființei omenești devenea, pentru el, modelul după care, dacă era sufletul unui pictor, zugrăvea corpurile personagiilor din tablourile sale. Căci acea idee determina, în mod inevitabil, judecata sa estetică. Așa zicea Leonardo însuși, în *Tratatul său despre pictură*<sup>2</sup>: „Sufletul care domnește în noi înșine și guvernează corpul nostru este cel care formează judecata noastră, înainte ca ea să fie, propriu vorbind, a noastră“ – înainte ca să avem, adică, cunoștință de ea ca judecată a noastră. „Și această judecată are o astfel de putere, încât pune în mișcare și conduce mâna pictorului, și îl face să se reproducă pe el însuși; căci i se pare sufletului său că acesta este adevăratul mod de a reprezenta un om, și că cine face altfel, se înșală“. Iar mai departe adăuga, adresându-se direct pictorului, imaginar și

1. Vezi, în ediția de față, vol. I, capitolele III – XIII (n. G. P.)

2. Cf. *Tratt. della pittura*, par. 106, 108, 109.

1. Vezi, în ediția de față, vol. I, p. 303 și urm. (n. G. P.)

2. Cf. § 108.



simbolic, căruia îi dezvăluia secretele artei penelului: „Sufletul, autorul corpului tău, este cel care hotărăște propria ta judecată și îi place să te împingă la opere asemenea cu aceea pe care a făcut-o el însuși, construindu-ți corpul“<sup>1</sup>.

În același mod își explica Leonardo și iubirea pe care o producea, la oameni, asemănarea dintre ei: „Când sufletul cuiva întâlnește un om al cărui corp seamănă cu cel pe care și l-a construit el însuși, e cuprins, față de el, de o simpatie, căreia îi zicem amor. Așa se explică faptul că mulți bărbați iubesc și iau în căsătorie femei care seamănă cu ei. Și tot așa se explică faptul că nu e nici-o femeie, oricât de urâtă, care să nu găsească un bărbat capabil s-o iubească.“<sup>2</sup>

Întrucât considera pe om ca fiind, cum ziceau cei vechi, modelul lumii, Leonardo se credea îndreptățit să atribuie universului, în general, o alcătuire asemenea cu a lui. Căci dacă omul, ca microcosm, cuprindea în structura sa toate elementele existenței, universul, ca macrocosm, nu putea să nu fie compus din aceleași elemente. Universul trebuia dar să aibă, și el, un suflet și un corp. Iar raportul dintre aceste două elemente constitutive ale lui era cel pe care l-am descoperit când am studiat întocmirea omului. Sufletul universului trebuie să fie, dar, „autorul“ corpului cu care ni se înfățișează el, întrucât îi „organizează“ mai întâi structura și întrucât îi „regulează“ apoi manifestările. Universul este, dar, un organism viu, cum este și omul, sau, în general, cum sunt diferitele ființe vietoare. Această asemănare o ilustra Leonardo printr-unele analogii ce-i păreau mai izbitoare. Așa, bunăoară, nimic nu poate „crește“ unde nu există viață; penele și părul, de pildă, nu pot crește decât pe animale vii. Tot așa, frunzele n-ar putea crește pe arbori, iarba n-ar putea crește pe pământ, dacă arborii și Pământul n-ar avea viață. Cu atât mai mult cu cât aceste creșteri se repetă, în perioade alternante de activitate și de repaus, asemenea cu acelea ale ființelor vii. Iar această viață a universului are, ca și aceea a omului, trei aspecte diferite: vegetativ, sensibil și rațional. Viața vegetativă a universului se manifestează prin structura lui, a cărei analogie cu aceea a ființelor vii o putem considera acum mai de aproape.

Pământul nostru, bunăoară, pe care îl cunoaștem mai bine decât pe celelalte corpuri cosmice, are un sistem osos, pe care îl alcătuiesc nenumăratele stânci dinlăuntrul și de pe suprafața lui; pe cele dintâi ni le descoperă la fiecare pas săpăturile, pe cele din urmă ni le arată munții; carnea i-o formează depozitele moi ce acoperă straturile dure ale stâncilor și pe care cresc plantele; vinele i le constituiesc cursurile de apă, care circulă în toate părțile; bățile de inimă i le reprezintă fluxul și refluxul mărilor; căldura vitală îi rezidă în focul din adâncimile lui, a cărei realitate o dovedesc vulcanii, ce emit, în timpul erupțiilor, materii incandescente. Viața sensibilă a universului, apoi, se manifestează prin posibilitatea ce posedă fiecare parte a lui de a răspunde la acțiunea pe care o exercită asupra-i celelalte părți ale lui, prin reacțiuni potrivite. O asemenea potrivire n-ar fi posibilă, desigur, fără o sensibilitate care, percepând acțiunile, să le deosebească unele de altele, spre a le răspunde prin reacțiunile cuvenite. Viața rațională a universului, în sfârșit, se manifestează prin ordinea ce domnește într-însul, adică prin legile ce regulează desfășurarea fenomenelor lui.

Și mai izbitoare devenea asemănarea modului cum concepea Leonardo lumea, cu vechea concepție neoplatonică, atunci când încerca să dea ordinii ce domnea în natură un aspect moral – chiar și pe terenul fenomenelor pur și simplu mecanice. Când un corp, pus în mișcare de o forță determinată, potrivit cu care trebuia să străbăta o distanță anumită, se lovea, în drumul său, de un alt corp și se oprea, acel alt corp se punea atunci, el, în mișcare și străbătea o distanță care împlinea suma acțiunii mecanice dezlanțuite, așa încât să nu mai rămână nici-un rest. Se ajungea astfel la o „egalitate“, care era o formă a „echității“ – și constituia începutul moralității cosmice. Considerând ca izvor al tuturor mișcărilor din univers un „prim motor“, Leonardo îi proslăvea „dreptatea“, exclamând: „Ce admirabilă este justiția ta, primule motor! Tu n-ai voit să-i lipsească niciunei puteri ordinea efectelor ei necesare. Dacă o putere trebuie să arunce la o sută de coți un lucru pus în mișcare de ea, și dacă acel lucru, supunându-se impulsunii primite, se lovește de un obstacol, tu ai ordonat ca lovitura să dea naștere unei mișcări nouă, care, prin diferite salturi, să acopere suma întregă a distanței ce era de străbătut.“ Egalitatea mecanică, luând forma echității, pune temelile moralității cosmice.

1. *Tratt. della pittura*, § 109.

2. *Ibid.*, § 108

În sfârșit, că neoplatonismul, care își făcea astfel apariția în cadrul mișcării științifice a Renașterii, deși putea să-i pună piedici, a avut totuși, în cazul ce ne preocupă, o neașteptată acțiune stimulantă, o vom vedea mai de aproape la unii din succesorii lui Leonardo, pe drumul pe care îl deschisese el progresului intelectual. De acei succesori ai lui rămâne să ne ocupăm în capitolele următoare.

## Capitolul VIII EPOCA MARILOR DESCOPERIRI COLUMB, COPERNIC ȘI URMAȘII LOR

Mișcării științifice care începuse cu Leonardo da Vinci, i-au dat mai multă amplitudine și un ritm mai accelerat neașteptatele descoperiri, geografice și astronomice, de la sfârșitul veacului al XV-lea și din cursul celui următor. Istoria celor dintâi din aceste descoperiri se leagă de numele lui Columb, iar a celor din urmă de numele lui Copernic. Asupra acestor deschizători de drumuri noi, în cunoașterea Pământului și a cerului, precum și asupra rolului însemnat pe care l-au jucat ei în marile frământări de idei din timpul Renașterii, trebuie să aruncăm de asemenea o privire, oricât de sumară. Altfel n-am putea urmări cu destulă ușurință evoluția intelectuală a lumii europene din acea perioadă inițială, plină de atâtea prefaceri și, ca atare, atât de anevoie de studiat, a istoriei moderne.

### I

Două cauze au îngreuiat mai ales, de la sfârșitul antichității clasice înainte, dezvoltarea lumii de care e vorba. Cea dintâi a fost lipsa de continuitate. Năvălirile barbare, atât de numeroase și de pustiitoare, rupseseră aproape cu desăvârșire legăturile cu trecutul și făcuseră aproape imposibilă utilizarea tezaurului de cunoștințe adunat, cu atâta osteneală în cursul atâtor veacuri, de cei vechi. Dacă răul nu devenise, din acest punct de vedere, iremediabil, fusese numai fiindcă una din limbile antichității clasice – și anume, cea latină – se putuse păstra, în parte, ca limbă rituală a Bisericii catolice. Cu ajutorul ei s-a putut relua mai întâi contactul cu gândirea celor vechi, atunci când unele din operele lor au început a fi descoperite, prin stăruințele pline de zel ale umaniștilor italieni. Iar a doua din cauzele care am zis că nu au întârziat progresele lumii

europene a fost greutatea comunicațiilor – nu numai a celor materiale, ci și, mai ales, a celor intelectuale – dintre diferitele ei părți, în tot cursul evului mediu și la începutul Renașterii. Această a doua cauză a fost mai ales vizibilă în istoria descoperirilor geografice de la sfârșitul veacului al XV-lea. Ideea că trebuiau să mai existe, la apus de Europa, în Oceanul Atlantic sau dincolo de el, alte pământuri, cu alți oameni, nu fusese străină nici antichității, nici evului mediu; se pretindea chiar că se făcuseră, în această privință, unele constatări de fapt, deosebit de prețioase; ele nu putuseră însă ajunge decât cu greu, indirect și incomplet, la cunoștința oamenilor cu care au început descoperirile propriu-zise, întârziind îndrăznețele lor încercări.

Așa, bunăoară, Platon, în dialogurile sale *Timeu* și *Kritias*, susținuse – referindu-se la o tradiție ce se atribuia lui Solon și se considera ca izvorând din revelațiile preoților egipteni – că existase cândva, dincolo de Coloanele lui Hercule, o insulă, mai mare decât „Asia și Libia împreună“, și care purtase numele de Atlantis. Regii unora din popoarele ce o locuiau se războieră cu Egiptul și cu unele din cetățile grecești, cu cele dinspre apus mai ales. Dar, sub acțiunea plină de groază a unor puteri misterioase, dispăruse brusc, într-o zi și o noapte numai, scufundându-se în apele oceanului căruia îi rămăsese, din această cauză, numele de Atlantic. Alți scriitori vechi, ca Strabon și Pliniu, au pus la îndoială existența legendarilor insule, a cărei dispariție totală și atât de repede nu le părea posibilă, fără a înlătura totuși posibilitatea existenței altor pământuri și altor oameni în Oceanul Atlantic sau dincolo de el. Acea posibilitate părea a o confirma o altă versiune, pe care o înregistra Diodor. Corăbiile unor negustori fenicieni fuseseră împinse cândva, de un vânt violent, departe, foarte departe, de coastele apusene ale Africei, și găsiseră un adăpost neașteptat într-o țară misterioasă, ce părea locuită de oameni de o altă culoare decât cei din lumea cunoscută până atunci. Mai târziu, prin veacul al V-lea după Cristos, a apărut versiunea unor legături ce se pretindea că se stabiliseră, între părțile de la nord și răsărit ale Asiei, cu niște vaste întinderi de pământuri, situate la o mare depărtare, înspre răsărit, dincolo de apele oceanului care poartă astăzi numele de Pacific. Cei ce cunoșteau versiunile mai vechi – a lui Platon și a lui Diodor – au ajuns astfel să creadă că la ținuturile necunoscute, situate la apus

de Europa, se putea ajunge și pe la răsărit, pornind din Asia – ceea ce părea să ducă la concluzia că Pământul era, poate, rotund. Și mai târziu, prin veacul al X-lea după Cristos, au început călătoriile înspre apus ale îndrăzneților normani din Peninsula Scandinavică. Pe la 982, Erick cel Roșu debarcase, pornind din Norvegia, în marea insulă de la răsăritul Americii de Nord, care poartă astăzi numele de Groenlanda. A întemeiat chiar, acolo, o colonie, care a ajuns să aibă, după câteva decenii, două orașe, cu 16 biserici, cu două mănăstiri și cu un episcop. Pe la 986 după Cristos, un alt navigator norman, Bjarni Erjulfson, împins de furtună mai înspre sud, a întrevăzut și continentul american. Iar câțiva ani mai târziu, pe la 1000 după Cristos, Leif, un fiu al lui Erick cel Roșu, a descoperit și explorat coasta de răsărit a Canadei de astăzi, de la strâmtoarea Hudson în jos – ceea ce au confirmat unele din cercetările arheologilor din timpul nostru, care au găsit în acea regiune diferite obiecte cu inscripții „runice“, care nu puteau proveni decât de la coloniști de origine germană primitivă, cum erau normanii. Asemenea coloniști se coborâseră, după toate probabilitățile, din Groenlanda înspre Labrador. Acele emigrări, însă, ce păreau a fi fost numeroase prin veacul al XII-lea și al XIII-lea, s-au rărit în veacul al XIV-lea și au încetat în cele din urmă cu totul. Coloniile normane din Groenlanda nu puteau prospera din cauza dușmăniei neîmpăcate a eschimoșilor băștinași cu care trebuiau să lupte necontenit. O epidemie violentă – de „moarte neagră“, cum i-au zis cei ce au suferit de ea – a părut chiar a le încheia, definitiv, existența, și prin veacul al XV-lea nu se mai știe nimic de ele, în Europa. În schimb, se vorbea, la începutul acestui din urmă veac, de o expediție pe care doi navigatori venețieni, frații Antonio și Niccolò Zeni, o întreprinseseră, între anii 1388 și 1404, pornind din insulele ce poartă astăzi numele de Făroe, înspre apus, spre a descoperi depărtatele pământuri despre care se povestea atâtea lucruri minunate. Din nefericire, acest material informativ – de indicații mai mult sugestive, e drept, decât convingătoare, dar care puteau îndemna pe oamenii de la începutul Renașterii să întreprindă cercetări nouă – nu sta, de la sine, la dispoziția oricui; lipsa de continuitate și greutatea comunicațiilor, pe care le-am relevat, îl făceau aproape inaccesibil pentru cei ce nu-l căutau anume și cu o stăruință deosebită. Este, în orice caz, un fapt neîndoios că Cristofor Columb, cel dintâi explorator

care a luat, la sfârșitul veacului al XV-lea, calea descoperirilor geografice reale, n-a ajuns să ia cunoștință decât numai din întâmplare de o parte numai din acel material informativ. Un spirit aventuros, susținut de o nestăpânită pasiune pentru călătoriile pe mare, l-a făcut apoi să ia, cu mai multă ușurință decât oamenii mai prudenți, hotărârea, plină de riscuri, de a căuta să vadă, el însuși, ce era adevărat în ceea ce gândiseră cei vechi și în ceea ce pretindeau cei de după ei că putuseră descoperi.

## II

Asupra vieții lui Columb, până la 1492, când au început călătoriile lui de explorare a Oceanului Atlantic, n-avem date destul de sigure. Nu sunt sigure nici măcar locul unde sau anul când s-a născut. Nu mai puțin de zece orașe italiene – Albisola, Bogliasco, Chiavara, Cogoleto, Nervi, Oneglia, Pradello, Quinto, Savona și, în sfârșit, Genova – și-au disputat onoarea de a fi fost leagănul primei lui copilării. El însuși susținea că văzuse lumina zilei în cel din urmă din orașele menționate, care era, pe acea vreme, portul cel mai frecventat din nord-vestul Italiei – adăugând că așa își putea explica atracția invincibilă pe care o exercita asupra-i marea și corăbiile ce o străbăteau în toate direcțiile. Această părere a lui, însă, întrucât nu putea izvorî dintr-o constatare directă, care nu fusese posibilă, nu se întemeia decât pe mărturiile altora, care puteau fi greșite; ea era, totuși, după cercetările celor ce i-au studiat mai de aproape biografia, mai aproape de adevăr decât celelalte versiuni ce mai circulau în această privință. Ea mai era, de altfel, confirmată de faptul că contemporanii lui Columb – potrivit cu obiceiul de pe acea vreme de a se identifica persoanele indicându-li-se, printr-un epitet familiar, originea – îi ziceau în mod curent „genovezul“. Cu privire la data nașterii lui, de asemenea, părerile au variat, depărtându-se destul de mult unele de altele. Unii din biografii mai vechi au susținut că se născuse în 1436; alții, din cei mai noi, susțineau că văzuse lumina zilei cu douăzeci de ani mai târziu, în 1456. Printre aceștia din urmă se găsea și cunoscutul geograf german Peschel. Data cea mai probabilă, însă, după cercetările de până acum, e cea

pe care a stabilit-o Ruge, în cartea sa *Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen*, din 1881; după el, Columb s-a născut în 1446.

Aceeași nesiguranță ne întâmpină și când e vorba de familia lui și de situația ei socială – în raport cu care trebuie să cercetăm educația pe care a primit-o, pregătirea intelectuală cu care a intrat în viața activă, profesiunea pe care și-a ales-o etc. După unii biografi, ar fi fost fiul unui nobil italian, Domenico Colombo, care ar fi murit, în 1457, la Genova. După alții, însă, ar fi fost fiul unui meseriaș, țesător de postavuri; s-a susținut chiar că, la început, micul Cristoforo ar fi lucrat și el în atelierul tatălui său, ca scărmanător de lână. Problematică e, de asemenea, trecerea sa pe la Universitatea din Pavia, unde ar fi fost trimis de tatăl său, care, deși meseriaș, dispunea de o oarecare avere, și unde ar fi studiat, mai ales, științele matematice. Nu se vede însă, la ce vârstă ar fi putut face tânărul Cristoforo asemenea studii superioare, de vreme ce la 15 ani numai s-a angajat ca marinar pe una din corăbiile ce porneau din portul genovez înspre răsărit. Cu așa numitul „Levante“ se făcea pe atunci un comerț destul de activ, și numeroasele corăbii ce porneau într-acolo aveau nevoie de personal.

Mai târziu, în dorința de a cunoaște cât mai multe țări, s-a angajat ca marinar pe o corabie ce pornea înspre Insulele Britanice. Iar de acolo, pornind de la Bristol, a întreprins cea dintâi călătorie înspre apus, în Oceanul Atlantic, în anul 1477. Dar a fost numai o explorare ocazională, pe care n-o făcuse nici din propria lui inițiativă, nici pe cont propriu, și care nu l-a dus decât la vreo sută de „mile spaniole“ dincolo de insula „Thule“. O călătorie mai mare, în Oceanul Atlantic, a făcut câțiva ani mai târziu, în 1482, înspre sud, ca să viziteze Guineea, noua și vestita regiune de pe coasta de apus a continentului african, de unde se aduceau atâtea lucruri minunate, ca piperul, fildeșul și, mai ales, aurul. Cât preț se punea pe acest din urmă produs al acelei regiuni, o arăta faptul că monedei engleze, bătute din aurul ce se aducea de acolo, i s-a dat numele de „guineea“. Hotărâtoare, însă, pentru planurile ulterioare de explorări, ale lui Columb, a fost căsătoria lui cu doña Felipa Muniz Perestrello, pe care o cunoscuse la Lisabona. Retrăgându-se, după celebrarea căsătoriei, la o proprietate a ei de pe insula Porto Santo, de la nord-est de Madeira, a găsit acolo hărțile și însemnările socrului său, care fusese, printre descendenții genovezilor și florentinilor ce

se pusese, din veacul al XIII-lea înainte, în serviciul spaniolilor și portughezilor, ca marinari,<sup>1</sup> unul din cei mai vestiți. Nu lipseau, din acea colecție, atât de prețioasă, nici unele din cărțile ce cuprindeau indicații sugestive cu privire la posibilitatea existenței, în apusul Oceanului Atlantic sau dincolo de el, a unor alte pământuri, și a unor alți oameni decât se cunoscuseră până atunci. Iar de la marinarii de pe insula Porto Santo, care făcuseră călătoria înspre Insulele Azore și dincolo de ele, înspre apus, a mai aflat Columb unele lucruri ce i-au întărit și mai mult credința că ceea ce citise în acele cărți putea să fie adevărat. Ei povesteau, anume, că văzuseră, de mai multe ori, obiecte aduse, de valurile oceanului, de vânturile violente dinspre apus – ca bucăți de lemn sculptat, sau ramuri de arbori, cu frunze și fructe – ce nu semănau întru nimic cu cele din părțile lor; văzuseră, mai ales, cadavre de oameni de o altă rasă decât cea albă și cea neagră.

Aceste cercetări individuale însă, cu caracter particular, ale tatălui soției lui Columb și ale lui însuși, se încadrau într-o serie mai lungă și mai veche de cercetări colective, cu caracter public, ce începuseră mai de mult în Portugalia, sub influența prințului Enric, al patrulea fiu al regelui Ioan I. El luase parte la o campanie în contra maurilor din nordul Africii și-și putuse da seamă de necesitatea de a întări sudul Portugaliei, nu numai prin fortificații pe uscat, dar și prin pregătirea unei armate maritime, adică a unei flote de război. S-a instalat, dar, pe la 1415, la Sagres, pe Capul San Vincenzo, promontoriul cel mai de sud al teritoriului portughez, și a înființat o școală navală, în care nu se predau numai cunoștințe practice, cu caracter tehnic, ci și cunoștințe teoretice, cu caracter geografic și astronomic. Și n-a dat înapoi dinaintea cheltuielilor necesare, care pe atunci erau mari, spre a-și procura operele geografice și astronomice ale celor vechi, precum și hărțile maritime ale cercetătorilor mai noi, împreună cu observările făcute de ei asupra țărilor încă puțin cunoscute.

Cu vremea, însă, scopul inițial, de natură militară, al școalei de navigație de la Sagres, a căzut pe planul al doilea; pe planul întâi a apărut un scop nou, de ordine economică. Acel scop nou îl consti-

tuia dorința de a găsi un alt drum decât cele cunoscute până atunci, înspre așa-numitele „Indii“ – nume sub care se cuprindeau pe atunci regiunile, prea puțin cunoscute încă, dacă nu chiar cu totul necunoscute, din Asia, de unde veneau mărfurile cele mai scurpe, ca mătasea și catifeaua, pietrele prețioase și perlele, atât de necesare fastului lumii feudale, ca vasele de sticlă și de porțelan, ca parfumurile profane și mirodeniile religioase, pe care le reprezentau smirna și tămâia, indispensabile cultului bisericesc, ca, în sfârșit, condimentele culinare atât de prețuite de marile mase, precum erau piperul, scorțișoara, cuișoarele etc. Aceste mărfuri erau scumpe, fiindcă erau rare, și îmbogățeau repede pe cei ce se osteneau să le aducă de departe – din „Indii“. Negustorii europeni nu se duceau însă niciodată până acolo; de aceea nici nu cunoșteau acele regiuni decât din auzite. Din Indii le aduceau negustorii arabi, pe două căi diferite. Cea de uscat, căreia îi daseră numele de „Calea mătăsurilor“, începea din Asia Centrală, probabil din China, unde se fabricau, ca o specialitate, mătăsurile, și ducea la porturile Mării Negre, unde le cumpărau negustorii genovezi, le încărcau pe corăbiile lor, le transportau prin Dardanele și Mediterana, la Genova, de unde le distribuiau în toată Europa. Calea maritimă, căreia îi daseră numele de „Calea piperului“, pornea mai de jos decât cea dintâi, din sudul continentului asiatic, probabil de pe țărmurile Indiei actuale, și ducea, prin Oceanul Indian și Marea Roșie, spre Egipt, unde mărfurile de pe corăbiile arabe se concentrau, transportate pe uscat, în marele port al Alexandriei. De acolo, le încărcau corăbiile venețiene și le duceau în cetatea dogilor, de unde se distribuiau în restul Europei.

Acest comerț cu Orientul, sau, cum se zicea pe atunci, cu „Indiile“, făcuse bogăția, puterea și mărirea celor două porturi italiene – și trezise invidia altor țări maritime, care au ajuns să se întrebe de ce nu l-ar practica și ele. Și fiindcă pe căile pe care le aleseseră genovezii și venețienii, concurența ar fi fost mai grea, au căutat altele, mai potrivite cu situația lor geografică. Așa a făcut, în primul rând, Portugalia. Maeștrii școalei navale de la Sagres au început să se întrebe dacă nu s-ar fi putut ajunge la prețioasele produse ale Indiilor, nu pe la răsărit, ca până atunci, ci pe la apus. În urma cruciadelor, contactul cu lumea învățaților arabi devenise mai întins și mai frecvent – și, prin acei învățați, au ajuns europenii să ia mai

1. Oskar Peschel, *Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen*, 2-te Aufl. 1877, p. 35.

întâi cunoștință de operele geografice și astronomice ale antichității clasice, care se păstrasera mai bine în unele centre orientale. Începuse astfel a se răspândi ideea celor vechi că pământul ar fi putut fi rotund, așa încât nu era nicidecum imposibil să se ajungă, pe la apus, la țările din răsăritul lui. Ceea ce favoriza o asemenea credință era lipsa aproape totală a cunoștințelor pozitive cu privire la mărimea reală a continentului asiatic, care era considerat ca întinzându-se, înspre răsărit, mai mult decât era cazul. Așa, bunăoară, la sfârșitul veacului al XIV-lea, un învățat francez, cardinalul Pierre d'Ailly, rectorul Universității din Paris, reluând, în opera sa *Imagina lumii*, ideea că pământul era sferic, susținea că extremitatea apuseană a Spaniei nu putea fi separată de părțile răsăritene ale Indiilor de o distanță prea mare. Dar acea idee părea încă prea îndrăzneată – și portughezii, ajutați de o întâmplare neașteptată, au ajuns să descopere că puteau ajunge la Indii prin Oceanul Atlantic, dar străbătându-l înspre sud și ocolind Africa Meridională.

Primele lor călătorii în această direcție, înspre sudul Oceanului Atlantic, au urmărit mai întâi explorarea coastelor apusene ale continentului african, în vederea exploatării lor. Așa au descoperit ei, în 1433, – Capul Bojador, în 1441 – Capul Verde, iar în 1485 – gura fluviului Congo. În 1487, apoi, o serie de furtuni au împins o expediție a lui Bartolomeo Diaz mult mai înspre sud, l-au aruncat, prin schimbarea direcției vânturilor înspre răsărit, și l-au făcut să atingă unele părți ale coastelor de sud-est ale Asiei, care puteau să aparțină Indiilor. În sfârșit, în 1498, Vasco da Gama a reluat drumul făcut din întâmplare de Bartolomeo Diaz, a ocolit Capul Bunei Speranțe, s-a ridicat înspre nord, explorând coasta răsăriteană a Africii, a descoperit gura Zambezului, Mozambicul, coasta Zanzibarului – și, de acolo, condus de un pilot arab, a ajuns la Calicut, pe coasta Indiilor. Un nou drum, către mult doritele Indii, fusese astfel găsit – și nu le rămânea portughezilor decât să-l utilizeze în scopurile lor comerciale. Dar acest drum era lung și greu. Escalele nu erau pregătite, aprovizionarea vaselor părea nesigură, iar temerile de primejdiile navigației erau mari. Persista încă, cu îndărătnicie, credința că la ecuator valurile oceanului erau fierbinți; persista, de asemenea, grija de valurile din jurul Capului Bunei Speranțe, care se ridicau, în timpul furtunilor, până la 15 metri – cum consta-

tase Bartolomeo Diaz, care nu mai văzuse până atunci astfel de „munți de apă“.

În fața acestor dificultăți, cercurile navale și cele politice și-au adus aminte de o idee, care circulase cu vreo câteva decenii mai înainte, cu privire la posibilitatea de a găsi un alt drum, mai scurt și mai ușor, înspre Indii, pe la apus. O susținuse un călugăr învățat, Hernan Martinez, care o supusese chiar regelui Alfonso al V-lea, cu rugămintea stăruitoare de a trimite o expediție de explorare, în direcția indicată de cercetările sale. Asupra posibilității la care se gândea, călugărul portughez stase mai mult timp în corespondență cu astronomul florentin Paolo dal Pozzo Toscanelli, cunoscut și prețuit pe atunci de toată lumea cultă europeană, și care îl încurajase; îi trimisese chiar, în iunie 1474, o hartă pe care însemnase drumul de urmat, peste Oceanul Atlantic, înspre Indii, indicând și lungimea lui aproximativă. Din nefericire, războiul pentru succesiunea la tronul Castiliei, care izbucnise în același an, impunând regelui Alfonso al V-lea alte griji, l-a făcut să lase în părăsire proiectul lui Hernan Martinez. Când a început să lucreze în aceeași direcție, Cristofor Columb, aflând de corespondența călugărului portughez cu Toscanelli, a căutat să intre, de asemenea, în legătură cu el, prin mijlocirea unui negustor florentin care se afla, tocmai, la Lisabona. Astronomul italian i-a trimis și lui o copie a hărții menționate, împreună cu lămuririle necesare.

Încurajat de sfaturile lui Toscanelli, Columb, care pornise de la ideile celor vechi și, mai ales, cum am văzut, de la acelea ale scolasticului medieval Pierre d'Ailly, a socotit că venise momentul să treacă la acțiune. Într-o audiență pe care a avut-o în 1483, a expus regelui Ioan al II-lea planul său și i-a cerut concursul. Suveranul l-a ascultat cu bunăvoință, dar a socotit că trebuia să ia părerea unei comisii de învățați, în frunte cu Diego Ortiz de la Calçada, episcopul din Ceuta.

Avizul acelei comisii a fost însă defavorabil; proiectul lui Columb i-a părut un „vis“ irealizabil. Unul singur din membrii ei, geograful german Martin Behaim, care se găsea întâmplător la Lisabona, i-a susținut proiectul, dar n-a putut să obțină aprobarea celorlalți. Cauza acestui eșec părea a fi fost că demersul lui Columb se produsese prea devreme. Audiența lui la regele Ioan al II-lea avusese loc, cum am văzut, în 1483, înainte de călătoriile lui Barto-

lomeo Diaz și Vasco da Gama în jurul Capului Bunei Speranțe, înspre Indii – și înainte, prin urmare, de observările penibile făcute cu prilejul lor.

Descurajat de acel prim eșec, Columb a părăsit Portugalia, în 1484 – cu atât mai mult că îi murise și soția, așa încât nu-l mai lega nimic de acea țară. Și s-a stabilit în Spania, unde spera să găsească o atmosferă mai bună. După doi ani de solicitări, a izbutit să fie primit în audiență de regina Isabella a Castiliei, căreia i-a expus proiectul său. A fost ascultat iarăși, cu bunăvoință, i s-a acordat chiar o satisfacție onorifică, fiind acceptat „în suita“ regală – ceea ce era pe atunci o mare distincție –, dar asupra proiectului său s-a cerut avizul Universității din Salamanca, al cărei scepticism i-a împiedicat din nou realizarea. I s-a lăsat, totuși, speranța că, mai târziu, după terminarea campaniei pentru alungarea maurilor din Spania, curtea regală, fiind mai înlesnită, i-ar fi putut pune la dispoziție corăbiile și mijloacele financiare cerute. Cu această speranță a așteptat Columb încă cinci ani, fără să poată vedea vreo îmbunătățire a situației. Din nefericire, trăind atât de mult timp, din 1484 până în 1491, fără nici-o întrebuițare și deci fără nici un venit, cheltuiuse tot ce adusese cu sine din Portugalia, unde vânduse tot ce avusese. Văzând că războiul cu maurii nu se mai termina și nemaiputând suporta lipsurile ce-l amenințau din ce în ce mai mult, s-a hotărât să plece în Franța. Pe drumul spre Huelva, însă, unde urma să se imbarce pe corabia ce avea să-l ducă înspre porturile franceze din apus, covârșit de oboseală și suferind de foame, s-a dus să ceară un loc de odihnă pentru o noapte, precum și puțină pâine și puțină apă, pentru fiul său minor, Diego, călugărilor din mănăstirea La Rábida. Acolo a dat, însă, peste un călugăr învățat, Juan Perez de Marchena, care îl cunoștea după nume, care auzise vorbindu-se de planurile lui, și care l-a sfătuit, cu o neașteptată stăruință, să nu se descurajeze, promițându-i că avea să intervină, la curtea regală, în favoarea lui. Mirat de această promisiune, Columb a aflat că numitul călugăr era chiar confesorul reginei Isabella – în care calitate se bucura de o trecere deosebită. Și-n adevăr, când războiul cu maurii s-a terminat – prin cucerirea Granadei, ultima lor cetate care mai rezista încă, în ianuarie 1492 – intervenția promisă, și care se produsese la timp, a început să aibă perspective de a duce la un rezultat favorabil. Ceea ce i-a înlesnit acțiunea a fost situația grea a te-

zaurului spaniol, în urma marilor cheltuieli ale războiului care se sfârșise, și speranța că intensificarea relațiilor comerciale, pe un drum nou, mai scurt și mai ușor, cu bogățiile miraculoase ale Indiilor, i-ar fi putut spori mai repede veniturile.

Acele bogății ajunseseră a fi considerate, în adevăr – în urma faimoasei călătorii a lui Marco Polo, de la sfârșitul veacului al XIII-lea (1271-1291), prin părțile răsăritene ale Asiei –, ca depășind orice închipuire. Îndrăznețul venețian, pe lângă regiunile pe care le vizitase numai în treacăt, de-a lungul drumului pe care îl urmase, petrecuse 17 ani în „Cathay“ și în „Zipangu“, denumiri sub care se înțelegeau pe atunci China și Japonia de astăzi. Descrierile din cunoscuta lui *Carte a minunilor* inflăcăraseră imaginația multora din cei ce le putuseră citi. Existau, anume, în acele fericite părți ale lumii, orașe în care numai „vămile“ produceau „mai mult de cincisprezece milioane de saci de aur“ anual; existau porturi în care se îngrămădeau „câte cinci mii de corăbii“ în același timp, pline, toate, cu lucrurile atât de rare în Europa, ca zahărul, piperul, scortșoara, cuișoarele, smirna, tămâia „și altele“; existau ținuturi în care diamantele, rubinele, peruzelele, perlele și alte pietre prețioase se găseau în „cantități neînchipuite“; în „Zipangu“, mai ales, aurul era atât de abundent, încât palatul împăratului era acoperit, iar curțile lui erau pavate, în întregime, cu acest metal, atât de scump, în straturi de o grosime de „două degete“.

Oricât de mari fuseseră efectele psihologice ale descrierilor lui Marco Polo, dorința generală a europenilor de a ajunge la legături mai strânse cu uimitoarele regiuni asiatice pe care le zugrăvea el în culori atât de ademenitoare, nu-și căutase totuși satisfacția, în tot cursul veacului al XIV-lea, decât pe calea ce părea, singură, posibilă. Era calea spre răsărit, care se oprea la Marea Neagră și la Egipt, unde aduceau arabii, cu cămilele, pe uscat, sau cu corăbiile, pe mare, produsele acelor regiuni, și de unde le încărcau apoi, pe vasele lor, genovezii și venețienii. În veacul al XV-lea, portughezii au luat, cum am văzut, calea spre sud, de-a lungul coastelor Africeii și în jurul Capului de Bună Speranță, care, cu toate greutățile ei, părea încă mai puțin primejdioasă decât calea spre apus, pe care începuseră a o propune unii, cu o îndrăzneală ce nu găsea crezământ. În adevăr, cu toate greutățile ei, calea spre sud nu făcea imposibilă aprovizionarea corăbiilor europene cu apă și cu alimente de pe

coastele africane, pe care puteau găsi la nevoie un adăpost sau chiar un refugiu. A înainta însă pe Oceanul Atlantic, spre apus, pe distanțe necunoscute, fără nici-o speranță a unor asemenea posibilități, de aprovizionare și de ajutor, era o întreprindere plină de primejdii, ce puteau fi foarte mari. Că puteau să mai existe, într-acele pământuri, nu se punea, propriu vorbind, la îndoială; dar nici sigur nu era; și apoi, acele pământuri puteau fi atât de departe, încât să nu se poată ajunge până la ele în intervalul de timp pentru care corăbiile, potrivit cu capacitatea lor, puteau transporta proviziile alimentare indispensabile; la care se mai adăuga, firește, marele risc al lipsei eventuale a oricărui adăpost sau refugiu, în cazul furtunilor ce, în largul oceanului, puteau fi foarte violente. Le trebuiau, dar, marinarilor o îndrăzneală nemaivăzută și un spirit de sacrificiu nemaipomenit, ca să întreprindă călătoria de explorare atât de dorită de toată lumea. Așa încât, faptul că se găsisse un om care avea o asemenea îndrăzneală și un asemenea spirit de sacrificiu, un om care nu se oferea numai, care stăruia chiar să i se înlesnească primejdioasa încercare, părea a fi fost motivul de căpetenie care a îndemnat pe învățatul călugăr Juan Perez de Marchena, din mănăstirea La Rábida, să intervină. A trimis, dar, reginei Isabella, printr-un curier special, o scrisoare, rugând-o cu stăruință să nu piardă o asemenea ocazie, cu atât mai mult, cu cât ar fi putut să profite de ea regele Franței, spre care se îndrepta întrepidul explorator. Prin același curier a sosit, după două săptămâni, răspunsul reginei, care mulțumea confesorului său pentru sfaturile lui înțelepte și îi trimitea o sumă de bani, pentru ca Columb, pe care, ca primă satisfacție, îl numise în suita regală, să se poată echipa în consecință, și-l invita să vină la Santafé, noua cetate pe care o construise în fața Granadei maure – încă asediată, pe atunci –, spre a stabili, împreună cu miniștrii săi, condițiile călătoriei de explorare.

Din nefericire, tratativele ce au început astfel, sub auspicii atât de favorabile, n-au putut duce imediat la rezultatul dorit. Cererile lui Columb au apărut – în comparație cu modestele recompense ce se acordaseră, în Portugalia, descoperitorilor coastelor apusene ale Africii și ai drumului în jurul Capului Bunei Speranțe – inadmisibile. El pretindea titlul de „amiral atlantic“, cu toate drepturile amiralilor spanioli, care erau mari, titlul de „vicerege“ al ținuturilor descoperite, cu toate puterile pe care le implica și cu dreptul de a-l

transmite urmașilor săi, a zecea parte din veniturile pe care urma să realizeze coroana din Eeploatarea acelor ținuturi, pe cale administrativă, monopolul comerțului particular etc. Era una din manifestările individualismului născând, de la începutul Renașterii, care, într-o pornire lipsită de orice măsură, își exagera, uneori, în chip uimitor, drepturile, ce-i păreau cu atât mai mari, cu cât de-abia le descoperise. Așa luase naștere „imoralismul“ acelei perioade inițiale a istoriei moderne, de care n-am vorbit decât în treacăt în volumul precedent al acestei lucrări și asupra căruia vom reveni în volumul următor, cu prilejul direcțiilor etice ale cugetării ei filosofice<sup>1</sup>.

Întrucât regina Isabella nu se putea hotărî să-i admită condițiile pe care le pusese, Columb a părăsit brusc Santafé, declarând că se ducea să ofere serviciile sale regelui Franței, de la care primise propuneri mult mai ademenitoare – ca și, de altfel, din partea regelui Angliei, la care putea recurge de asemenea. Atunci a intrat în joc faimoasa mândrie castiliană. Cardinalul de Mendoza, cancelarul statului, a sfătuit pe nehotărâta regină „să nu piardă ocazia“ de a adăuga coroanei sale prestigiul unor descoperiri ce nu erau nicidecum imposibile și care puteau nu numai să umple lumea de admirație, dar și să-i aducă ei înseși venituri importante. Iar ministrul de finanțe, Santangel, i-a atras atenția că, chiar și în cazul când expediția proiectată n-ar fi dus la nici un rezultat, îi rămânea meritul de a fi încercat și de a fi dat omenirii dovada definitivă că nu se putea ajunge, pe la apus, la mult doritele Indii. Căci înlăturarea unei erori putea să aibă câteodată tot atâta valoare, sau chiar și mai multă, decât stabilirea unui adevăr. În același sens au mai stăruit și alți „curteni“, ca episcopul Fonseca, contele Cárdenas, Juan Cabrero, „camerierul“ regelui Ferdinand etc. Rămânea, totuși, o ultimă dificultate: tezaurul regal, în urma lungului război cu maurii, era gol. Ca să poată acoperi cheltuielile expediției proiectate, regina Isabella era gata să-și vândă bijuteriile. Dar ministrul de finanțe, care era bogat, s-a oferit să avanseze, din propria sa avere, sumele necesare, care, întrucât expediția n-avea să fie prea numeroasă, n-aveau să fie prea mari. S-a trimis, dar, după Columb, care plecase,

1. Vezi vol. I, capitolul I – *Renașterea*, p. 139-140 și vol. III, capitolul III – *Curentele etice. Epicureismul* (n. G. P.).



un curier însărcinat să-l aducă înapoi, și, la sfârșitul lui aprilie 1492 i s-a pus la dispoziție „patenta“ cerută.

Pregătirea călătoriei de explorare a putut astfel să înceapă, în mai 1492, în portul Palos, unde Columb se dusese să „monteze“ cele trei corăbii ce i se puseseră la dispoziție. Și, ca o dovadă că ideea pe care o reprezenta el preocupa în adevăr pe mai mulți, trei „armatori“ bogați din acel port, frații Pinzón, s-au declarat gata nu numai să-i dea tot concursul, dar și să-l însoțească. La 3 august 1492, cele trei corăbii au pornit, în sfârșit, spre Insulele Canarii, de unde aveau să ia drumul spre apus, păstrând latitudinea lor geografică, pe care o alesese Columb. Acolo au pierdut însă o lună întreagă, din cauza unor îmbunătățiri de adus uneia din corăbiile „escadrei“, și de-abia la 6 septembrie 1492 a putut să înceapă călătoria de explorare a Oceanului Atlantic. În timp de 35 de zile n-au văzut călătorii decât apa și cerul, și nu puțini dintr-înșii începuseră a se descuraja, arătându-și pe față, uneori în forme amenințătoare, neîncrederea în succesul întreprinderii. Din fericire, la 11 octombrie 1492 li s-au arătat primele semne ale apropierii de un pământ oarecare, sub forma câtorva obiecte aduse de valuri: o bucată de lemn sculptat, câteva trestii, o ramură cu frunze și fructe și câteva stoluri de păsări ce zburau în aer. În noaptea de 11 spre 12 octombrie, Columb, care veghea, a zărit la orizont o lumină slabă și tremurătoare, ca licărirea unei lumânări. Iar înspre dimineată, marinarul Juan Rodríguez Bermejo, de pe „Pinta“ – cum se numea una din cele trei corăbii – a descoperit, în lumina lunii, țărmul unui pământ apropiat. Era insula Guanahani, din grupul Bahama, care poartă astăzi numele de Insulele Watlings. Când s-a făcut ziua, în sfârșit, Columb a debarcat, împreună cu frații Pinzón și cu o escortă armată de marinari, au luat în posesiune, în numele suveranilor spanioli, insula, căreia i-a dat numele de San Salvadore, și, atribuindu-și titlul de vice-rege, hotărât prin „patenta“ de la 30 aprilie, a cerut tuturor să-i depună jurământul de credință și de supunere. A urmat apoi, până în ianuarie 1493, descoperirea mai multora din insulele mici care formează arhipelagul Antilelor, și, în sfârșit, a celor două insule mari, Cuba și Haiti. Acestea din urmă, din cauza unor asemănări, ce i-au părut ispititoare, i-a dat Columb numele de Spaniola, adică de Mica Spanie. Ca să-și sporească apoi mijloacele de explorare, care îi păreau insuficiente, a luat drumul îndărăt, spre

Europa, și, după mai multe peripeții, din cauza furtunilor, a debarcat, la 15 martie 1493, în portul Palos, din care plecase. De acolo, până la Barcelona, unde se afla curtea regală, drumul i-a fost triumfal. Pretutindeni era primit cu mari manifestații de admirație pentru descoperirile făcute, de la care se așteptau, după cele ce povesteau, atât el însuși cât și, mai ales, cei ce îl însoțiseră, adevărate minuni. La curtea regală, de asemenea, a fost primit cu mare pompă, și i s-au confirmat din nou titlurile și drepturile acordate prin „patenta“ de la 30 aprilie. Mai mult încă, i s-a cerut să organizeze imediat o a doua expediție, pentru luarea în stăpânire definitivă a noilor ținuturi și pentru colonizarea lor.

Pentru acea a doua călătorie i se puneau la dispoziție lui Columb 14 corăbii pentru transportul persoanelor și 3 corăbii pentru transportul lucrurilor ce păreau necesare pentru scopul urmărit. Era vorba să se trimită în noile ținuturi funcționari civili pentru administrarea lor, trupe militare pentru supunerea indigenilor, preoți pentru convertirea lor la creștinism, muncitori pentru exploatarea pământurilor și a minelor – precum și instrumentele și animalele indispensabile pentru o asemenea exploatare și pentru transporturi. Vitele mari mai ales – caii, bunăoară – lipseau cu desăvârșire din insulele descoperite, și ele trebuiau procurate din Spania. Noua expediție a pornit la 25 septembrie 1493, din golful Cádiz, unde se strânseseră corăbiile ce alcătuiau „escadra“, și a luat mai întâi, ca și cea precedentă, drumul Insulelor Canarii, spre a-și completa proviziile. De acolo a plecat la 13 octombrie, urmând o linie mai sudică decât în prima călătorie și, grație unui vânt mai favorabil, a putut ajunge, în 20 de zile numai, la grupul Antilelor Mici. Numele ocazionale, ce li s-au dat atunci, s-au pierdut; unul singur s-a păstrat: acela al insulei Guadelupe. De acolo, escadra s-a întors spre Antilele Mari, spre Cuba și Haiti, unde lăsase ocupanți, și a descoperit încă una din ele, pe care n-o atinsese în prima călătorie, Insula Jamaica. Această a doua expediție a fost însă plină de decepții. Începuse rezistența indigenilor. Fortul La Navidad, ridicat, în prima călătorie, pe insula Haiti, spre adăpostirea ocupanților, a fost găsit dărâmat și plin de cadavre. Au început apoi boalele tropicale, care au silit pe Columb să trimită înapoi, în Spania, 12 corăbii, pline cu bolnavi care nu mai puteau suporta clima noilor ținuturi. Provițiile alimentare, de altfel, nu ajungeau pentru cei 1.500 de oameni ce

compuneau expediția, iar ceea ce le ofereau noile ținuturi nu le convenea. Columb a fost astfel silit, în raportul pe care l-a trimis reginei Isabella, odată cu cele 12 corăbii, să-i ceară organizarea unor transporturi regulate de alimente – îndeosebi carne, pâine și vin –, precum și de medicamente. Iar, ca plată, îi propunea să-i trimită, în loc de mărfuri, pe care nu și le putea procura „deocamdată“, sclavi, dintre indigeni, care, fiind robuști, puteau fi întrebuințați, în Spania, la muncile mai grele. Așa încât, iluziile cu privire la bogățiile fabuloase ale noilor ținuturi începeau a se risipi. Iar odată cu risipirea lor, au început îndoielile; ținuturile descoperite de Columb nu puteau fi cele proslăvite de Marco Polo, de vreme ce erau atât de sărace. Mult doritul aur nu se găsea decât în nisipul câtorva râuri, în cantități ce păreau neînsemnate; pietrele prețioase nu se vedeau nicăieri, iar mărfurile scumpe lipseau. Ca culme, nici exploratorii nu se mai înțelegeau. I se dase lui Columb, ca vice-gubernator, un om puțin maleabil, Rodriguez de Fonseca, cu care certurile au dus la o implacabilă ostilitate. N-au lipsit nici răcoalele, cu toate consecințele lor penibile, din cauza măsurilor de represiu-ne, luate în contra nesupușilor, și care nu puteau fi decât severe.

Cuprins de griji, Columb se gândea, în septembrie 1494, să se întoarcă în Spania, spre a da el însuși curții regale explicațiile necesare asupra obstacolelor mari de care se lovide și spre a-i cere mijloace nouă, cu care să poată duce la bun sfârșit ceea ce începuse. Din nefericire, obosit fiind peste măsură – se zicea că nu mai dormise deloc de pe la jumătatea lui august, de când se îngrămădiseră atât de mult greutatea –, a căzut bolnav; sleit de puteri, avea întruna amețeli și leșina la cea mai mică efortare. A fost, dar, nevoit să rămână pe insula Haiti, și fiindcă, până în aprilie 1495, nu se mai primise nici-o știre de la el, curtea regală, temându-se să nu fi pierit în vreuna din furtunile ce băntuiau coastele noilor ținuturi, a trimis, ca să-i țină locul în administrarea lor, pe Juan Aguado – ceea ce a complicat și mai mult situația de acolo, cu alte neînțelegeri. Columb n-a putut astfel pleca decât în primăvara anului următor, la 10 martie 1496, și, din cauza vânturilor nefavorabile, n-a putut ajunge la Cádiz decât la 11 iunie 1496. Primindu-l – cu oarecare întârziere, din cauza încurcăturilor europene la Burgos, curtea regală, cu toată bunăvoința pe care a continuat a i-o arăta, nu i-a ascuns, totuși, că era îngrijorată de marile cheltuieli pe care i le im-

punea întreținerea coloniștilor din noile ținuturi și i-a cerut reducerea numărului lor la 330 – ceea ce ar fi costat însă 8 milioane de „maravedi“. Columb a propus atunci colonizarea pământurilor pe care le descoperise, precum și [a] celor pe care avea să le mai descopere, cu deținuții din închisorile spaniole, pe care statul îi hrănea, până atunci, fără nici-un profit; în colonii, ar fi fost puși să muncească, și întreținerea lor ar fi devenit rentabilă. Iar ca o compensație pentru ei, li s-ar fi redus pedeapsa, în schimbul deportării, la jumătate numai, așa încât și-ar fi putut redobândi mai repede libertatea.

Dar dificultatea de căpetenie de care se lovea Columb, atât la curtea regală cât și în opinia publică, era îndoiala, ce începuse a se forma, că ținuturile pe care le descoperise el aparțineau în adevăr Asiei răsăritene. Împotriva acelei îndoieli, pe care părea a o fi prevăzut, a încercat el să lupte cu un „act oficial“, pe care îl adusese cu sine, ca dovadă. Furtunile îl împiedicaseră să facă ocolul insulei Cuba, care era cea mai mare din arhipelagul Antilelor; luase însă declarațiile locuitorilor ei indigeni, care n-o considerau ca o insulă, și puse pe însoțitorii săi să le confirme autenticitatea printr-un jurământ formal, întărit cu sancțiuni severe: aceia dintre ei, care ar fi revenit asupra jurământului, ar fi fost pedepsiți; ofițerii cu o amendă de 1.000 maravedi, iar marinarii, cu 100 lovituri de bici...<sup>1</sup> Cu toată această „dovadă“, însă, îndoiala a rămas – și Columb a simțit nevoia să întreprindă o a treia călătorie, nu numai spre a se îngriji mai departe de ținuturile descoperite, dar și spre a-și continua, în-spre apus, cercetările, care singure puteau aduce o lămurire deplină a lucrurilor.

Din cauza dificultăților materiale, pregătirea acelei a treia călătorii a durat destul de mult. Curtea regală nu mai era dispusă, după dezamăgirile avute, să facă cheltuieli mari. Columb n-a putut astfel pleca decât la 30 mai 1498, cu șase corăbii numai, pline mai mult cu deținuții din închisorile spaniole, cărora li se transformase pedeapsa în deportare. Din portul Sanlúcar de Barrameda, mica „escadră“ a pornit spre insulele Capului Verde, de unde a luat o linie mai sudică decât cele urmate în călătoriile anterioare. Columb cre-

1. Cf. Oskar Peschel, *Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen*, 2-te Aufl., p. 200.

dea că aurul, pietrele prețioase și celelalte mărfuri scumpe se găseau mai mult în regiunile calde ale pământului, dintre tropice și ecuator. Ni s-a păstrat o scrisoare, ce-i fusese adresată de un giuvaergiu catalan, Jayme Ferrer, care călătorise mult prin Orient, și care îi spunea lui Columb, atât de doritor să se informeze, că, după știrile culese de el la Cairo și la Damasc, unde se adunau negustorii de asemenea lucruri, ele se găseau mai ales în țările unde „noaptele erau egale cu zilele“. Către jumătatea lui iulie, însă, escadra a pătruns în zona lipsei de vânturi din jurul ecuatorului, în care o amenința imobilizarea, la o temperatură insuportabilă. Columb a făcut, dar, eforturi mari ca să se ridice puțin spre nord, până când a întâlnit un slab curent de aer dinspre nord-est, cu ajutorul căruia s-a îndreptat iarăși spre apus. Către sfârșitul lui iulie, când începuse să le lipsească apa, a putut zări la orizont uscatul, sub forma unei insule cu trei vârfuri de munți, din care cauză i-au dat numele de Trinidad. Iar făcându-i ocolul, a descoperit coasta de nord a Americii de Sud, sub forma deltei Orenocului. Deși debitul, nu numai abundent, dar și impresionant, al aceluia fluviu era o indicație destul de limpede că el trebuia să-și adune apele de pe o mare întindere de pământ, și că, prin urmare, se găsea în fața unui continent, Columb n-a crezut că se putea opri, să facă cercetări mai amănunțite. Clima îi părea insuportabilă; îi era teamă să nu-i revină amețelile și leșinurile; îi era teamă, de asemenea, să nu i se strice de tot, din cauza căldurii excesive, alimentele pe care le ducea coloniștilor lăsați pe insula Haiti, și de care nu mai știa nimic de peste doi ani. S-a îndreptat, dar, într-acolo, unde a găsit o situație foarte puțin mulțumitoare. Mai toți coloniștii sufereau de „frigurile tropicale“, alimentele lipseau, ostilitatea indigenilor creștea. Columb lăsase, ca administratori, în timpul cât avea să lipsească, pe frații săi Bartolomeo și Diego. Faptul însă că nu mai veneau alimente din Spania fusese interpretat ca o confirmare a dizgrației în care se zicea că ar fi căzut „amiralul“ la curtea regală – și autoritatea fraților săi intrase în eclipsă. Se produsese chiar o răscoală a unei părți din coloniști, în fruntea căreia se pusese „judecătorul“ Roldán.

În fața acestor dificultăți, Columb a trimis curții regale un raport prin care îi cerea ajutoare imediate – în oameni, bani, alimente și medicamente – precum și preoți misionari, ca să readucă la purtări mai creștinești pe coloniștii care se dedau la tot felul de excese,

și un judecător „învățat“, ca să pună capăt neînțelegerilor dintre ei. Această din urmă cerere avea să-i fie fatală „amiralului“, care nu se mai bucura de încrederea curții regale. Pe lângă îngrijorarea pe care i-o pricinuiau știrile rele ce-i veneau din noile ținuturi, regina Isabella era nemulțumită de numeroșii indigeni pe care Columb îi trimitea în Spania spre a fi vânduți ca sclavi; ar fi exclamat odată, indignată: „Cine i-a dat «amiralului» puterea să vândă pe supușii mei?“ Iar în iunie 1500 a dat ordinul ca toți cei vânduți ca sclavi să fie liberați și trimiși înapoi, în noile ținuturi. Când, dar, a numit ca judecător, pentru acele ținuturi, pe Francisco de Bobadilla, cavaler de Calatrava, i-a dat în același timp și puterea administrativă, ca să nu fie împiedicat de nimic în cercetările sale. De această putere noul demnitar s-a folosit, imediat ce a intrat în funcțiune, în contra lui Columb. Fiind o natură pornită și pătimașă, a luat numaidecât partea nemulțumiților, a ordonat arestarea „vice-regelui“, l-a pus în lanțuri și l-a trimis, în această stare, în Spania. Când corabia pe care fusese îmbarcat a pornit, marinarii au voit să-i scoată lanțurile: dar Columb a refuzat; era bine ca curtea regală să vadă cum era răsplătit, el, care îi adusese posesiuni teritoriale noi și i-ar fi deschis, dacă ar fi fost lăsat să ducă mai departe explorările începute, un drum nou, mai ușor și mai sigur, spre fabuloasele bogății ale Indiilor. Fostul „vice-rege“ a ajuns astfel, în lanțuri, la sfârșitul lunii noiembrie, a anului 1500, în portul Cádiz. Cum a aflat de sosirea lui, regina Isabella a trimis un curier special, cu ordinul să fie pus imediat în libertate și să i se remită sumele necesare pentru a se echipa, potrivit cu rangul pe care îl avusese, ca să se poate prezenta la curtea regală în condițiile convenite. A și fost primit apoi la 17 decembrie 1501, cu multă bunăvoință, dar dorința de a fi reintegrat în drepturile sale nu i-a fost îndeplinită. Tot ce a putut să obțină a fost ca Bobadilla să fie rechemat. În locul lui a fost trimis, ca guvernator al noilor ținuturi, Fraz Nicolás de Ovando, cavaler de Alcantara, cu însărcinarea specială de a pune capăt neînțelegerilor și dezordinelor din acele ținuturi – în care scop i s-a dat ca ajutor un jurist cunoscut și prețuit pe atunci, Alonso Maldonado, din Salamanca. Și fiindcă, în urma sosirii câtorva mici transporturi de mărfuri, cu ceva aur din Cibao și puține perle din Marea Caribică, crescuseră din nou nădejtile de câștig ale curții regale și ale opiniei publice, o expediție în stil mai mare a urmat. La 13 februarie 1502,

o flotă compusă din 32 corăbii, cu 2.500 emigranți, a pornit din portul Sanlúcar de Barrameda. Din nefericire, câteva zile numai după aceea, a izbucnit o furtună violentă, care a scufundat câteva din vasele ce de-abia porniseră și a silit pe celelalte să se întoarcă, spre refacere. Luna următoare, în sfârșit, flota a pornit din nou, din portul Gomera, împărțită în două escadre, și a izbutit să ajungă, în aprilie 1502, la țintă. Cercetările lui Ovando și ale lui Maldonado au început, Roldán și Bobadilla au fost ascultați, arestați și trimiși în Spania, cu un grup de corăbii, care, însă, din cauza furtunii, s-au înecat mai toate.

Columb scăpase astfel, cel puțin, de sarcinile și grijile administrării coloniilor, care îl împiedicaseră până atunci să-și continue explorările. A crezut, dar, că putea să organizeze, în sfârșit, o expediție, consacrată numai scopului de a descoperi drumul, de la apus, spre Indii, fără preocuparea de a aduce coroanei spaniole noi posesiuni teritoriale. A pornit, dar, la 9 mai 1502, din portul Cádiz, cu patru corăbii numai. Pe drum, însă, una din ele s-a arătat defectuoasă, și ajungând, pe la sfârșitul lui iunie, în preajma insulei Haiti, a voit să se oprească într-unul din porturile ei, spre a o schimba, sau cel puțin a o repara. Noul guvernator, însă, Ovando, i-a interzis debarcarea. Atâta timp cât situația nu se clarificase pe insulă, prezența lui Columb ar fi putut s-o complice. Cu acea ocazie a avut, totuși, un succes neașteptat, care a făcut pe unii să creadă că dispunea de o putere uimitoare, aproape supranaturală, de a prevedea starea timpului. În portul în care i se refuzase adăpostirea, se găseau gata de plecare înspre Spania corăbiile care, pe lângă diferite mărfuri, aveau să ducă, spre a-i preda autorităților de acolo, pe Bobadilla, Roldán și câțiva din „casicii” indigeni ce se făcuseră vinovați de rebeliune. Columb a trimis comandantului acelei escadre sfatul să-și amâne plecarea cu opt zile, fiindcă avea să izbucnească, în acest interval de timp, o furtună violentă. Neținând socoteală de acest sfat, comandantul a plecat, dar furtuna a izbucnit, în adevăr, și din cele 20 de corăbii ce compuneau escadra, numai una singură a putut ajunge în Spania.

Părăsind insula Haiti și ținând drumul spre sud-vest, Columb a ajuns, pe la sfârșitul lunii iulie, la mica insulă Guanaja, din golful Honduras, căreia, din cauza frumoaselor păduri de pini, i-a dat numele de Isla de Pinos. Vizitând-o, n-a găsit pe ea nici aur, nici

perle; a descoperit, însă, într-un punct de pe coastele ei, o luntre, de dimensiuni neobișnuite la indigenii din acele părți, cu 25 de oameni cu mărfuri confecționate – între altele, cămăși de pânză de bumbac, săbii de lemn cu ascuțisuri de cremene, și vase de aramă – destinate vânzării. Acele mărfuri indicau o cultură mai înaintată decât aceea a locuitorilor din ținuturile noi, descoperite până atunci. Întrebați de unde veneau, oamenii de pe acea luntre au răspuns că veneau din țările „Maya” și „Taya” indicând și direcția în care se găseau acele țări, înspre nord-est. După acea indicație și după numele uneia din ele, țările în chestie se găseau în peninsula ce poartă astăzi numele de Yucatán, și pe care arheologii de astăzi au descoperit urmele vechii „culturi Maya”, de care se vorbește astăzi din ce în ce mai mult. Dacă ar fi urmat indicația pe care o primise, Columb ar fi putut descoperi nu numai Peninsula Yucatán, dar și, înaintând spre apus și spre nord, întregul Mexico.

El era stăpânit însă de ideea că trebuia să existe o legătură între Oceanul Atlantic și Marea Indiilor. Nu, poate, sub forma continuității pure și simple, pe care păreau a o dezminți atâtea pământuri întâlnite în drumul spre apus, dar, cel puțin, sub forma unei strămtori, care să ducă de la cel dintâi la cea din urmă. Cu această idee, fiindcă pătrunsese adânc în Golful Honduras, a luat-o spre răsărit, ca să ocolească coasta de nord a acestei părți a continentului american, până când a ajuns, nu fără mari dificultăți, la capătul ei extrem, căreia, spre a mulțumi „zeilor”, i-a dat numele de Gracias a Dios. De acolo, s-a îndreptat spre sud, până aproape de istmul de Panamá, fără să poată descoperi „strâmtoarea” ce ar fi dus spre Marea Indiilor. Ostilitatea indigenilor – în regiunea Veragua mai ales, unde i se spusese că se găsea aur și unde debarcase –, precum și frigurile tropicale l-au silit să ia, îndărăt, drumul Antilelor. S-a adăpostit câțva timp într-un port din insula Jamaica, unde a avut să sufere mult din cauza indisciplinii – care a mers până la o rebeliune amenințătoare – a marinarilor de pe corăbiile sale, și în septembrie 1504, în sfârșit, a pornit-o îndărăt, spre Spania, bolnav și descurajat, cu conștiința că n-avea să mai găsească niciodată drumul căutat, spre mult laudatele Indii. Ideea, însă, că făcuse mai mult decât atât, că descoperise un continent nou – ceea ce însemna pentru concepția despre lume a oamenilor din timpul său, începutul unei adevărate revoluții – i-a lipsit cu desăvârșire. Până când a murit, în

mai 1506, a rămas convins că ajunsese, pe la apus, la țărmurile ră-săritene ale continentului din care făceau parte Indiile. De aceea se și dase ținuturilor noi, descoperite de el, numele de „Indii Occi-dentale“, iar oamenilor ce le locuiau numele de „indieni“.

### III

Deși ideea căreia îi închinase nu numai munca, dar și viața sa, fusese greșită – cum avea să se dovedească ulterior –, îi rămânea totuși lui Columb marele merit de a fi îndrăznit, cel dintâi, să încerce, aruncându-se în necunoscut, o explorare atât de plină de riscuri și de primejdii, spre a vedea, în sfârșit, cu ochii săi proprii, dacă mai era ceva dincolo de Oceanul Atlantic, care, după părerea celor vechi, închidea, la apus, lumea cunoscută.<sup>1</sup> Calea odată deschisă, le-a fost ușor, apoi, altora, să ducă mai departe, cu rezultate mai bune, cercetările începute de el. Speranțele mari, pe care le trezise descoperirea noilor ținuturi, au făcut chiar ca cei mai nerăbdători să întreprindă imediat, încă din timpul când trăia Columb și în concurență cu el, explorări mai mult sau mai puțin fericite, dar care au adus, totuși, contribuții prețioase la cunoașterea noului continent dinspre apus.

Cel dintâi dintre acești grăbiți a fost John Cabot. Acest nume îl daseră englezii unui venețian, Giovanni Cabotto, care se stabilise, pe la jumătatea veacului al XV-lea, la Bristol, spre a întinde până acolo legăturile comerciale, atât de numeroase, ale cetății dogilor. Auzind de primele descoperiri ale lui Columb, care fuseseră primite, la început, cu atâta entuziasm, ca deschizând perspective neașteptate și uimitoare comerțului european cu Răsăritul asiatic, John Cabot s-a simțit îndemnat să încerce, și el, a găsi un drum nou – tot

1. Ca o recunoaștere a acestui merit, regele Ferdinand a pus să se graveze pe mormântul lui Cristofor Columb – al cărui nume spaniol era Cristobal Colón – inscripția:

„ *A Castilla y a Léon  
Nuevo Mundo dio Colón* „.

adică, în traducere liberă:

„ *Pentru Castilia și pentru Léon  
Descoperi lume nouă Colón* „.

pe la apus, dar mai pe la nord, pe unde ar fi putut să fie mai scurt – către Cathay, către Zipangu și către mult laudatele Indii. A cerut, dar, și a obținut, în 1496, de la regele Enric al VII-lea, o „patentă“ care îl autoriza să întreprindă, „sub pavilionul englez“, călătorii de explorare, „înspre țările, mările și golfurile de la apus, de la răsărit și de la nord, pentru a face descoperiri“<sup>1</sup>. Expedițiile trebuiau însă organizate cu fondurile proprii ale exploratorului; regele îi acorda, în schimb, monopolul comerțului cu ținuturile pe care le-ar desco- perii, și își rezerva „a cincea parte“ din câștigurile ce ar izbuti să realizeze. Cea dintâi încercare s-a făcut cu o corabie numai, care a pornit la începutul lui iunie 1497, și a urmat o linie ce se apropia de al 56-lea grad de latitudine nordică. Către sfârșitul aceleiași luni, exploratorii s-au apropiat de coasta Labradorului, din răsăritul Americii de Nord, și primul pământ descoperit – „terra primum visa“ –, care le-a părut a fi o insulă, a primit numele de Newfound Island. De acolo, s-au îndreptat către nord-vest, spre a explora țăr- murile pământului, ce părea a se întinde îndărătul acelei insule, ridicându-se până aproape de al 60-lea grad de latitudine boreală. Dar ceea ce au văzut, mai pretutindenii, i-a descurajat din ce în ce mai mult. Peisagiile aveau, în plină vară, aspecte de iarnă; nu nu- mai înălțimile, ci, pe alocurea, și câmpiile erau încă acoperite de zăpadă; pe apele râurilor pluteau încă sloiuri de gheață; oamenii umblau îmbrăcați în blănuri; ca animale mai mari, nu se vedeau de- cât reni și urși albi. Ținuturile pe care le descoperiseră nu semănau, dar, nicidecum cu cele descrise de Marco Polo, și nu puteau aparți- ne, prin urmare, acelor minunate regiuni asiatice. Cu această im- presie deprimantă s-au întors ei, în toamna aceluiași an, la Londra.

Deși de origine italiană, însă, John Cabot avea ceva din tenaci- tatea anglo-saxonă. În februarie 1498 a cerut, și a obținut, de la En- ric al VII-lea, o nouă „patentă“, spre a-și continua explorările, ca să se vadă mai bine ce folos se putea trage din pământurile descoperi- te. În acel scop, se ofereau să ia parte la noua expediție și câțiva negustori din Londra. Din nefericire, John Cabot a murit în timpul pregătirilor, și noua expediție a pornit, cu două corăbii și cu vreo 300 de oameni, sub conducerea fiului său Sebastian, care luase o

1. Oskar Peschel, *Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen*, 2-te Aufl., p. 215.

parte activă și la expediția anterioară. Fusesse chiar sufletul ei, fiindcă lui i se datora ideea de a urma linia mai nordică, ce dusesse pe John Cabot la Newfoundland. Urmând aceeași linie, Sebastian Cabot a regăsit acea regiune, căreia, după balenele ce se găseau, în număr considerabil, în apele ei, și cărora indigenii le ziceau „bacallao“, i-a dat numele de Bacallao Island. De acea dată, însă, explorarea coastelor nu s-a mai îndreptat spre nord, ci spre sud – direcția în care exploratorii sperau să găsească o mai mare bogăție de produse utilizabile. După puținele indicații ce ni s-au păstrat, expediția lor ar fi ajuns până în apropierea Carolinei de astăzi, din Statele Unite, de unde a trebuit să se întoarcă în Anglia, din cauza lipsei de alimente. Dezamăgirea, atât a cercurilor politice cât și a celor comerciale, a fost de astă dată și mai mare, așa încât, când Sebastian Cabot a voit să organizeze, în 1499, a treia expediție, regele Enric al VII-lea a refuzat să-i mai dea vreun ajutor.

Doi ani mai târziu, totuși, suveranul a consimțit să mai dea o „patentă“ altor exploratori, care voiau să mai întreprindă cercetări, mai înspre sud. Erau, anume, doi englezi din Bristol, Richard Ward și Thomas Ashehurst, asociați cu trei portughezi, Joao Fernandez, Francisco Fernandez și Joao Gonzalez. Asupra rezultatelor la care au putut ajunge ei, nu ni s-au păstrat date sigure. Cercetările lor păreau a fi durat mai mult și a se fi îndreptat, mai întâi, tot asupra regiunilor nordice ale noului continent, judecând după faptul că, în 1502, i-au fost prezentați regelui englez „trei oameni îmbrăcați în blănuri de animale sălbatice“ și care „mâncău carne crudă“. Ulterior s-au îndreptat însă și asupra regiunilor sudice, judecând după faptul, ce se releva de asemenea de contemporani, că se aduseseră în Anglia, ca curiozități ornitologice, niște papagali. Cu toate că rezultatele practice continuau a fi foarte puțin satisfăcătoare, curiozitatea generală rămânea, totuși, vie, și cercetările au continuat, duse și de englezi, dar mai ales de spanioli și portughezi. Din nefericire, nu le putem urmări, aici, cu de-amănuntul. Cititorii le pot găsi, dacă îi interesează, în cartea lui Peschel, *Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen*, sau în aceea a lui Ruge, cu același titlu, care e însă mai nouă. Trebuie să ne grăbim să ajungem la modul cum s-au încredințat cei ce căutau drumul, pe la apus, spre Indii, că descoperiseră în realitate un continent, care era despărțit de vechiul continent asiatic de un ocean mai întins decât cel Atlantic –

precum și la modul cum au ajuns să descopere, cu Magelhaens, că pământul este rotund, descoperire care a avut o influență considerabilă asupra cercetărilor astronomice de la începutul timpurilor moderne.

Marea de Sud – cum i s-a zis mai întâi Oceanului Pacific – a fost descoperită în 1513 de Vasco Núñez de Balboa. Ceea ce făcuse posibilă această descoperire a fost înaintarea cercetărilor înspre sud. Peninsulele Florida și Yucatán fuseseră descoperite pe rând, în 1507 și 1512, de către Pinzón, Diaz de Solis și Ponce de León – și încercările de colonizare se întinseseră până dincolo de istmul de Panama, pe marginile Golfului Darién, care pătrunde în țărmlul de nord-est al Columbiei de astăzi. Acele colonizări improvizate se făcuseră, însă, mai mult cu aventurieri, care fugiseră din Spania, sau din noile ei posesiuni, ca să scape de datorii sau chiar de urmăriri judiciare pentru delictele sau crimele comise. Printre cei din prima categorie se găsea și Balboa. El se născuse în 1475 la Xerez de Badajoz și, după o tinerețe plină de greutate și de excese, emigrase, în 1501, în noile posesiuni spaniole din Antile, și anume la San Domingo, de pe Hispaniola, cum i se zicea pe atunci insulei Haiti. Iar de acolo fugise, spre a scăpa de creditori, în 1510, ascunzându-se, cu concursul unui matelot, Hurtado, pe o corabie ce pornea, cu Francisco de Endrico, după unii, cu Enciso, după alții, spre Golful Darién. Proaspăta colonie, în care se refugiase, era frământată de neînțelegeri, și Balboa a izbutit, în scurtă vreme, să ajungă, în urma unei răscoale, guvernator al ei. Întrucât, însă, situația lui n-a fost recunoscută de autoritățile superioare ale noilor posesiuni spaniole, a urmat un proces politic, ale cărui consecințe puteau să fie grave. Balboa a simțit atunci nevoia să se illustreze printr-o „faptă mare“, adică printr-o descoperire care să aducă coroanei spaniole achiziții neașteptate și de o valoare superioară. Îl impresionaseră mai ales povestirile unora dintre indigeni că, înspre apus, și nu prea departe, s-ar găsi o altă mare, cu țărmluri și insule bogate în perle, pe care spaniolii le prețuiau atât de mult, și nu mai puțin în „praf de aur“. Într-acolo a pornit, dar, el, în septembrie 1513, cu vreo 200 de spanioli înarmați și cu vreo 600 de indigeni, ca purtători ai proviziilor de drum. Norocul lui a fost că, ținând seamă de prietenia unora din triburile indigene, pe teritoriile cărora putea să treacă fără prea mari greutate, a căutat să străbată, de-a curmezișul, istmul de Pana-

ma, tocmai pe unde distanța dintre Oceanul Atlantic și „marea“ necunoscută „dinspre apus“ era mai mică, din cauză că un golf al Oceanului Pacific pătrundea adânc în țărmul vestic al istmului. Călătoria a fost, totuși, lungă și penibilă, prin desigurile atât de anevoie de străbătut ale pădurilor tropicale. Trunchiurile și ramurile copacilor uriași ai acelor păduri erau acoperite de plante agățătoare, ce se împleteau unele cu altele, formând rețele de nepătruns aproape, fără ajutorul cuțitelor și securilor. Întrucât unele din acele păduri s-au păstrat până astăzi, geografii contemporani ne asigură că, chiar și acum, un călător poate rătăci uneori, înlăuntrul lor, zile întregi, fără să poată vedea, prin desigurul ramurilor și al plantelor agățătoare, cerul; iar dacă, spre a se orienta, se urcă într-unul din copacii mai înalți, nu poate vedea, din vârful lui, decât tot un desigur de frunze verzi, care se întinde, în toate direcțiile, până la marginile orizontului.

Apropierea de misterioasa Mare de Sud i-a fost revelată lui Balboa de fenomenul fluxului și al refluxului, pe care îl cunoștea de pe țărmurile spaniole ale Oceanului Atlantic. Poposise, într-o seară, cu însoțitorii săi, pe malurile unui mic curs de apă. Era fluviul Savanas, care, cu toate că n-avea nimic amenințător, a început deodată să se umple de valuri, ce veneau dinspre sud și se îndreptau în direcția opusă aceleia a cursului său natural. Gustând apa, exploratorul a putut constata că era sărată. Nu mai încăpea, dar, îndoială că se afla în fața refluxului unei mări ce nu putea fi departe. Balboa nu putea ști, ceea ce s-a stabilit mai târziu, că refluxul Oceanului Pacific pătrunde uneori în interiorul părților apusene ale continentului american, pe albiile fluviilor, până la o distanță de 22 de mile engleze. Ceva mai târziu, în sfârșit, una din cele trei echipe de explorare, trimise de Balboa înainte, ca să recunoască terenul, de-a lungul fluviului Savanas, până la gura lui, a putut ajunge la „Marea de Sud“. Cel dintâi care a văzut efectiv Oceanul Pacific n-a fost astfel Balboa însuși, ci unul din oamenii săi, Alonso Martin. Când a sosit, în octombrie următor, și el, a botezat mai întâi golful pe malurile căruia ajunsese, dându-i numele de San Miguel, și a început să se intereseze de „bogățiile“ ce se puteau găsi în acele părți. Indigenii i-au arătat o insulă ce se zărea la orizont, înspre apus, spunându-i că marginile ei erau pline de „bancuri“ de perle. Balboa a botezat-o Isla del Rey, dar, din lipsa unor vase de transport mai sigure

decât luntrele ușoare ale indigenilor, n-a îndrăznit să ia drumul înspre ea, pe apele, prea agitate de vânturi la acea epocă, ale oceanului. S-a mărginit să exploreze o altă insulă, mult mai mică, din apropierea țărmurilor golfului San Miguel. Indigenii îi ziceau Iguaño și își pescuiau de pe „bancurile“ malurilor ei perlele cu care își împodobeau armele și uneltele. Balboa a izbutit, într-adevăr, utilizând „scufundătorii“ indigeni, să adune o cantitate destul de mare de perle, pe care voia s-o trimită în Spania, ca să încredințeze curtea regală de bogăția noilor ținuturi descoperite de el. Corabia, însă, cu care își trimitea raportul asupra descoperirilor făcute – adăugând „cincimea“ datorită curții regale, de 20.000 de „castellanos“ și 200 din perlele cele mai mari și mai frumoase pe care le adunase, n-a putut părăsi Golful Darién decât în martie 1514. Și, înainte ca ea să ajungă la destinație, pornise din Spania, în aprilie 1514, o flotă de 22 corăbii, cu 1.500 de oameni, în frunte cu noul guvernator, numit de curtea regală cu însărcinarea specială să pună capăt frământărilor din „coloniile apusene“, don Pedrarios de Avila. După o lungă oprire la San Domingo, pe insula Haiti, flota a ajuns, în iunie 1514, la Santa Maria, din golful Darién, pe care o stăpânise, până atunci, Balboa. Colonia se compunea din o sută de case și cinci sute emigranți spanioli. Balboa a predat-o noului guvernator. Dar, cu firea pornită și pătimașă a spaniolilor, neînțelegerile au continuat, și, folosindu-se de trecerea pe care o avea la curtea regală prin fratele său, contele Punonrostro, noul guvernator, ținând să scape de Balboa, l-a încurcat într-o serie de procese, care s-au terminat cu condamnarea lui la moarte și decapitarea lui, în 1517, în Acla.

Ca om, Balboa avea, desigur, multe păcate. Cruzimea lui, față de unii din șefii indigenilor, precum și față de unii din coloniștii spanioli, depășise uneori marginile a ceea ce se putea, nu scuza, dar trece măcar cu vederea, în împrejurări atât de puțin normale ca cele în care lucrase el, în noile ținuturi. Dar cazul său nu era unic; înainte de el, și în același timp cu el, alți administratori ai acelor ținuturi se purtaseră tot atât de rău, în exercițiul funcțiilor ce îndeplineau, nu fără greutate mari. Ca explorator, însă, Balboa își câștigase merite care ar fi trebuit să-i asigure un alt tratament. În adevăr, după descoperirea coastelor orientale ale Americii, de către Columb, descoperirea cea mai importantă a fost aceea a Oceanului Pacific, de către Balboa. Numai la lumina acestei a doua descoperiri



riri se putea stabili înțelesul exact și valoarea reală ale celei dintâi. Numai așa a putut fi înlăturată credința că pământurile descoperite de Columb aparțineau continentului asiatic, de care erau despărțite prin Marea de Sud, descoperită de Balboa – mare a cărei întindere, judecând după proporțiile fluxului și refluxului apelor ei, trebuia să fie superioară aceleia a Oceanului Atlantic. În sfârșit, importanța acestei a doua descoperiri a mai arătat contemporanilor încă un fapt. Și anume, ea a determinat descoperirea formei adevărate a Pământului, care a fost de o însemnătate hotărâtoare pentru cunoașterea situației lui în univers – precum și, prin urmare, pentru înțelegerea generală a sistemului cosmic. Această a treia descoperire trebuie s-o examinăm de asemenea în câteva cuvinte.

#### IV

Odată ce Marea de Sud fusese descoperită și devenise o realitate geografică indiscutabilă, curiozitatea câtorva și cupiditatea celor mai mulți au trezit dorința unei explorări mai amănunțite a ei, spre a se vedea dacă nu se mai găseau în cuprinsul ei, sub forma de insule, pământuri ale căror bogății să fi meritat a fi exploatate – spre a se vedea, mai ales, dacă țămurile ei apusene nu le alcătuiau cumva părțile răsăritene ale Asiei, mult laudatele Cathay și Zipangu, și, după el, nu mai puțin doritele Indii. În fața acestei dorințe se ridica însă o mare dificultate: Cum se putea trece, din Oceanul Atlantic în Marea de Sud, cu corăbiile necesare unei explorări a ei? Existea vreundea vreă strâmtoare prin care s-ar fi putut efectua o asemenea trecere? La această întrebare s-a găsit un răspuns, problematic, era drept, dar care putea să reprezinte o realitate, în presupunerea ce luase naștere, odată cu descoperirea și explorarea coastelor orientale ale Braziliei. Acea descoperire fusese făcută mai întâi, din întâmplare, de către portughezul Pedro Álvarez Cabral, care pornise, în martie 1500, către Indii, pe la sudul Capului Bunei Speranțe, dar fusese aruncat de o furtună violentă spre apus și, pătrunzând în zona curenților marini ecuatoriali ce se îndreptau de asemenea spre apus, a găsit un adăpost, la sfârșitul lunii următoare, într-un mic port, pe care l-a botezat Porto Seguro, de pe coasta de nord-est a Braziliei, căreia i-a dat numele de Insula Santa Cruz. Anul urmă-

tor, însă, regele Emanuel, apreciind importanța acelei descoperiri ca un refugiu pentru navigatorii ce se îndreptau spre Indii, a trimis o nouă expediție de explorare, la care a luat parte și Amerigo Vespucci, ca „cosmograf“ și „astronom“. După stăruințele lui, mai ales, coastele Braziliei au fost explorate până la o latitudine sudică de aproape 52o, în timpul celor 16 luni cât a durat expediția. Atunci a luat naștere, după toate probabilitățile, presupunerea că există, la sudul Braziliei, o strâmtoare ce ducea spre o „altă mare“, de „cealaltă parte“ a teritoriului descoperit. Un scriitor german de pe acea vreme, Iohannes Schöner, afirma chiar, în lucrarea sa intitulată *Luculentissima quaedam terrae totius descriptio*<sup>1</sup>, care a apărut la Nüreerg, în 1515, că portughezii au trecut prin acea strâmtoare spre a face înconjurul acelei regiuni. Iar pe globul terestru pe care l-a pus în circulație în 1520, același geograf reprezenta sudul Braziliei ca fiind despărțit, pe la 45o latitudine australă, de un alt continent, ce se întindea către Polul Sud al Pământului, de strâmtoarea presupusă. Acea strâmtoare se găsea, în sfârșit, indicată și pe o hartă a geografului german Martin Behaim, pe care Magellan, exploratorul portughez de care vom vorbi mai jos, ar fi avut-o la dispoziție, luând-o din biblioteca regelui Portugaliei, pe vremea când era încă în serviciul lui. Ideea că acea strâmtoare făcea posibilă trecerea corăbiilor din Oceanul Atlantic în Marea de Sud, a înlesnit astfel încercarea de explorare a acestui îndrăzneț navigator – care s-a transformat, în cele din urmă, în celebra lui călătorie „în jurul lumii“. Asupra acestei călătorii și a consecințelor ei trebuie să ne oprim acum.

Numele patronimic adevărat al navigatorului de care urmează să ne ocupăm era Magalhães. Din cauza modului însă cum îl pronunțau portughezii, acest nume a început a fi scris de unii contemporani sub forma Magelhaens, din care apoi a ieșit versiunea, devenită curentă, de Magellan. El se născuse în 1480, la Sabrosa, în provincia portugheză Trás-os-Montes. Un spirit aventuros l-a făcut să ia parte, încă din prima tinerețe, la expedițiile de explorare și cucerire, care erau în plină desfășurare, la sfârșitul veacului al XV-lea și la începutul celui următor, în Portugalia. În 1505, bunăoară, a

1. (lat.) – O preafrumoasă descriere a întregului Pământ (n. M. R.).



luat parte la expediția care, ocolind Capul Bunei Speranțe, din sudul Africei, se îndrepta către peninsula Malacca din sud-estul Asiei – „Chersonesul de Aur“, cum îi zisese Ptolemeu –, pe care portugezii voiau să pună mâna. S-a distins chiar, după cele ce se povesteau, în luptele ce au avut loc în acest scop, prin bravura lui excepțională. Și fiindcă pretențiile lui, care crescuseră mult în urma acelor succese, n-au fost satisfăcute, a părăsit serviciul portughez și a trecut în Spania, stabilindu-se, în 1517, la Sevilla. Acolo s-a căsătorit cu fiica lui Diego Barbosa, un navigator portughez, care lua-se parte, ca comandant al unei corăbii, la o expediție înspre Indii, din 1501, dar care, ca mai toți alți portughezi nemulțumiți, emigrase de asemenea în Spania. Tot la Sevilla a făcut Magalhães cunoștință cu „cosmograful“ și „astronomul“, cum se zicea pe atunci, Rui Falero, care făcea parte din același cerc de portughezi emigrați. Acest învățat pretindea că descoperise o metodă nouă de a determina gradele de longitudine, care putea fi, în timpul călătoriilor pe mare – al celor mai lungi, mai ales –, de mare folos. În acest cerc, de oameni preocupați de explorările maritime și stăpâniți de dorința de a se ilustra prin descoperiri noi, a conceput Magalhães ideea unui alt drum, pe la apus, înspre insulele Moluce – cu ale căror produse navigatorii portughezi începuseră a face un comerț fructuos –, în locul drumului urmat de ei, pe la sud de Capul Bunei Speranțe. Descreriile unui prieten al său, Francisco Serrao, care luase o parte însemnată la descoperirea și exploatarea acelor insule, îl făcuseră să creadă nu numai că acele insule erau foarte bogate, dar și că erau mult mai departe, spre răsărit, de peninsula Malacca, în care portughezii se instalaseră în 1505 – așa încât un drum pe la apus, înspre ele, putea fi mai scurt. Un asemenea drum, însă, trebuia să treacă dincolo de noul continent american – și anume, prin strâmtoarea de la sudul Braziliei, pe care o indicau geografi germani Schöner și Behaim.

Deși nu cunoșteau acea strâmtoare decât din auzite, deși existența ei era numai presupusă, întrucât nici-o constatare pozitivă nu-i stabilise realitatea, Magalhães și Falero, cu imaginația lor înflăcărată și cu spiritul lor aventuros, s-au declarat gata să încerce a o străbate, spre a ajunge mai repede la insulele Moluce – și au cerut lui Carol al V-lea, regele Spaniei, să le pună la dispoziție mijloacele necesare. Suveranul i-a primit la Valladolid, în februarie 1518, i-a

ascultat cu bunăvoință, și, după îndemnul lui Fonseca, episcopul din Burgos, care se interesase și de expedițiile lui Columb, le-a promis concursul său. În martie următor s-a și încheiat convenția prin care se acordau exploratorilor anumite drepturi și privilegii, printre care cel mai însemnat era că, în timp de zece ani, nimeni n-avea să poată utiliza, în afară de ei sau de succesorii lor, drumul pe care l-ar fi descoperit către insulele Moluce. La dispoziție li se puneau cinci corăbii bine înarmate, 234 marinari și provizii alimentare pentru doi ani. Pregătirile au și început, imediat, dar au fost îngreuiate și întârziate de unele bănuieli și neînțelegeri. Din cauza rivalităților dintre navigatorii spanioli și cei portughezi, Magalhães era privit cu o neîncredere pe care părea a o îndreptăți zvonul că regele Emanuel al Portugaliei voia să-l readucă în serviciul său, cu diferite făgăduieli ademenitoare, ca să nu „trădeze“ altora „secretul“ drumului nou către insulele Moluce, și credea că nu era, la urma urmei, imposibil ca el să lucreze, cu mijloacele coroanei spaniole, în folosul coroanei portugheze. S-au mai adăugat, apoi, spre a complica situația, rivalitățile personale dintre Falero și Magalhães. Cel dintâi, care se credea mai învățat, ca „cosmograf“ și „astronom“, voia să aibă conducerea expediției proiectate, cu titlul de „commodore“, ceea ce nu admitea cel din urmă. Din această cauză, încordarea între cei ce făcuseră împreună proiectul expediției a crescut atât de mult, încât Falero a refuzat să mai participe la ea. În locul lui a fost numit de curtea spaniolă Juan de Cartagena, cu care Magalhães a avut, de la început, dificultăți mari. Escadra celor cinci corăbii pornise din portul Sanlúcar de Barrameda la 20 septembrie 1519, luând direcția sud-vest. A doua zi, Juan de Cartagena, care, considerându-se ca succesori al lui Falero, credea că avea toate „drepturile“ lui, i-a cerut lui Magalhães să-l consulte la orice schimbare de direcție a escadrei și să nu facă nimic fără aprobarea sa. O nouă încordare s-a produs astfel în sânul personalului navigant al expediției, cu urmări penibile. Istoria frământărilor ce au luat naștere astfel, a povestit-o Peschel, în cartea sa menționată<sup>1</sup>, spre a arăta cât de anevoie s-au făcut cercetările, într-o chestie de o atât de mare importanță teoretică, din cauză că oamenii nu

1. *Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen*, p. 492 și urm.

păreau preocupați de interesele lor practice – de câștigurile materiale și morale pe care le scontau, de averile pe care voiau să le realizeze și, mai ales, de situațiile onorifice la care voiau să ajungă. Unora din acele frământări, ce luaseră forma unor conspirații, urmate de rebeliuni, nu li s-a putut pune capăt decât prin pedepse exemplare. Unul din căpitanii vaselor rebele, Luiz de Mendoza, a fost asasinat de oamenii lui Magalhães, un altul, Gaspar de Quesada, a fost judecat și decapitat, iar promotorul tuturor frământărilor, Juan de Cartagena, a fost debarcat într-un loc pustiu de pe coasta de sud a Braziliei, împreună cu un preot, Pedro Sanchez, și părășiți acolo, amândoi, de escadra ce pleca mai departe, fiindcă fuseseră condamnați să fie lăsați a muri de foame.

Din cauza actelor de indisciplină ale personalului navigant, care întârziu înaintarea escadrei, precum și din cauza dificultăților naturale ale unei călătorii în regiuni absolut necunoscute, în care, în lipsa oricăror indicații prealabile, se impuneau diferite măsuri de prudență, expediția n-a putut atinge decât în iulie 1520 coastele Patagoniei, apropiindu-se astfel de ținta urmărită, de presupusa strâmtoare, prin care spera să poată trece, din Oceanul Atlantic, în Marea de Sud. Magalhães le declarase de altfel căpitanilor ce-i rămăseseră credincioși că era hotărât să înainteze spre sud până la 75° de latitudine australă, dacă n-ar fi dat mai înainte peste strâmtoarea căutată. Și a adăugat că era gata să pedepsească cu moartea pe oricine ar fi îndrăznit să se îndoiască de succesul expediției și ar fi încercat să descurajeze personalul navigant. La 21 octombrie următor, însă, ajungând la Capul Fecioarelor (Cabo de las Virgenes), a constatat că, între acel cap și cel opus, al Spiritului Sfânt (Cabo delo Espirito Santo), apele Oceanului Atlantic pătrundeau adânc, înspre apus, în coastele Patagoniei, pe o lărgime de 20 până la 30 de „leguas“ numai, care nu putea fi considerată ca indicând un golf. A socotit, dar, că pe acolo se deschidea poate trecerea spre Marea de Sud, pe care o căuta. După o explorare prealabilă, care i-a arătat că nu se afla dinaintea unui golf, care s-ar fi închis înspre apus, ci a unui canal, ce rămânea deschis în acea direcție, a pornit într-acolo, cu cele patru corăbii ce-i mai alcătuiau escadra, întrucât pe una din cele cinci cu care plecase o pierduse pe drum.

Magalhães ajunsese, în adevăr, la strâmtoarea ce despărțea vârful de sud al Patagoniei de complexul de insule al Țării de Foc

și care era, pe atunci, singura trecere posibilă din Oceanul Atlantic în Oceanul Pacific. Străbaterea acelei strâmțori era, însă, pentru corăbiile cu pânze, foarte anevoioasă, din cauza vânturilor puternice, care suflau dinspre apus înspre răsărit, precum și din cauza curenților marini, ce urmau aceeași direcție. Se adăugau apoi primejdiile ascunse ale stâncilor din apele strâmțorii, care nu fuseseră încă identificate și nu se puteau ocoli cu siguranță. În sfârșit, orientarea strâmțorii părea deconcertantă; ea se îndrepta mai întâi spre sud-vest, apoi spre sud, și, în sfârșit, spre nord-vest. În acest din urmă sector, mai ales, înfățișarea ei era impresionant de întunecată; canalul navigabil era mult mai îngust, iar malurile îi erau formate din munți înalți, acoperiți cu ghețari. Una din cele patru corăbii, trimisă, de la actualul Cap Forward înainte, ca să exploreze această parte a strâmțorii, s-a întors cu hotărârea de a nu merge mai departe. Ca culme, când s-a întors, n-a mai găsit escadra, care se împrăștiase după pescuit. De acest fapt a profitat pilotul Esteban Gomez ca să câștige pe marinari, îndemnându-i la revoltă. Și a izbutit. Căpitanul corăbiei, Alvaro de la Mezquita, a fost aruncat în lanțuri, și, sub comanda unui alt ofițer, Geronimo Guerra, corabia a luat drumul înapoi, spre Spania.

Grație energiei neînfrânte a lui Magalhães, cele trei corăbii, ce mai rămăneau să constituie escadra de explorare, au pornit înainte, și, la 27 noiembrie 1520, au ieșit, în sfârșit, din strâmtoare, pătrunzând în Marea de Sud. De acolo, expediția a luat-o mai întâi spre nord, până pe la 30° de latitudine australă, apoi spre nord-vest, și a trecut ecuatorul. Când a ajuns, către jumătatea lui Februarie 1521, pe la 13° de latitudine boreală, a luat-o spre apus. În primele zile din martie, când lipsa de alimente și de apă amenința serios viața personalului navigant, escadra a atins insulele Gream și Santa Rosa, din Arhipelagul Marianelor, care au primit – din cauza obiceiului indigenilor de a lua, fără nici o șfială, tot ce îi interesa în vreun chip – numele de Insulele Hoților (Isla de los Ladrones), și în care s-au putut găsi unele provizii. În cursul aceleiași luni, continuând drumul spre apus, escadra a ajuns la puzderia de insule care alcătuiesc Arhipelagul Filipinelor de astăzi, și cărora Magalhães le-a dat numele de Insulele Sfântului Lazăr; numele actual l-au luat mai târziu, când s-a hotărât colonizarea lor, sub Filip al II-lea. Acolo, personalul navigant al escadrei, care era extenuat de priva-

țiunile alimentare și număra foarte mulți bolnavi, a crezut, îndemnat de primirea prietenoasă a indigenilor, că se putea opri câtva timp, spre a se întrema, pe insula Cebú. Dar un siamez, care se afla întâmplător pe acolo, a prevenit pe indigeni că se expuneau la primejdii mari, fiindcă „oamenii albi“, care debarcaseră pe insula lor, erau dintre cei ce cuceriseră peninsula Malacca și se purtau foarte rău cu locuitorii ei. Iar amestecul lui Magalhães în rivalitățile dintre căpeteniile triburilor a trezit, foarte repede, ostilitatea lor. La începutul lui aprilie, unul din șefii de pe Cebú fusese convertit la creștinism, și, spre a-l răsplăti că jurase credință împăratului Carol al V-lea, Magalhaes a voit să-i supună pe ceilalți patru șefi ce mai stăpâneau insula. Doi din ei n-au opus nici-o rezistență, dar alți doi au refuzat și s-au retras, pe ascuns, pe insula vecină Mactan. În înțelegere secretă cu ei, unul din șefii de pe acea insulă, voind să atragă pe Magalhães într-o cursă, i-a oferit, printr-un trimis, ajutorul său, ca să-i silească a se supune. Deși i se dase sfatul să nu se încreadă, „comodore“-le cu sânge de „hidalgo“ a pornit, cu 70 de oameni numai, într-acolo. Lăsând o parte din ei pentru paza bărcilor cu care venise, a debarcat, în dimineața zilei de 27 aprilie, pe insula Mactan. I-a ieșit, însă, înainte o bandă numeroasă, de vreo 1.500 de indigeni, și, cu toate că armele de foc ale spaniolilor au culcat la pământ pe mulți din ei, au mai rămas, totuși, destui pentru o luptă corp la corp, în care superioritatea sălbaticilor în mânăuirea sulitelor și-a putut produce efectele. Magalhães însuși a fost ucis, și personalul navigant al escadrei s-a grăbit să aleagă în locul lui, ca comandant, pe Duarte Barbosa, care însă n-a putut păstra comanda decât două zile. Șeful indigen de pe insula Cebú, pe care spaniolii îl convertiseră la creștinism, aflând că escadra voia să plece mai departe spre insulele Moluce, a oferit comandantului și ofițerilor un banchet, la care voia să le predea, ca amintire, câteva giuvaeruri de preț. Nebănuind nimic, invitații s-au dus – și au fost uciși mișelește, în timpul mesei, de o bandă de indigeni înarmați cu sulite, care i-a atacat pe la spate. Auzind țipetele lor – erau vreo 24 la număr – marinarii de pe cele trei corăbii au început să tragă cu tunurile asupra insulei, evitând locul unde se servise banchetul. Indigenii au trimis atunci pe Juan Serrano, unul din spaniolii, care, nefiind prea greu rănit, putea merge până la țarm, ca să invite pe marinari să înceteze focul și să debarce, spre a li se „explica“ ce se întâm-

plase, în vederea unei „înțelegeri“. Marinarii nu s-au încrezut însă și, continuând să tragă asupra insulei, au ridicat ancorele și au plecat.

Pe drum, a fost ales ca comandant Juan Carvalho, care, văzând că micul număr al marinarii ce rămăseseră în viață, după atâtea privațiuni, nu mai era suficient ca să asigure buna conducere a celor trei corăbii, a hotărât să abandoneze pe una din ele, care a fost incendiată. În iulie următor, escadra a ajuns, mergând spre sud-vest, în portul Borney, de pe insula ce poartă astăzi numele de Borneo – de unde navigatorii sperau să găsească un pilot care să-i conducă spre insulele Moluce. După multe peripeții, asupra cărora nu ne putem opri, au atins, în sfârșit, în noiembrie următor, această țintă de căpetenie a expediției lor, cu convingerea că drumul pe care îl luaseră nu numai că nu era mai scurt, dar era mult mai greu și mai plin de primejdii decât drumul pe la răsărit, pe la sud de Capul Bunei Speranțe. Spre a da, totuși, autorităților spaniole o dovadă că putuseră găsi, și pe la apus, insulele dorite, au luat, pe cele două corăbii ce le mai rămăseseră, câte ceva din produsele lor, și, în decembrie următor, au hotărât să se îndrepteze spre sudul Africei, pentru ca, ocolind Capul Bunei Speranțe, să se poată întoarce, pe vechiul drum, acasă. Din nefericire, una din cele două corăbii căpătase o crăpătură care nu-i mai permitea să pornească, și a trebuit să fie lăsată pe loc. Cu o singură corabie, și cu 47 de marinari numai, a plecat don Juan Sebastián d'Elcano, care luase în cele din urmă comanda fostei escadre, la 21 decembrie 1521, spre Spania. Călătoria a fost însă foarte lungă și foarte grea. Nu mai puțin de 34 din marinari au murit pe drum, de foame și de boale, și de-abia la 6 septembrie 1522, corabia, ce purta numele simbolic de „Victoria“, a putut intra în portul Sanlúcar de Barrameda, din care pornise cu 3 ani mai înainte.

Victoria, însă, pe care o indica acest nume simbolic, nu era a celor ce puseseră la cale expediția, care se sfârșise, din punct de vedere practic, cu rezultate atât de puțin satisfăcătoare, după atât de multe pagube și suferințe; era a cugetării omenești, care se putea ridica, în sfârșit, la lumina constatărilor făcute, deasupra prejudecăților trecutului, și, luându-și, față de vechile lor mărginiri, libertatea deplină, putea intra într-o fază nouă de dezvoltare. Călătoria, începută de Magalhães și sfârșită de d'Elcano, dovedise două lucruri, a căror importanță n-a fost înțeleasă decât numai încetul cu încetul.

Dovedise, mai întâi, că ținuturile descoperite de Columb nu aparțin nou – cum se crezuse, pe temeiul părerii celor vechi – Asiei răsăritene, ci alcătuiau un continent nou, de care tradiția biblică nu pomenea nimic și ai cărui locuitori nu se încadrau în genealogia biblică a seminișilor ieșite, după potop, din cei trei fii ai lui Noe. Dovedise, apoi, că Pământul era rotund, de vreme ce călătorii care porniseră dintr-un punct oarecare al lui și urmaseră, în mod constant, aceeași direcție – de la răsărit la apus – se întorseseră, în cele din urmă, la punctul lor de plecare. Și nu numai că era rotund, dar și că nu era susținut de nimic, de vreme ce, altfel, suportul pe care ar fi fost așezat ar fi împiedicat o asemenea călătorie circulară. Pământul, adică, trebuia să plutească liber în spațiul cosmic, ca corpurile cerești. Această din urmă idee, mai ales, a impresionat adânc unele spirite mai pătrunzătoare, și a contribuit, într-o largă măsură, la evoluția ideilor astronomice din cursul veacului al XVI-lea. Asupra acestei evoluții trebuie să aruncăm acum o privire.

## V

La originea ei a stat cunoscutul astronom polonez Copernic. El se născuse la 19 februarie 1473, în micul oraș Torun, de pe Vistula, căruia germanii îi dădeau numele, devenit curent, de Thorn. Tatăl său, Nikolaus Koppernigk, era un brutar, căruia acea meserie îi permisesse să adune o mică avere. Fiul lui, care purta același nume de botez, a putut astfel primi o educație mai aleasă, de care s-au îngrijit însă, după moartea lui timpurie, alți membri ai familiei. Așa au fost, în primul rând, Tilmann von Allen, care era primar la Torun, și Lukas Watzelrode, care era episcop al diocezei Ermeland. Primele studii le-a făcut tânărul Copernic la școlile din orașul său natal, de unde a trecut, în 1491, la Universitatea din Cracovia. Acolo s-a ocupat mai mult, sub conducerea unui profesor cunoscut și prețuit pe atunci, Albert Brudzewo, de matematică și astronomie. Iar progresele pe care le-a făcut în studiul acestor materii au fost atât de repezi, încât a putut să obțină, după doi ani numai, în 1493, titlul de doctor. Dorința, însă, de a-și întinde cunoștințele și în alte direcții, l-a făcut să plece în Italia, și s-a înscris la Universitatea din Bologna, unde voia să studieze dreptul. Dar i-au revenit, totuși, și

acolo, vechile predilecții pentru matematică și astronomie, și a urmat mai mult cursurile profesorului Domenico Maria Novarra, pe care l-a ajutat chiar, ca asistent benevol, la observările ce făcea asupra fenomenelor cerești. Ceea ce nu l-a împiedicat să se ocupe și de filologia clasică, învățând mai ales, cu Urceo Codras, limba și literatura greacă, de care avea nevoie ca să ia cunoștință de păreriile celor vechi asupra unora dintre problemele ce începuseră să-l intereseze. Și fiindcă studiile sale, întinzându-se astfel, îl obligau să stea mai mult în străinătate, unchiul său, Lukas Watzelrode, episcopul diocezei Ermeland, spre a-i înlesni viața din punct de vedere material, i-a conferit, în 1497, titlul de „canonic“ al catedralei din Frauenburg, cu „prebendele“ aferente și cu concediul<sup>1</sup> necesar ca să aprofundeze, la Bologna, dreptul bisericesc. Pasiunea lui rămănea, însă, matematica, cu aplicările ei astronomice, și, întrucât începuse a se face cunoscut, în cercurile culte italiene, ca având, în aceste privințe, unele idei proprii, a fost solicitat să le expună, în câteva conferințe, la Roma, unde se dusesse, în 1500, ca să ia parte la serbările jubileului pontifical.

Un an după aceea a trebuit să se întoarcă, totuși, la Frauenburg, ca să dea seamă de studiile făcute, dar a obținut de la „capitulul domului“ un nou concediu, ca să-și ia doctoratul în dreptul canonic și... să studieze și medicina. Primul din aceste două scopuri l-a atins în 1503, obținând, la Universitatea din Ferrara, gradul academic urmărit. Pentru studiul medicinei, însă, a preferat Universitatea din Padua, unde a făcut cunoștință și cu filosofia peripatetică, ce forma încă, pe atunci, la acea universitate mai ales, temelia tuturor științelor naturii. În sfârșit, în 1505, după atâția ani consacrați unei pregătiri intelectuale ce nu urmărea nici-un scop practic – determinată fiind numai de o curiozitate care, depășind marginile obicinuite, trăda o amplitudine excepțională a nevoilor sufletești –, Copernic a fost chemat, ca consilier juridic, la sediul diocezei sale episcopale.

În această situație a rămas el până în 1511, întrebuițându-și timpul, pe care i-l lăsa liber obligațiile sale oficiale, spre a-și continua lucrările, începute în Italia, de matematică și, mai ales, de astronomie. În liniștea castelului de la Heilsberg, unde își avea se-

1. În ediția de bază: concediul. Vezi și *Marginalii*, p. XXIX (n. G. P.).

diul, a pus temelile ideilor noi, ce aveau să producă, în modul tradițional de a concepe lumea, o adevărată și adâncă revoluție. Dar până la o formulare mai precisă a intuițiilor sale, încă vagi, mai era o cale lungă, și învățatul dezinteresat, care nu avea alt scop decât să găsească, pentru el însuși, adevărul, nu se grăbea. De altfel, practicarea, în mod gratuit, pentru săracii din localitate și din împrejurimi, a medicinei, pe care o considera ca o datorie creștinească, îi lua destul de mult timp. În sfârșit, în anul 1512, când unchiul său, episcopul titular al diocesei Ermeland, a murit, Copernic s-a retras la Frauenburg, spre a se consacra, alături de obligațiile sale eclesiastice, de „canonic“ al catedralei, numai cercetărilor sale științifice.

În acest scop, a pus să i se construiască, pentru observațiile sale astronomice, un mic turn, pe care nu l-a putut înzestra decât cu aparate cu totul rudimentare. Instrumente optice măritoare, ca ochenele de mai târziu, nu existau încă, pe atunci, și totul se reducea la studiul poziției și mișcării corpurilor cerești cu ajutorul metodei paractice. Cu toată simplitatea mijloacelor de care se servea, Copernic s-a convins, totuși, din ce în ce mai mult, că sistemul geocentric al lui Ptolemeu nu-i putea explica ordinea fenomenelor pe care le studia. Și a căutat atunci să vadă dacă nu și-o putea explica, mai ușor și mai bine, cu presupunerea, pe care o făcuseră unii din cei vechi, Philolaos, bunăoară, sau Aristarh, că Pământul nu sta nemișcat în centrul lumii, ci se mișcă în jurul Soarelui – ceea ce producea aparența optică a mișcării corpurilor cerești în jurul lui. O spunea el însuși, în dedicația adresată papei Paul al III-lea, a cărții sale capitale *De revolutionibus orbium coelestium*<sup>1</sup>, din 1543. „Cu prijelul mărturiilor celor vechi, am început să mă gândesc și eu la mișcarea Pământului, și, cu toate că această idee părea absurdă, am socotit că – de vreme ce alții, înaintea mea, îndrăzniseră să-și închipuie, pentru a putea explica fenomenele astronomice, o sumă de cercuri – mi-aș putea permite și eu să cercetez dacă, presupunând că Pământul se mișcă, nu am putea ajunge, pentru înțelegerea revoluțiilor corpurilor cerești, la o teorie mai solidă decât cele ce s-au propus până acum. După un studiu îndelungat,

m-am convins, în sfârșit, că Soarele este o stea fixă, înconjurată de planete ce se învârtesc în jurul ei și căroră ea le servește de centru și de făclie; că, în afară de planetele principale, mai sunt altele, de ordine secundară, care se învârtesc mai întâi în jurul planetelor principale, și apoi, împreună cu ele, împrejurul Soarelui; că Pământul este o planetă principală, supusă unei întreite mișcări; că toate fenomenele mișcărilor diurne și anuale, întoarcerea periodică a anotimpurilor, toate schimbările luminii și căldurii, din atmosferă, care le însoțesc, sunt rezultatele rotațiunii diurne a Pământului în jurul axei sale și a revoluției lui anuale în jurul Soarelui; că cursul aparent al stelelor nu este decât o iluzie optică, produsă de mișcarea reală a Pământului și de oscilațiile axei sale; că, în sfârșit, mișcările tuturor planetelor dau naștere unei îndoite serii de fenomene, pe care este esențial să le deosebim, întrucât unele derivă din mișcarea Pământului, iar altele din revoluțiile acelor planete în jurul Soarelui.“

La aceste idei părea a fi ajuns Copernic încă din 1507; o formă mai precisă n-au luat însă ele decât în 1512; iar lucrarea în care le-a expus, după numeroase modificări, a încheiat-o în 1530. Cu toate acestea, n-a îndrăznit s-o dea la tipar decât în 1543, de teama protestelor ce s-ar fi putut ridica împotriva-i – și numai în urma stăruințelor repetate a doi prieteni din rândurile ierarhiei eclesiastice, cardinalul Nikolaus von Schomburg, arhiepiscopul din Capua, și Tiedemann Giese, episcopul din Kulm. O spunea el însuși, în dedicația către papa Paul al III-lea: „Îmi vine a crede că, îndată ce se va cunoaște ce am scris în această carte, nu se vor auzi decât strigăte de indignare. Eu nu sunt atât de fermecat de ideile mele încât să disprețuiesc orice gând străin; și, cu toate că concepțiile unui filosof se depărtează de cele admise de masele populare – filosoful neurmărind decât adevărul, în măsura în care Dumnezeu a îngăduit minții omenești să-l găsească –, nu pot crede că trebuie să respingem cu orice preț părerile ce tind a se îndrepta în alte direcții. De aceea, precum și de teamă de a nu fi luat cumva în răs pentru nouitatea și absurditatea aparentă a sistemului meu, ajunseseam a prefera să nu dau la lumină lucrarea aceasta – când unii prieteni, și anume cardinalul Nikolaus von Schomburg, arhiepiscopul din Capua, și Tiedemann Giese, episcopul din Kulm, au izbutit să înlăture averșiunea mea. Monseniorul Giese mai ales a stăruit cu putere să dau

1. (lat.) – *Despre mișcarea de revoluție a corpurilor cerești* (n. M. R.).

publicității această carte, pe care am păstrat-o în ladă, nu nouă, ci treizeci și șase de ani.“

Îndemnurile și insistențele prelaților menționați presupuneau, evident, că ideile lui Copernic ajunseseră a le fi cunoscute înainte de publicarea lor. Acest lucru, în aparență surprinzător, se explica prin faptul că un scurt rezumat al acelor idei – redactat de astronomul polonez, după cererea câtorva din prietenii săi mai apropiați, și intitulat *Commentariolus*<sup>1</sup> – circulase în manuscris, printre învățații timpului, cu mai mulți ani înainte. Cetind acel rezumat, cardinalul von Schomburg i-a scris de la Roma, în 1536, cerându-i lămuriri mai întinse și, eventual, o copie a lucrării sale integrale. Ceva mai târziu, în 1539, s-a dus la Frauenburg profesorul de matematica Georg Joachim Rheticus, de la Universitatea din Wittenberg, ca să-l roage pe Copernic să-i expună verbal sistemul său heliocentric. Și, când l-a putut cunoaște mai de aproape, a fost atât de impresionat, încât a simțit nevoia să-l aducă și la cunoștința altora. Sub forma unei scrisori adresate fostului său profesor Shoner, din Nürnberg, a publicat în 1540, la Danzig, o mică lucrare intitulată *Narratio prima*<sup>2</sup>, în care îl expunea, pe scurt, era drept, dar fără să omită nimic din ceea ce era esențial. A rămas, apoi, în contact cu Copernic, îndemnându-l necontenit să nu mai întârzie a da publicității opera sa capitală. Iar când stăruințele lui Tiedemann Giese, episcopul din Kulm, au dus, în sfârșit, la rezultatul dorit de atâția din învățații timpului, Joachim Rheticus s-a oferit să ia asupra-și sarcinile tipăririi, de care astronomul din Frauenburg, bătrân (avea la acea epocă 70 de ani) și bolnav, nu s-ar fi putut îngriji. Intrepidul profesor de matematici a luat, dar, manuscrisul lui Copernic și l-a dus la Nürnberg, unde lucra o tipografie vestită pe atunci, și a rugat pe Andreas Osiander, primul predicator al comunității protestante de acolo, să facă corecturile. Amestecul acestui colaborator neașteptat n-a fost indiferent, întrucât lui i s-a datorat adausul unei prefețe, pe care n-o scrisese Copernic însuși. Spre a feri cartea, ce urma a se tipări, de ostilitatea cercurilor protestante – întrucât Luther și Melancton, luând cunoștință, din ceea ce auziseră, de ideea că Pământul s-ar fi mișcat în jurul Soarelui, o declaraseră inadmisibi-

lă, din punctul de vedere al sfințelor scripturi – și, poate, spre a-și micșora propria sa răspundere, ca colaborator la tipărirea ei, Osiander a încercat s-o prezinte, în acea prefață, ca neaducând decât o simplă ipoteză, nu un adevăr, ce s-ar fi înfățișat ca definitiv stabilit și indiscutabil. Când cartea a apărut, în sfârșit, în primăvara anului 1543, Copernic, care intrase în anul al 71-lea al vieții și fusese lovit de un atac de apoplexie, zăcea paralizat. A mai avut totuși, ca printr-o minune, puterea să întindă brațul ca să ia volumul pe care i-l adusese prietenii săi devotați, și, încercând poate numai să-l pipăie, a făcut celor de față impresia că îl mângâia, ca pe un copil scump și de mult așteptat, ceea ce le-a umplut ochii de lacrimi, la toți. Cui rănd după aceea, la 24 mai 1543, bătrânul revoluționar a părăsit, împăcat sufletește, lumea pe care ideile sale o turburau din ce în ce mai adânc, fiindcă îi zguduiau cu din ce în ce mai multă putere inerția intelectuală. În adevăr, oamenii de la începutul veacului al XVI-lea continuau să aibă, sub forme mai mult sau mai puțin diferite, concepția, pe care și-o făcuseră despre Pământ, cer și raporturile dintre ele masele populare și majoritatea oamenilor culți din antichitate. În centrul universului sta, nemișcat, Pământul, care, luat în totalitatea lui, avea forma unui imens disc plan, deși prezenta numeroase inegalități de nivel ale suprafeței, cum o arătau munții, șesurile și văile. Cerul era o boltă solidă, un „firmament“, pe care erau Soarele, Luna și stelele, și care se învârtea, de la răsărit la apus, în jurul Pământului. Fiindcă însă, fiind solidă, trebuia să fie grea, bolta cerească trebuia să se sprijine pe ceva. Ea se sprijinea, anume, pe Pământ, grație munților mai înalți – cum era bunăoară Atlasul din nord-vestul Africei –, care îi țineau loc de stâlpi.

Că o asemenea concepție suferea de foarte multe neajunsuri, era evident. Nu se vedea, bunăoară, cum se putea învârti în jurul Pământului bolta cerului, care se sprijinea, ca să nu cadă, pe munții de pe suprafața lui. De aceea, unii din învățații antichității nu credeau că o puteau admite ca adevărată. Dar ea s-a păstrat, totuși, în virtutea inerției intelectuale, la marile mase, care nu se înlesneau să-și examineze mai de aproape părerile, aproximative și vagi. Din aceleași cauze, ea mai dura încă, sub forme mai mult sau mai puțin asemenea, la oamenii de la începutul veacului al XVI-lea. O primă lovitură mai serioasă i-a dat călătoria „în jurul lumii“, cum se zicea de obicei, a lui Magellan. Acea călătorie adusese dovada „de fapt“

1. (lat.) – *Mic comentariu* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Prima relatare* (n. M. R.).

că Pământul „trebuia“ să fie rotund, de vreme ce, pornind dintr-un punct anumit al suprafeței lui și urmând în mod constant aceeași direcție – de la răsărit la apus, bunăoară –, călătorul se întorcea, în cele din urmă, la punctul de unde plecase. Mai mult încă, nu numai că Pământul „trebuia“ să fie rotund, dar încă „trebuia“ să plutească liber în spațiul cosmic. Dacă ar fi fost susținut de ceva, atunci acel ceva, orice ar fi fost, ar fi putut împiedica o călătorie circulară a ceea ce pe care o făcuse Magellan, opunându-i, ca un obstacol de netrecut, masa lui materială. A doua lovitură serioasă a dat-o, apoi, concepției tradiționale a lumii concepția heliocentrică a lui Copernic, după care Pământul, nu numai că plutea liber în spațiul cosmic, dar încă se mișca, cu o iuțeală ce părea a fi mare, învârtindu-se în jurul Soarelui. În fața acestei îndrăznețe și uimitoare ipoteze se ridicase, însă, în mod inevitabil, două întrebări: de ce se învârtea Pământul în jurul Soarelui, și de ce, greu fiind, nu cădea în spațiul gol în care se mișca? Ideea gravitației, ca forță de atracțiune capabilă să țină Pământul legat de Soare, și care, combinându-se, ca forță centripetă, cu forța centrifugă a unei impulsii inițiale, l-ar sili să se învâртеască în jurul lui, nu exista încă; avea să ia naștere mai târziu, cu Newton și cu Laplace, peste vreo două veacuri. Aceeași lipsă făcea anevoioasă admiterea ideii că Pământul era rotund: cum puteau sta „antipozii“, adică oamenii din partea diametral opusă a Pământului, cu picioarele în sus și cu capul în jos, fără a cădea în spațiul gol de dedesubtul lui? Ideea gravitației, ca forță de atracție a Pământului, care ar ținea legate de el toate lucrurile și ființele de pe suprafața lui, lipsea de asemenea. Întrebările de acest fel, la care nici un răspuns nu părea posibil, făceau pe mulți să se îndoiască, în cursul veacului al XVI-lea, de adevărul îndrăznețelor „noutăți“ ce se puseseră în circulație. Iar ceea ce ajută pe unii din oamenii de știință să considere ca neîntemeiată ipoteza heliocentrică erau unele greșeli de calcul cu privire la durata „timpului de revoluție“ al planetelor în jurul Soarelui. Neavând la îndemână date destul de exacte, din cauza instrumentelor, prea imperfecte, de care se servise în observările sale, Copernic comisese, în adevăr, câteva erori; la unele planete „timpul de revoluție“ era ceva mai scurt, la altele ceva mai lung decât cel socotit de el. Aceste neajunsuri ale ipotezei heliocentrice s-au străduit mai întâi să le înlăture urmașii cei mai apropiați ai lui Copernic – ca Tycho Brahe și Iohannes Kepler.

## VI

Cel dintâi din acești învățați se născuse în 1546, la Knudstrup, un mic sat de lângă Lund, în provincia daneză Schonen. Caracteristic pentru vocația sa era faptul că, deși începuse să facă, potrivit cu dorințele familiei sale, care era, din punct de vedere material, înlesnită, studii de drept, la Universitatea din Copenhaga, mai întâi, și apoi la cea din Lipsca, o împrejurare neașteptată l-a împins într-o cu totul altă direcție. Se anunțase, de către astronomii timpului, pentru ziua de 21 august 1560, o eclipsă de Soare. Tânărul Tycho Brahe, care avea la acea dată numai 14 ani, era foarte curios să vadă dacă „profeția“ avea să se realizeze. Și când ea s-a realizat în adevăr, întocmai, a fost așa de impresionat, încât n-a mai putut scăpa de dorința de a ști în ce consta minunata putere a astronomilor de a prevedea, cu atâta siguranță, cursul fenomenelor cerești. Stăpânit de această dorință, s-a apucat să studieze, alături de materiile juridice, de care începuse a se ocupa, matematica și astronomia, căroro li s-a consacrat, în cele din urmă, cu totul. Ceea ce l-a ajutat mai ales s-o facă a fost faptul că moartea prematură a tatălui său i-a lăsat nu numai libertatea deplină de orientare în activitatea sa intelectuală, dar și o avere ce era, pe atunci, însemnată. Ca să-și îmbogățească și să-și precizeze cunoștințele a întreprins câteva călătorii, prin Germania mai ales, și, la întoarcere, a ridicat, la Heeritzwalde, lângă Knudstrup, un turn, care să-i servească de observator astronomic. Acolo a descoperit, în 1572, în constelația Casiopeei, o stea nouă, care a dispărut în 1574. Dar cercetările sale de căpetenie s-au îndreptat mai ales în direcția unei stabiliri cât mai exacte a pozițiilor și mișcărilor diferitelor planete – direcție pe care i-o impusese constatarea că unele din datele lui Copernic, în această privință, aveau nevoie de corecțiuni. Ajunsese la această credință încă din 1563, când observase, cu instrumentele ce putuse avea la dispoziție, „conjuncția“ planetelor Saturn și Jupiter, care nu confirma acele date. În 1574, a ținut câteva conferințe, la Copenhaga, spre a comunica învățaților locali reflecțiile sale asupra fenomenului – ce nu se acorda cu concepția tradițională că ordinea corpurilor cerești era incoruptibilă, invariabilă și eternă –, a stelei noi ce apăruse în constelația Casiopeei și dispăruse după doi ani numai. Iar dorința



de a dobândi, în această privință, alte lămuriri, de la învățații străini, precum și de a-și întinde, în general, cunoștințele matematice și astronomice, l-a făcut să se pună din nou pe drumuri. A trecut prin Germania, a vizitat Italia, a petrecut câțva timp în Elveția, și se gândea chiar să se stabilească la Basel, când regele Frederic al II-lea, spre a-l păstra pentru Danemarca, i-a asigurat, în 1576, o retribuție anuală, i-a dăruit mica insulă Hween, din Sund, și i-a pus la dispoziție o sumă însemnată pentru construirea mai sistematică a unui observator astronomic înzestrat cu toate aparatele ce se puteau găsi pe acea vreme. Tycho Brahe a primit darurile regale, și observatorul „Uranienburg“, care a ajuns a fi cunoscut, în scurtă vreme, în străinătate, a devenit o școală de astronomi pentru Europa întreagă.<sup>1</sup> Activitățile științifice, în adevăr utilă, ce se desfășura acolo, i-a pus însă capăt, pe neașteptate, moartea regelui Frederic al II-lea. Rău sfătuită de unii oameni nepricepuți și dușmănoși, în frunte cu consilierul „aulic“ Walchendorf, a cărui mărginire intelectuală și al cărui fanatism religios nu înțelegeau „risipa“ financiară ce se făcea cu întreținerea observatorului „Uranienburg“, curtea regală i-a suprimat subvențiile. Jignit, și temându-se că nu avea să mai poată lucra, Tycho Brahe a părăsit, în 1597, Danemarca – silit de altfel de un decret de expulzare al noului rege Christian –, a petrecut câțva timp, retras, în castelul de la Wandbeck al unui prieten al său, contele Rantzau, și a primit, în 1599, chemarea împăratului Rudolf al II-lea, care îi oferea o retribuție anuală însemnată, castelul de la Benatek, de lângă Praga, precum și sumele necesare spre a-și construi un nou observator astronomic. O nouă perioadă de activitate a început astfel pentru învățatul care, cu o stăruință neobosită, și-a continuat cercetările asupra pozițiilor și mișcărilor planetare, ce nu fuseseră până atunci destul de bine determinate. De o însemnată capitală au fost, mai ales, observările pe care le-a făcut, din acest punct de vedere, asupra planetei Marte – observări care au permis lui Kepler să stabilească formele exacte ale orbitelor planetare,

1. O descriere a instalațiilor și a aparatelor de la „Uranienburg“, de pe insula Hween – ca și a celor de la Benatek –, se poate găsi în romanul intitulat *Tycho Brahes Weg zu Gott* al cunoscutului scriitor german Max Brod, apărut în 1915. Cf. p. 58 și următoarele. Romanul, întemeiat pe date istorice destul de sigure, pune în scenă, pe lângă Tycho Brahe, pe Kepler, ca personaj de căpetenie, și dă o caracterizare interesantă a psihologiei lor – așa încât poate fi citit cu folos.

care nu erau cercuri, cum socotise Copernic și cum credea Tycho Brahe însuși, ci elipse. De altfel, Kepler, care venise la Praga și luase loc printre numeroșii elevi și colaboratori străini ai lui Tycho Brahe, lucrase cu un zel deosebit, ca și cum le-ar fi prevăzut importanța, la strângerea acelor observări, atât de prețioase.

În evoluția generală a cugetării științifice a timpului, însă, Tycho Brahe a reprezentat un pas îndărăt, menit să păstreze în parte – și anume, în ceea ce părea esențial – vechea tradiție biblică. Pământul rămânea, pentru el, nemișcat, în centrul lumii, unde îl așezase Dumnezeu, când îl crease. Soarele și Luna se învârtteau în jurul lui. Numai cele cinci planete, cunoscute pe atunci, Mercur, Venus, Marte, Jupiter și Saturn, se învârtteau în jurul Soarelui, și, împreună cu el, în jurul Pământului. Valoarea contribuțiilor aduse de Tycho Brahe rămânea astfel limitată la observările de amănunt care au înlesnit dezvoltarea ulterioară a astronomiei. Operele lui de căpetenie au fost: *Epistolae astronomicae*<sup>1</sup>, care au apărut la Uranienburg, în 1566, *De mundi aetherici recentioribus phaenomenis*<sup>2</sup>, care a apărut la Uranienburg, în 1588, și *Astronomiae instauratae mechanica*<sup>3</sup>, ce s-a publicat la Uranienburg, în 1598. După moartea lui, s-a publicat, la Praga, în 1611, o ediție completă a tuturor lucrărilor ce scrisese, cuprinzând și pe cele ce rămăseseră în manuscris, sub titlul *Opera omnia*<sup>4</sup>.

## VII

„Revoluția copernicană“ a fost continuată, după Tycho Brahe, de zelosul colaborator, din ultimii ani ai vieții lui, Johannes Kepler. Acest învățat, care a dat ipotezei heliocentrice un nou credit, se născuse la 27 decembrie 1571, în Würtemberg, la Weil, ca descendent al unei vechi familii aristocratice suabe, al cărei nume primitiv părea a fi fost Kappel. Părinții săi erau, însă, lipsiți de mijloace; de altfel, tatăl său, care luase parte, ca ofițer, la mai multe campa-

1. (lat.) – *Scrisori astronomice* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Despre fenomenele mai noi ale lumii cerești* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Mecanica astronomiei reînnoite* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Opere complete* (n. M. R.).



nii, a și murit de timpuriu, în una din ele. Din aceste cauze, prima educație intelectuală a micului Kepler a avut mult de suferit; de-abia la vârsta de 13 ani, în 1584, a putut intra în școala mânăstirii de la Adelsberg, de unde a trecut, în 1586, la școala orășenească din Maulbronn, și a ajuns, în sfârșit, în 1589, la Academia Teologică din Tübingen, spre a se pregăti pentru cariera eclesiastică. Acolo i s-a revelat, însă, pe neașteptate, vocația adevărată. Cursurile care l-au interesat mai mult n-au fost cele de teologie; au fost cele, mai puțin gustate de ceilalți studenți ai academiei, de matematică și de astronomie, ale profesorului Maestlin, de la care a căpătat primele cunoștințe despre ipoteza heliocentrică a lui Copernic. Când a terminat studiile teologice, în 1594, îndoielile pe care le avea, cu privire la unele din dogmele tradiționale, l-au împiedicat să îmbrățișeze cariera preoțească. A luat, dar, un post de profesor de matematică la gimnaziul din Graz, de care era legată sarcina de „matematic provincial“ („Landschaftsmatkematikus“) al comunității protestante din Stiria. În această din urmă calitate a publicat el, pentru comunitatea sa, calendare anuale, cărora le adăuga, după obiceiul timpului, unele prevederi, privitoare la pozițiile astrelor și la schimbările meteorologice. Realizarea repetată a câtorva din acele prevederi i-a creat, foarte repede, reputația de „astrolog“, în cercurile populare mai ales. Atenția cercurilor științifice, asupra-i, a fost atrasă, însă, mai mult de apariția, în 1596, a lucrării sale *Prodrumus dissertationum cosmographicarum, continens mysterium cosmographicum de admirabili portione caelestium orbium*<sup>1</sup>. Prin această lucrare a ajuns Tycho Brahe să cunoască activitatea lui Kepler în domeniul cercetărilor astronomice, și l-a invitat să vină la Praga, ca să lucreze împreună.

Acestei invitații nu i-a dat urmare Kepler decât în 1600, când dificultățile pe care le făceau protestanților din Graz unii catolici fanatici l-au silit să plece. Colaborarea lui cu Tycho Brahe n-a durat astfel decât puțin – de vreme ce acesta din urmă a murit în octombrie 1601. Deși scurtă, însă, acea colaborare a fost foarte importantă, întrucât numai cercetările începute de Tycho Brahe și

1. (lat.) – *Mesagerul expunerilor cosmografice, conținând taina cosmografică despre admirabila proporție a lumilor cerești* (n. M. R.)

continuate de Kepler, asupra „neregularităților“ pe care le prezentau mișcările planetei Marte, au dus la descoperirea formei adevărate a orbitelor planetare. Contribuțiile însemnate pe care le-a adus Kepler la cercetările lui Tycho Brahe l-au desemnat ca succesori al lui. Împăratul Rudolf al II-lea l-a numit matematic și astronom al curții sale, în care calitate Kepler a lucrat cu zel la stabilirea datelor indispensabile pentru studiul mișcărilor planetare, consemnându-le în faimoasele „table rudolfine“. Cât de importante au fost acele date, au arătat-o aplicările lor în studiul „stațiilor“ și „retrogradațiilor“ planetare. Cazul cel mai caracteristic a fost acela al planetei Marte. Punctele în care se produceau „stațiile“ acestei planete nu se găseau la aceeași distanță de Soare; unul se găsea la  $137^\circ$ , altul la  $180^\circ$ . Și fiindcă acestea erau punctele extreme ale diametrului orbitei pe care Marte își făcea „revoluția“ în jurul Soarelui, concluzia inevitabilă era că acea orbită nu putea fi un cerc. Dacă Soarele, în jurul căruia se mișca planeta, ar fi stat în centrul unui cerc, punctele în care se produceau „stațiile“ ar fi trebuit să fie situate la o distanță egală de el. Orbita lui Marte nu putea fi dar decât o elipsă, în unul din focarele căreia sta Soarele.

La datele privitoare la „poziții“ s-au adăugat apoi cele privitoare la „iuțeli“, spre a duce la formularea celor trei legi ale mișcărilor planetare, pe care nu credem că e nevoie să le reproducem aici, întrucât trebuie să le presupunem cunoscute, de vreme ce se învață la lecțiile de cosmografie din liceu<sup>1</sup>. Ne mărginim numai la o indi-

1. Pentru că astăzi cosmografia nu mai este studiată în liceu, reproducem mai jos articolul dr. George Stănilă despre legile lui Kepler, așa cum se citește în *Dicționar de astronomie și astronautică*, apărut sub coordonarea regretatului profesor Călin Popovici și sub egida Editurii Științifice și Enciclopedice, în 1977: „Legile lui Kepler, legi stabilite empiric și enunțate (primele două în 1609, iar a treia în 1619) de J. Kepler, pe baza observațiilor asupra sistemului solar. Ulterior, I. Newton a stabilit aceste legi pornind de la legea atracției universale (pe care a stabilit-o). Ele descriu mișcarea a două corpuri fără a lua în considerare influențele altor corpuri din vecinătate și, în ordine, sunt: 1) planetele descriu orbite în formă de elipsă în jurul Soarelui, care ocupă unul din focarele acesteia; 2) raza vectoare (de la Soare la planetă) descrie arii egale în intervale de timp egale, planeta deplasându-se pe orbită mai repede în vecinătatea periheliului și mai încet în vecinătatea aheliului (legea ariilor); 3) raportul dintre cubul semiaxei mari  $a$  și pătratul perioadei de revoluție  $P$  este același pentru toate planetele. Este de remarcă că primele două legi descriu mișcarea unei planete (forma traiectoriei și mișcarea pe orbită), în timp ce a treia lege stabilește o relație între diferitele orbite ale planetelor sau sateliților ce gravitează în jurul unui corp central. Cea de a treia lege, sub forma enunțată de Kepler, nu este riguroasă, ea depinzând în

cație, privitoare la faptul că n-au putut fi descoperite în același timp, și la operele în care au apărut. Mai întâi au fost formulate primele două, și au apărut în 1609, în lucrarea intitulată *Astronomia nova seu Physica caelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis*<sup>1</sup>. A treia n-a putut fi formulată decât zece ani mai târziu, în 1619, și a apărut în lucrarea intitulată *Harmonices mundi libri V*<sup>2</sup>. La descoperirea ei a jucat un rol de căpetenie ideea, care îl stăpânește pe Kepler încă de când scrisese prima sa lucrare *Prodromus dissertationum cosmographicarum...*, din 1596 – și anume că, potrivit cu ordinea ce domnea în mișcările planetelor, sistemul solar trebuia să fie un organism, între părțile căruia trebuiau să existe raporturi precise, întemeiate pe proporții determinate; de unde rezultă că nu se putea să nu existe nici o legătură între iuțelile cu care se mișcau planetele, mărimile orbitelor pe care le descriau, și distanțele lor de Soare. Iar în căutarea acestei legături, Kepler a utilizat și unele din vechile idei pitagoreice, privitoare la „armoniile” sferelor cerești. De altfel, și ideea că sistemul solar era un „organism” trăda influențe platonice. Asupra acestor influențe trebuie să ne oprim un moment, spre a ne lămuri apariția, în activitatea intelectuală a lui Kepler, a unor concepții filosofice care contrastau cu cercetările lui științifice într-un chip deosebit de izbitor.

realitate de masa planetei sau a satelitului considerat. Mai precis, aceasta se exprimă prin relația:

$$\frac{a^3}{p^2 (M + m)} = \frac{G}{4^2}$$

unde  $M$  este masa corpului central (ex. Soare, planetă),  $m$  masa planetei sau a satelitului, iar  $G$  constanta atracției universale. Întrucât și în cazul celei mai masive planete – Jupiter –  $\frac{m}{M}$  are o valoare foarte mică ( $\frac{1}{1047}$ ), legea se poate aproxima destul de bine cu cea de a treia lege a lui Kepler.“ (n. G. P.).

1. (lat.) – *Noua astronomie sau Fizica cerească tradusă, cu comentarii despre mișcarea stelei Marte* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Armonicile lumii, cinci cărți* (n. M. R.).

## VIII

Într-un curios roman, intitulat *Tycho Brahes Weg zu Gott*, care a apărut în 1915, un cunoscut scriitor german, Max Brod, a încercat – pe baza unei documentări istorice serioase, pe care însă mărturisește că a utilizat-o cu „oarecare libertate“<sup>1</sup> – să reconstituie evoluția sufletească a marelui cercetător, de la concepția strict științifică la concepția religioasă a structurii universului. Acțiunea romanului începe cu sosirea lui Kepler, în februarie 1600, la castelul Benatek, unde îl chemase, de repetate ori și cu multă stăruință, Tycho Brahe, și schițează atitudinile intelectuale ale ambilor învățați în fața problemei capitale a ordinii cosmice. Lui Tycho Brahe i se păruse, multă vreme, că structura sistemului solar – pe care îl studia îndeosebi, spre a putea verifica, pe baza datelor pozitive ale observării științifice, valoarea ipotezei copernicane – era prea complicată și prea obscură. Nu izbutise încă să descopere, în mișcările corpurilor ce îl alcătuiau, o regulă simplă și clară, care să-i reveleze desăvârșita înțelepciune a creatorului. Căci el își păstrase credințele religioase, pe care le moștenise din copilărie, și faptul că nu le putea pune de acord cu constatările pe care îl sileau să le facă observările sale, îl duceau la îndoieli penibile. Mai mult încă, i se părea că dezordinea fizică din lumea cerească își avea echivalentul în dezordinea morală din lumea omenească – ceea ce îi agrava încă îndoielile, făcându-l să sufere și mai mult. Așa i se plângea bătrânul învățat tânărului asistent, pe care îl chemase să-i dea ajutor: „Nenorocirea mea de căpetenie izvorăște din știința mea, care nu poate ajunge la acorduri liniștitoare“ între ceea ce instrumentele noastre ne silesc să constatăm și ceea ce nevoile noastre sufletești ne silesc să credem. „Știința noastră nu ne înfățișează, în toate părțile, decât lacune, și e plină, pretutindeni, de contradicții... Situația aceasta nu trebuie s-o luăm, așa, cu ușurință și pe deasupra...“ Cu atât mai mult, cu cât „această zvâcnire înfrigurată a stelelor, care nu apar niciodată exact acolo unde le-am calculat noi pozițiile, această încurcată și lipsită de regulă rătăcire a cerului, cu care ne batem capul în

1. Cf. *Op. cit.*, p. 425.

zadar, pare a sta în legătură cu acele abateri, turburări, ticăloșii și crime ale semenilor noștri, care sunt tot așa de inexplicabile – ba chiar și cu dorințele oarbe și nebunești ale propriilor noastre inimi, cu greșelile și cu suferințele noastre... Și una și alta, dezordinea cerească și cea pământescă, vin din unul și același izvor; iar acel izvor nu poate fi, desigur, decât Dumnezeu... Cu aceasta, mi-am dat pe față nenorocirea mea extremă și ultimă: nu pot înțelege pe Dumnezeu; mai mult încă, nu-l simt nicăieri; oricâtă osteneală îmi dau, nu-l găsesc nicăieri, pe el, atotștiutorul, preadreptul, conducătorul, după legi înțelepte, al totului cosmic.“ Și, adresându-se lui Kepler, Tycho Brahe îl întreba: „Nu ți se pare că e așa? N-ai suferit niciodată de asemenea frământări sufletești?“<sup>1</sup>

Răspunzându-i, Kepler i-a mărturisit, cu toată sinceritatea, că nu se gândise până atunci „niciodată“ la asemenea „legături mai înalte“ ale lucrurilor lumii. El nu „făcuse“, până atunci, decât „socoteli“, spre a determina, exact, pozițiile stelelor; iar când izbutea să ajungă la acest scop, mulțumirea pe care o simțea îl dispensa de a-și pune mai departe astfel de întrebări „filosofice“, atât de complicate și atât de adânci. Cât despre Dumnezeu, credea, după cele ce învățase în religie, în existența lui, și îl socotea, după aceeași învățătură, ca fiind atotștiutor, atotputernic, drept și bun. În opoziție cu Tycho Brahe, care voia să meargă, în toate, până la capăt și își puneă cu stăruință, cu îndărătnicie chiar, problemele ultime, Kepler se mărginea să rămână cu modestie, cu umilință chiar, pe terenul observării pure și simple a lucrurilor, care i se părea că era indispensabilă pentru constituirea astronomiei ca știință, și se mulțumea să determine, mai exact decât predecesorii săi, pozițiile corpurilor cerești. Pe această cale numai, socotea el, se putea ajunge la descoperirea legilor ce le guvernau mișcările.

Așa ni-i zugrăvea Max Brod pe cei doi protagoniști ai romanului său, și, cu toată „libertatea“ pe care mărturisea el însuși că și-o luase, câteodată, față de datele istorice, nu se depărta prea mult de adevăr. Tycho Brahe avusese mult de suferit, în viața lui, din cauza răutății oamenilor; intrigile de la curtea regală daneză îl siliseră să părăsească observatorul pe care îl construise, în mare parte cu pro-

priile sale mijloace, pe insula Hween, faimosul „Uranienburg“; iar intrigile de la curtea imperială din Praga erau pe cale să-l alunge și din castelul Benatek, unde lucra, din cauza insuficienței instalațiilor și a frământărilor din propria sa familie, destul de greu. Problema ordinii morale a lumii omenești i se impunea astfel, complicând pe aceea a ordinii fizice a universului. Pe Kepler, însă, deși suferise și el din cauza persecuțiilor religioase din Stiria, tinerețea și o natură mai echilibrată îl ajutau să rămână, neturburat, pe terenul cercetărilor pozitive, fără să-și piardă vremea cu „speculații“ filosofice. Filosofia i se părea, la început, o îndeletnicire de oameni „visători“ și „leneși“, întrucât se mulțumeau cu visurile și nu se osteneau să ia cunoștință, prin observare și experiență, de lumea asupra căreia reflectau și pe care voiau s-o înțeleagă.

Dar această atitudine rezervată, strict obiectivă, care evita cu grijă orice interpretare subiectivă a datelor observării și experienței, n-a durat până la sfârșit. După descoperirea celor trei legi ale mișcărilor planetare, Kepler a ajuns să creadă că există în lume o ordine ce nu putea fi decât opera unei inteligențe supreme. Iar aceea inteligență, după cele ce „învățase în teologie“, nu putea fi decât a lui Dumnezeu, creatorul. De la o vreme, a început să repete, în vorbă și în scris, cuvintele lui Platon, din dialogul *Timeu*: „Dacă toți cei care au un pic de înțelepciune invoacă totdeauna, când încep un lucru, mare sau mic, pe zei, atunci și noi, cei care voim să vorbim despre univers, trebuie, dacă nu voim să pierdem drumurile rațiunii, să invocăm neapărat pe zei și pe zeițe, și să-i rugăm, într-un gând, să ne ajute, ca să nu spunem decât ceea ce le poate fi plăcut și binevenit, lor mai întâi, și apoi și nouă înșine“.

Ajungând la acest ultim termen al meditațiilor sale asupra ordinii cosmice, Kepler și-a pus în chip firesc întrebarea: ce era, propriu vorbind, Dumnezeu?

Cum trebuia să-și închipuie natura lui? Ca autor al lumii, Dumnezeu nu putea fi, în esență, decât activitate veșnică, viață pururea creatoare. Și fiindcă era, în același timp, bunătate fără margini, nu putea să rămână închis în abstracția unei intuiții – neturburate de nimic și, ca atare, permanente – a propriei sale ființe, în incomparabila ei maiestate. A deslănțuit, dar, într-o generoasă pornire, vas-tul proces cosmic al creațiunii, în care s-a aruncat, nu spre a se pierde, ci spre a găsi, nu spre a se ascunde, ci spre a se manifesta.

1. *Op. cit.*, p. 123, 124.

Iar în produsele aceluia proces, adică în lucrurile create, a pus totdeauna câte ceva din sine însuși, câteva raze din propria sa lumină, care l-au reprezentat, înlăuntrul acelor lucruri, pe el însuși, ca model suprem al lor. Acele raze au fost „sufletele“ lucrurilor ce se învredniciseră să le primească. Printre acele lucruri create, cele mai de preț, fiindcă primiseră mai mult din lumina divină, și reprezentau astfel mai bine inteligența supremă, au fost oamenii. De aceea, sufletele lor, când luau cunoștință de celelalte lucruri create, nu făceau, în realitate, decât să recunoască „ideile“ pe care le aveau într-însele despre acele lucruri ca modele ale lor, ca și cum și le-ar fi „reamintit“ pur și simplu.

Kepler reînvia astfel vechea concepție epistemologică a lui Platon, faimoasa „anamnesis“. Perceperea lucrurilor „sensibile“, cu organele exterioare ale corpului, nu făcea decât să deștepte, ca dintr-un somn adânc, ideile lucrurilor „inteligibile“, ce se găseau în mintea oamenilor, ca o moștenire din viața anterioară, dinaintea de „încarnare“, a sufletului lor nemuritor. Oamenii își aduceau atunci aminte de lucrurile „inteligibile“, pe care sufletul lor le contemplant în lumea „suprasensibilă“, de unde se coborâse, la nașterea lor, spre a le „însufleți“ corpul. Kepler da, însă, acestei concepții o formă puțin diferită, evitând să admită existența independentă a sufletelor omenești într-o lume suprasensibilă, și „coborârea“ lor spontană în lumea „sensibilă“, prin „încarnare“. O asemenea concepție nu se împacă cu ideea creațiunii divine din teologia creștină. Sufletele oamenilor erau, dar, pentru Kepler, „raze“ din lumina ființei înseși a lui Dumnezeu – raze ce se „individualizau“ într-însele, deosebindu-le unele de altele și alcătuindu-le personalitatea. Ca atare, sufletele omenești erau, ca și izvorul din care purcedeau, activitate liberă; așa se explica libertatea voinței, care constituia temelia responsabilității morale. Și, întorcându-se la problema cunoașterii, care îl preocupa îndeosebi, Kepler susținea că, atunci când luau cunoștință de un lucru oarecare, oamenii nu făceau decât să compare, să pună de acord, să contopească impresia concretă, ce le venea „din afară“, cu ideea abstractă, pe care o aveau mai dinainte în mintea lor, despre acel lucru. Era un proces psihic analog, în esență, cu acela al „amintirii“, ca atunci când o întâmplare „prezentă“ făcea pe oameni să se gândească la o întâmplare „trecută“, cu care se asemena, mai mult sau mai puțin. Această influență a

concepției epistemologice a lui Platon asupra aceleia a lui Kepler au relevat-o îndeosebi doi istorici germani ai filosofiei, Ernst Cassirer, în *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, și J. Schmidt, în *Keplers Erkenntnis – und Methodenlehre*.

Contactul cu idealismul platonice nu l-a făcut, totuși, pe Kepler să părăsească terenul pozitiv al cercetărilor științifice. Așa, bunăoară, deși credea că corpurile cerești aveau și ele, ca toate lucrurile create, sufletele lor, nu le explica totuși mișcările prin acțiunea acestor suflete, ci prin forțe materiale, cantitativ determinabile, cu ajutorul calculului matematic. Căci, zicea el, unde este materie este cantitate, și unde este cantitate este matematică. De aceea nici nu e posibilă o cunoaștere adevărată a lucrurilor decât pe baza determinărilor cantitative ale matematicii. Cantitatea este, în adevăr, atributul de căpetenie al materiei ca substanță – ba chiar al substanței în general („*primarium accidens substantiae*“). De aceea „mintea omenească nu înțelege nimic mai drept decât cantitățile“. Sau, cu propria formulă, mai dezvoltată, a lui Kepler: „*Mundus participat quantitate, et mens hominis (res supramundana in mundo) nihil rectius intelligit quam ipsas quantitates, quibus percipiendis factus videri potest*“ („Lumea participă la cantitate, și mintea omenească, lucru supralumesc în lume, nu înțelege nimic mai drept decât cantitățile înșile pentru a căror percepere poate fi considerat el ca făcut“). Pe baza acestui principiu al determinării cantitative, care i se părea capital, Kepler considera universul ca finit. Iar mișcările corpurilor ce-l alcătuiau fiind de origine materială, mecanismul cosmic i se înfățișa ca fiind asemenea cu acela al unui imens ceasornic. Al unui ceasornic de origine divină, firește, dar totuși al unui ceasornic, al cărui mecanism se putea determina, cantitativ, cu toată precizia matematică, așa încât desfășurarea lui se putea calcula și prevedea.

Alături, însă, de acest caz, în care influența platonismului, întregind, în felul ei, cercetarea științifică, n-a alterat-o, abătând-o de la căile ei firești, au mai fost și altele, în care aceeași influență a stimulat cercetarea științifică, sau chiar a îndreptat-o, cu toate aparențele contrarii, pe căi mai firești decât cele pe care se desfășurase până atunci. Acele alte cazuri rămâne să le cercetăm în capitolele următoare.

## Capitolul IX

### ÎNCEPUTURILE MIȘCĂRII ȘTIINȚIFICE

#### IOHANN REUCHLIN ȘI AGRIPPA VON NETTESHEIM

Am văzut mai sus, în capitolul consacrat lui Leonardo da Vinci, că necesitățile tehnice ale artelor plastice, în plină dezvoltare la începutul Renașterii, au venit pe neașteptate în ajutorul empirismului, încă timid, pe care îl impusese cugetării științifice și filosofice nominalismul triumfător, de la sfârșitul scolasticei medievale.<sup>1</sup> Printre acele necesități, cea dintâi și cea mai imperioasă era observarea directă, stăruitoare și scrupuloasă, a naturii, pe care pictorii și sculptorii din veacul al XV-lea voiau, odată ce scuturaseră jugul misticismului religios tradițional, s-o reproducă în operele sale. Pe această cale, însă, unii artiști, cu o înzestrare sufletească mai bogată, stăpâniți fiind de interese și aspirații intelectuale ce depășeau marginile strâmte ale artelor respective, au ajuns să observe natura nu numai spre a se apropia mai mult de formele ei reale, în tablourile pe care le zugrăveau sau în statuile pe care le sculptau, ci și spre a-i înțelege mai bine, din punctul de vedere al adevărului, fenomenele multiple și variate, în știință și în filosofie. Exemplul cel mai strălucit, în această privință, ni l-a oferit Leonardo da Vinci, care n-a fost numai un mare pictor, un mare sculptor, un mare arhitect, ci și un cugetător de seamă, deschizător de drumuri nouă, în unele ramuri ale științei, atât de înapoiate încă, din timpul său. Din nefericire, cele mai multe din ideile sale, atât de luminoase și de fecunde, au rămas îngropate, prea multă vreme, în manuscrise ce nu s-au publicat decât mai târziu – așa încât, în lipsa unor opere tipărite, care să se fi putut răspândi mai ușor printre contemporani, influența lor n-a luat proporții mai mari. Contribuția lui Leonardo da Vinci la întărirea curentului empirist, ce începuse a se forma în

1. Vezi supra, capitolul VII – *Începuturile mișcării științifice. Leonardo da Vinci*, p. 110-134 (n. G. P.).

lumea științifică a revoluționarului „Quattrocento“, deși însemnată din punct de vedere teoretic, n-a putut deveni, din punct de vedere practic, ceea ce ar fi trebuit să fie – și eforturi nouă rămâneau astfel necesare.

În adevăr, deși era foarte simplă și părea atât de firească, observarea directă a naturii, în studiul fenomenelor ei, li se înfățișa, încă, oamenilor timpului, ca fiind o cale lungă și grea – atât de lungă și de grea, încât descuraja de mai înainte pe cei ce se simțeau îndemnați s-o urmeze. Mulțimea și varietatea lucrurilor individuale, ce alcătuiau lumea, era fără margini. Observarea lor directă, amănunțită și exactă, deși nu era imposibilă, reclama, totuși, pe lângă eforturi foarte mari, un timp foarte îndelungat, ce amenința să amâne peste măsură, poate chiar la infinit, înțelegerea lumii, de care oamenii nu se puteau lipsi. Tehnica științifică, ce avea să înlesnească, mai târziu, cu atâtea instrumente ingenioase, observarea naturii, nu exista încă, la începutul Renașterii – și oamenii se simțeau dezarmați și intimidati în fața mulțimii și varietății fenomenelor ei. Iar ca să le studieze, totuși, unul câte unul, cum ar fi putut face chiar și pe atunci, n-aveau răbdarea necesară. Stăpânirea de veacuri, nu numai a credințelor religioase, ci și, la oamenii culti, a scolasticei medievale, lăsase în sufletele lor urme adânci. Educația lor intelectuală fusese, în împrejurările istorice cunoscute și sub influențele culturale menționate, esențial și exclusiv metafizică. Orientarea lor înspre cercetări pozitive, pe calea experienței, nu se putea, dar, dezvolta, nici ușor, nici de la sine. Cunoașterea „particularului“, deși părea a fi, după doctrina victorioasă a nominalismului, singura posibilă, nu putea mulțumi pe oamenii culti ai timpului, nicidecum. Nevoile lor sufletești, întărite, exagerate chiar, de lunga deprindere cu metafizica, atât cu cea religioasă cât și cu cea filosofică, îi împingeau cu prea multă putere către cunoașterea, cu orice preț, a „generalului“. Ei voiau, dar, să înțeleagă lumea în totalitatea ei, să și explice universul întreg, să prindă mulțimea infinită a fenomenelor lui într-o formulă unică. Iar acea formulă nu trebuia să mai fie cea religioasă – nici, firește, cea scolastică, ce nu făcea decât să dezvolte, raționalizând-o, pe cea religioasă. Căci explicările științifice și cele filosofice trebuiau să rămână, de atunci înainte, independente de teologie.

Aspirațiilor de acest fel, care nu-și puteau găsi ușor satisfacția în direcția în care se îndreptau, le-a venit în ajutor, la începutul Renașterii, mișcarea umanistă. În monumentele literare ale antichității clasice, pe care le dezgropau, treptat, umaniștii, nevoia de cugetare liberă a oamenilor, ce scăpaseră, în sfârșit, de jugul scolastice, găsea cel puțin o filosofie independentă de teologie. Așa se explica curiozitatea vie cu care erau primite sistemele filosofice ale celor vechi, pe măsură ce ieșeau la lumină, și interesul pasionat pe care îl trezeau în unele părți ale lumii culte a timpului. Așa se explica, în sfârșit, pornirea, violența chiar, cu care acele sisteme au început a fi opuse, fățiș, scolasticei medievale, ce mai dănuia încă pe la universități. Iar forma cea mai neașteptată a influenței pe care au exercitat-o unele din ele asupra gândirii noilor popoare europene, ieșite de-abia din haosul etnic al evului mediu, a fost orientarea înspre studiul direct al fenomenelor naturii, care a înlesnit, într-o măsură apreciabilă, așa încât n-o putem trece cu vederea, începuturile mișcării științifice. O asemenea orientare a provocat mai ales neoplatonismul, pe care îl propovăduiau, cu atât entuziasm, unii din reprezentanții Academiei platonice din Florența.

Un istoric mai nou al filosofiei, Karl Joël, cunoscutul profesor al Universității din Basel, a înglobat chiar acest caz particular într-o concepție mai generală, pe care a susținut-o în lucrarea intitulată *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, din 1906. El socotea anume că, sub principalele ei forme – cu unii din „presocratici“ la începutul vechii filosofii grece, cu Agrippa von Nettesheim, Theophrastus Paracelsus și alții, în timpul Renașterii, cu Schelling și adepții săi, la începutul veacului al XIX-lea –, filosofia naturii a ieșit din concepția mistică a unității și divinității lumii. Să aruncăm o scurtă privire prealabilă asupra acestei păreri, a cărei justificare<sup>1</sup> psihologică poate fi, pe alocurea, discutabilă, dar ne poate ajuta, totuși, să înțelegem mai bine, sub unele din aspectele ei, filiația mișcării științifice din epoca istorică de care ne ocupăm.

1. În ediția de bază: întâmplare – evidentă greșeală de tipar (n. G. P.).

## I

Cum am văzut, încercarea de a înțelege lumea, în totalitatea ei, era, din cauza mulțimii și varietății infinite a fenomenelor, atât de anevoioasă, încât nu putea să nu intimideze și să nu descurajeze, de la început, pe cei ce ar fi voit s-o facă. Era, dar, nevoie, zice Karl Joël, de o concepție, la lumina căreia această greutate să fi putut fi considerată ca mai puțin mare. Și anume, prin influența pe care ar fi exercitat-o asupra sensibilității oamenilor, în general, o asemenea concepție salvatoare ar fi putut spori încrederea în ei înșiși a celor ce s-ar fi simțit îndemnați să „încearcă“ a înțelege lumea în totalitatea ei, și i-ar fi împins astfel să „îndrăznească“ a o face. Un asemenea sentiment, însă, de o atât de mare valoare teoretică, nu putea fi trezit și susținut, după Karl Joël, decât de concepția mistică a lumii. Căci numai această concepție putea „aduce“ pe Dumnezeu „în sufletul omului“, dându-i astfel sentimentul că „avea în sine însuși ceea ce era mai înalt“ și că se împărtășea, prin urmare, într-o măsură oarecare, din puterile misterioase ale ființei supreme – ceea ce, firește, îi sporea „încrederea în sine însuși“ și „deschidea astfel calea unei noi și independente contemplări a lumii“.<sup>1</sup>

Ca justificare psihologică a părerii sale, Karl Joël invoacă „faptul“ că sentimentul, în general, nu este numai, cum se crede de obicei, „în opoziție“ cu cunoașterea, ci și „ceea ce îndeamnă și duce“ la cunoaștere. Un sentiment este chiar, propriu vorbind, o „cunoștință în devenire“, pe cale, adică, de a se forma. În adevăr, cunoașterea lucrurilor, ca să ajungă a se realiza, presupune că ele „întere-sează“ în vreun chip oarecare, că ele „afectează“ adică sensibilitatea acelorora în mintea cărora urmează a lua naștere. Căci numai o intervenire a sensibilității lor poate deslănțui mecanismul sufletesc al cunoașterii, îndreptându-l înspre lucrurile respective. Orice sentiment are, astfel, de la început, un conținut intelectual – și anume,

1. *Op. cit.*, p. 12: „Verständlich ist zunächst, wie die Mystik, die Gott ins Herz des Menschen zieht, das Höchste dem Individuum zu eigen gibt, damit des Individualgefühl, das geistige Selbstvertrauen stärkt und so einer neuen, selbständigen Weltbetrachtung die Bahn öffnet.“

„aceiași conținut“ ca și cunoștința la care duce în cele din urmă. Dar îl are numai „în mod nediferențiat“. Procesul cunoașterii constă astfel, propriu vorbind, în „diferențierea“ ulterioară a conținutului inițial, încă „nediferențiat“, al sentimentului ce îl deslănțuiește. De aceea, zice Karl Joël, „sentimentul este cunoștință nediferențiată, cum este cunoștința sentiment diferentiat“<sup>1</sup>. Însă această diferențiere, care transformă sentimentul în cunoștință, e secundară și derivată. Ea presupune, ca o condiție primară și esențială, diferențierea fundamentală a subiectului de obiect. În sentiment, subiectul și obiectul se confundă. Omul care „simte“ un lucru, îl „simte“ ca ceva ce nu se deosebește de el însuși, ca și cum ar fi în el însuși. Spre a-l „cunoaște“, trebuie să-l separe de el însuși, ca ceva ce ar face parte din el însuși, să-l proiecteze în afară de el însuși, să și-l „opună“, ca ceva deosebit și independent de el însuși. Cu alte cuvinte, în sentiment, lucrul „simțit“ numai, rămâne subiectiv; existența lui obiectivă începe numai atunci când, spre a se transforma în cunoștință, sentimentul se „diferențiază“; lucrul încetează atunci de a mai face parte din subiect, opunându-i-se, ca obiect.<sup>2</sup>

„Sentimentul mistic“, însă – continuă Karl Joël –, nu este decât un „anumit“ sentiment, nu cuprinde, adică, decât „unitatea“ subiectului ca un anumit obiect. El are, anume, ca conținut, unitatea omului cu Dumnezeu. Această constatare este evidentă, dar ne pune, totuși, în fața unei probleme psihologice anevoioase. Ne silește, anume, să ne întrebăm: cum poate preceda o asemenea „simțire“ a lui Dumnezeu, în „sentimentul mistic“ al omului, ca subiect, cunoașterea naturii ca obiect, și cum o poate înlesni? Răspunsul la această întrebare e, totuși, foarte simplu. În „sentimentul mistic“, omul nu „simte“ pe Dumnezeu numai ca izvor al propriei sale vieți, ci și ca izvor al lumii în care trăiește, adică, cu alte cuvinte, al întregii existențe. De aceea au propovăduit toți misticii nu numai

„imanența“ lui Dumnezeu în om, ci și „imanența“ lui Dumnezeu în lume. Ceea ce însemnează – continuă Karl Joël – că sentimentul mistic nu este „un sentiment oarecare“, ci „superlativul“ însuși al sentimentului, „sentimentul total“, „sentimentul infinit“, sau, mai exact, „sentimentul infinitului“. Ca atare, însă, „sentimentul mistic“ implică în sine trei principii fundamentale: imanența lui Dumnezeu în sufletul omului, imanența lui Dumnezeu în lume, și natura psihică a existenței cosmice, sau, cu alte cuvinte, însuflețirea ei. Iar aceste trei principii permit, celor ce pot ajunge să aibă intuiția lor clară, să creadă că, cu lumina pe care o pune într-înșii prezența lui Dumnezeu, și care este identică cu cea pe care o răspândește el însuși asupra lumii, pot încerca să se apropie de înțelegerea acestei opere a lui, cu atât mai ușor cu cât ea este, în fond, de aceeași natură cu propriul lor suflet. Prin sentimentul mistic, cu alte cuvinte, unitatea omului cu Dumnezeu duce la unitatea omului cu lumea, a cărei cunoaștere i se deschide, oarecum, de la sine.

În nici-o altă perioadă, poate, din evoluția cugetării omenești, n-a devenit acest proces, afectiv și intelectual, atât de evident ca în timpul Renașterii. Filosofia faimosului „Quattrocento“ a fost, după părerea lui Karl Joël, adânc pătrunsă de adevărul celor trei principii fundamentale, pe care le-am menționat: imanența lui Dumnezeu în om, imanența lui Dumnezeu în lume, și natura psihică a întregii existențe cosmice. Le-au propovăduit, în forme diferite, dar cu același înțeles, „Cusanus și Bruno, Paracelsus și Reuchlin, Kepler și Böhme, Patrizzi, Căsalpin și Cardano“. Și scriitorul la care ne referim adaugă, cu și mai multă precizie: „Întreaga filosofie a Renașterii este monistă, mai cu hotărâre poate în reprezentanții ei cei mai tipici, în Cusanus și Bruno, care se ridică în contra dualismului aristotelic. Nici chiar reînvierea, atât de pasionat urmărită, a lui Platon, nu duce la dualism“ – la dualismul lumii sensibile și inteligibile. Oamenii din timpul Renașterii nu izbutesc „să descopere pe adevăratul Platon“. „Ei nu găsesc decât doctrina neoplatonică a emanării lumii din unitatea primordială a divinității.“<sup>1</sup>

1. *Op. cit.*, p. 13: „Das Gefühl ist undifferenzierte Erkenntnis, wie die Erkenntnis differenziertes Gefühl.“

2. „Der Differenzierung des Objektes die von Objekt und Subjekt vorgehen, die im Gefühl eins sind. Der Erkennende hat seinen Gegenstand von sich getrennt, hat ihn als fremdes Gegenüber, als Objekt, der Fühlende hat ihn in Einheit mit sich, eben subjektiv. Etwas fühlen heisst gar nicht anderes als etwas in Einheit mit sich selbst fassen.“ (*Op. cit.*, p. 13)

1. „Die ganze Renaissancephilosophie ist monistisch; und am lautesten in ihrer typischen Systematikern, im Cusaner und in Bruno, der gegen den aristotelischen Dualismus eifert. Selbst die leidenschaftlich gesuchte Erneuerung Platons führt damals nicht zum Dualismus: sie finden eben nicht den echten Plato; sie fassen nur die neoplatonische Lehre der Strahlung der Welt aus dem göttlichen Ureineu.“ (*Op. cit.*, p. 15, 16.)

Să vedem, dar, mai de aproape influența pe care a exercitat-o neoplatonismul Academiei din Florența asupra începuturilor mișcării științifice din timpul Renașterii – urmând, firește, ordinea cronologică a celor ce au reprezentat, în Italia și în alte țări, acele începuturi.

## II

Cum ne-o arată credințele sălbaticilor de astăzi, oamenii primitivi, din naintea timpurilor istorice, au trebuit să considere calitățile și proprietățile lucrurilor ca produse de niște forțe particulare, ce rezidau în ele însele și de care puteau ajunge să dispună prin îndeplinirea unor anumite rituri misterioase. Era concepția magică a naturii, care a precedat, pe vremea animismului inițial, pe cea religioasă. Mai târziu, când concepția religioasă a naturii s-a putut dezvolta și întări, forțele ce produceau calitățile și proprietățile lucrurilor au început a fi considerate ca puse într-însele de anumite divinități ce guvernau părțile respective ale lumii. Și mai târziu, apoi, când perioada politeistă a vieții sufletești a omenirii a început să decadă, spre a face loc celei monoteiste, forțele de care era vorba au ajuns a fi considerate ca produse ale unei divinități unice, care guverna, în mod exclusiv, lumea întreagă. Ceea ce ducea la concepția că lumea, de vreme ce era opera unei divinități unice, nu putea fi decât un tot unitar, ale cărui părți trebuiau să stea în legături strânse unele cu altele și să se influențeze reciproc. Iar unele credințe mai vechi au întărit această concepție nouă cu unele aporturi ce n-au fost neînsemnate. Așa, bunăoară, chaldeenii vechi credeau, de mult, că întâmplările de pe pământ erau hotărâte de pozițiile și mișcările corpurilor cerești. La această influență generală a cerului asupra Pământului, pe care o studia și o exploata astrologia, se mai adăuga, apoi, credința, și mai veche încă, întrucât își avea izvoarele în timpurile preistorice, că lucrurile pământești exercitau și ele o înrăurire oarecare, unele asupra altora. Cunoașterea modurilor cum se producea această din urmă înrăurire, putând duce la utilizarea ei practică, era socotită ca putând fi de o mare importanță. Întrucât, însă, puterile ce îi deslănțuiau acțiunea continuau a rămâne oculte, atribuite fiind nu cauzalității naturale, ci cauzalității

mistice, studiul lor rămânea rezervat magiei. Iar aceste două produse ale gândirii oamenilor primitivi – astrologia și magia – au continuat a influența viața sufletească a urmașilor lor, multă vreme încă, după apariția perioadei monoteiste a credințelor lor religioase – căutând a se acomoda, în diferite chipuri, cu ele.

Cea mai însemnată, poate, din modalitățile acomodării de care e vorba a fost cea filosofică. Neoplatonismul și neopitagoreismul, care au jucat un rol atât de mare la sfârșitul antichității clasice, au dat vechilor credințe, ce-și găseau încă manifestarea în astrologie și în magie, o justificare nouă, de un nivel ce părea superior. Sub forme mai mult sau mai puțin diferite, ambele aceste direcții filosofice considerau lumea ca fiind produsul „unității unice“ a principiului creator și ca având astfel, în chip firesc, o unitate ce stabilea, între toate părțile ei, legături din cele mai strânse, ca între membrele unui și aceluiași organism. Nu putem urmări, aici, influența pe care a exercitat-o această concepție la sfârșitul antichității și în cursul evului mediu; trebuie să ne mărginim a o pune în evidență sub forma pe care a luat-o în timpul Renașterii – în legătură cu începuturile mișcării științifice pe care ne-am propus s-o studiem. Este, anume, forma pe care a luat-o cu Academia platonice din Florența. Legătura strânsă, ce se stabilise la sfârșitul antichității și se păstrase în cursul evului mediu, între neoplatonism, astrologie și magie, a făcut ca unii din membrii acestei academii să fie acuzați, sau cel puțin bănuiți, că practicau aceste „arte“ oculte, ce nu se bucurau totdeauna de o prea bună reputație. Magia, îndeosebi, era foarte rău văzută, și procesele vrăjitorilor și vrăjitoarelor, ce se terminau de obicei cu condamnarea lor la moarte, nu erau deloc rare. De unul din acele procese vom avea să ne ocupăm ceva mai departe.<sup>1</sup> În schimb, astrologia era privită cu mai multă îngăduință – cea oficială, cel puțin, care se preda la universități. Astrologii erau, pe atunci, singurii învățați care făceau observări asupra pozițiilor și mișcărilor corpurilor cerești, iar acele observări erau considerate ca utile, sau chiar necesare, pentru cunoașterea fenomenelor meteorologice, atât de importante din punctul de vedere al intereselor vieții omenești.

1. Vezi, în acest capitol, § VI (n. G. P.).



Dintre membrii Academiei platonice din Florența, cel care a fost învinuit, mai cu stăruință, că practica magia a fost Pico della Mirandola. În *Apologia*, de care am vorbit în volumul precedent al lucrării de față<sup>1</sup>, acest reprezentant al „sincretismului neoplatonic“ a simțit nevoia să se apere în contra acestei bănuieli. „Una din cele mai grele acușări – zicea el în acea mică scriere – ce mi s-au adus de adversarii ideilor mele, a fost că aș fi un adept al magiei. Eu am arătat însă că sunt două feluri de magie. Cea dintâi și cea mai veche este cea pe care o cunoșteau și grecii din antichitate și căreia ei îi dadeau numele de γοητεία. Ea se întemeia pe utilizarea puterilor oculte ale unor ființe misterioase, care, întrucât puteau să facă și rău, nu puteau să fie bune. Cei de astăzi obicinuesc să dea acestui fel de magie numele de «magie neagră» sau «demonică». E magia vrăjitorilor și vrăjitoarelor, care își iau puterile din contactul cu diavolul, și merită, ca atare, să primească pedepsele grele ce li se aplică pretutindeni. Mai există, însă, încă un fel de magie, cea «naturală», care nu se folosește decât de forțele naturii, de forțele, adică, pe care Dumnezeu însuși le-a pus în lucruri, când le-a creat. Contemplând natura întreașă și străduindu-se să-i cunoască virtuțile, această formă a magiei ajunge să-i descopere secretele. Cei ce practică această formă a magiei nu fac, ei înșiși, minuni; adunând și atrăgând la ei puterile răspândite de Dumnezeu în lumea întreașă, ei ajută numai natura să producă, ea, singură, minunile de care e capabilă. Ei cercetează legăturile dintre lucruri, caută să descopere simpatiile și antipatiile lor reciproce, și ajung astfel să scoată din tezaurul secret al lumii unele minuni ascunse, ca și cum le-ar produce ei înșiși.“

Această concepție, de origine neoplatonică, o regăsisse Pico della Mirandola, cum am văzut în volumul precedent al lucrării noastre, în vechile tradiții religioase ale evreilor, pe care le rezuma cartea lor secretă, *Cabbala*.<sup>2</sup> De acea carte s-au ocupat apoi – după el și, probabil, sub influența lui – alți învățați, care au jucat un rol de seamă în mișcarea ideilor de la sfârșitul veacului al XV-lea și de

la începutul celui următor. Pornind de la magie, în înțelesul în care o propovăduiau neoplatonismul, pe de o parte, și tradițiile ebraice, pe de alta, acei învățați au înlesnit și stimulat orientarea cugetării oamenilor timpului către studiul „legăturilor“ dintre fenomenele naturii, ca forme ale „unității“ cosmice. Așa au fost, în primul rând, Iohannes Reuchlin și Agrippa von Nettesheim, al căror contact direct cu ideile lui Pico della Mirandola nu se poate stabili, din punctul de vedere al exigențelor mai stricte ale istoriei, cu destulă siguranță, dar rămâne, totuși, foarte probabil. În adevăr, amândoi acești învățați au călătorit, în timpul formației lor intelectuale, prin Italia, unde nu era posibil să nu fi auzit vorbindu-se de acele idei de care se interesa pe atunci întreaga lume cultă din acea țară. De mirare ar fi fost, dimpotrivă, ca ei să fi rămas cu totul străini de curentul, atât de puternic, de simpatie, pe care îl crease Academia platonice din Florența, pentru concepția unității cosmice, atât sub formele ei neoplatonice, cât și sub acelea, și mai surprinzătoare încă prin marea vechime ce li se atribuia pe atunci, a tradițiilor secrete ale *Cabbalei* mozàice. Să aruncăm, dar, o privire asupra ideilor și influenței celor doi învățați pe care i-am menționat.

### III

Cel dintâi dintr-înșii, Johannes Reuchlin, se născuse la 22 februarie 1455, la Pforzheim, își făcuse primele studii la Schlettstadt și Freiburg, și debutase în viață ca... muzicant. Fusese, anume, angajat, fiindcă avea o voce frumoasă, ca corist mai întâi, și apoi ca solist, în personalul capelei markgrafului Karl von Baden-Durlach. Acea primă situație i-a înlesnit apoi, prin jocul curios al hazardului, dezvoltarea intelectuală și orientarea înspre preocupările științifice. Fiindcă era un cântăreț inteligent și cu oarecare cultură, a fost pus în suita tânărului markgraf Friedrich, care se ducea să-și facă studiile la Universitatea din Paris. Acolo a învățat tânărul Reuchlin limbile clasice, care l-au umplut de o admirație adâncă, împingându-l către studiul mai aprofundat al filologiei. Urmând suita în care se găsea cuprins, a continuat, la Universitatea din Basel, explorarea literaturii clasice, câtă se cunoștea pe atunci. La acea universitate și-a luat, în 1477, la 22 de ani, titlul de „magistru“, care îi deschi-

1. Vezi vol. I, capitolul XI – *Un fruntaș al Academiei platonice. Pico della Mirandola*, § II, p. 339-344 (n. G. P.).

2. Vezi vol. I, capitolul XII – *Pico della Mirandola. Un sincretism neoplatonic*, p. 345-349 (n. G. P.).

dea calea învățământului. Dar contactul cu lumea oficială, oricât era, pentru el, de indirect, îi arătase importanța unei pregătiri juridice, pe care s-a hotărât să și-o facă de asemenea, studiind și dreptul, atât la Basel, cât și la Orléans și Poitiers. Iar după terminarea acestei pregătiri, s-a stabilit, în 1481, la Tübingen, unde a practicat advocatura, făcând, în același timp, la universitatea de acolo, cursuri de drept și de „științe frumoase“, cum li se zicea pe atunci materiilor literare ale învățământului superior.

Atrăgând, prin calitățile pe care le puneau în evidență aceste manifestări ale activității sale, atenția prințului de Württemberg. Eberhard, supranumit „bărbosul“, Reuchlin a fost luat, de el, ca secretar particular, în călătoria pe care a făcut-o, în 1482, în Italia. Acolo, tânărul învățat german s-a grăbit, conformându-se cu obiceiurile timpului, să ia contact cu învățații italieni, de la care n-a putut să nu ia cunoștință de curentul, ce începea a se forma, sub influența Academiei platonice din Florența, în favoarea concepției, de origine neoplatonică, a unității naturii și a legăturilor organice dintre toate părțile ei. În 1484, Reuchlin a fost numit „consilier“ al Tribunalului Curții („das Hofgericht“) din Stuttgart, și a mai primit, din cauza încrederii de care se bucura, și diferite misiuni diplomatice în străinătate. Una din acele misiuni l-a dus din nou, în 1490, în Italia, unde s-a folosit iarăși de ocazie ca să reînnoiască contactul cu învățații din acea țară, care se bucurau pe atunci în toată Europa, de o vază deosebită. După moartea lui Eberhard „bărbosul“, Reuchlin s-a stabilit la Heidelberg, pe lângă curtea prințului „elector“ de Pfalz, Philipp, și, în calitate de consilier al lui, s-a dus încă o dată în Italia, în 1498, spre a obține de la Curia Papală din Roma regularea unor diferende ce rămăseseră încă deschise. Această a treia călătorie i-a folosit și mai mult ca să se pună în curent, și mai de aproape, cu ceea ce se gândea, în lumea cultă italiană, asupra problemelor ce-l preocupau pe el însuși. În ce direcție se îndreptau acele preocupări și cât de mult se asemănau cu acelea ale unora din învățații italieni – cu ale lui Pico della Mirandola mai ales – o vom vedea ceva mai departe.

În sfârșit, după această îndelungată pregătire, Reuchlin s-a stabilit, în 1499, la Stuttgart, cu hotărârea de a se consacra, exclusiv, cercetărilor sale științifice, cărora credea că venise momentul să le dea încheierea necesară. El fusese stăpânit la început, cum am vă-

zut, de predilecții filologice, care făcuseră dintr-însul un precursor al umanismului german și cărora li se datorau primele sale lucrări. Cucerit de frumusețile limbilor clasice ale antichității și dorind să le răspândească cunoașterea, a dat compatrioților săi, în 1475, un dicționar latin, intitulat *Vocabularius brevilocus*<sup>1</sup>, și, în 1478, o gramatică greacă, intitulată *Micropaedia sive grammatica graeca*<sup>2</sup>, care a fost reeditată mai târziu, în 1506, cu oarecare dezvoltări, sub titlul *Synopsis grammaticae graecae*<sup>3</sup>. A tradus apoi în latinește câteva din operele literare ale antichității grece, ca *Xenophontis Apologia*<sup>4</sup>, care a apărut în 1520, și *Aeschinis et Demosthenis orationes adversariae*<sup>5</sup>, care a apărut în 1522. Din aceea primă perioadă, a entuziasmului pentru cultura clasică, data și traducerea numelui său german de Reuchlin în numele grec de Capnion.

Predilecțiile sale filologice se întinseseră, însă, și într-o altă direcție, cu totul deosebită de cea inițială. Sub influența interesului ce se acorda, de către unii învățați italieni, cărților secrete ale tradiției mozaice, Reuchlin studiasse și limba ebraică. În ce scop o studiasse, o arăta faptul că prima lucrare, pe care a publicat-o cu privire la acele cărți, a fost cea intitulată *De verbo mirifico*<sup>6</sup>, care a apărut în 1494, la Basel, și care cuprindea o cercetare asupra puterii magice a cuvintelor, după datele *Cabbalei*. Au urmat, apoi, în aceeași direcție, lucrarea intitulată *Rudimenta hebraica*<sup>7</sup>, din 1506, editarea, în limba ebraică, a „psalmilor expiatorii“, care a apărut în 1512 și a fost cea dintâi carte tipărită, în Germania, cu caractere ebraice, și, în sfârșit, lucrarea intitulată *De arte cabbalistica*, care cuprindea un studiu asupra „mijloacelor magice“ preconizate de „străvechea înțelepciune“ a autorilor *Cabbalei*, și care a apărut în 1517.<sup>8</sup>

Aceste îndeletniciri ale sale l-au făcut pe Reuchlin să se opună planului, ce începuse a se forma în unele cercuri eclesiastice ger-

1. (lat.) – *Mic dicționar* (n. M. R.).

2. (lat. gr.) – *Carte de învățatură sau gramatică greacă* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Sinopsa gramaticii grecești* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Apologia lui Xenofon* (n. M. R.).

5. (lat.) – *Cuvântările adverse ale lui Aeschines și Demosthenes* (n. M. R.).

6. (lat.) – *Despre cuvântul magic* (n. M. R.).

7. (lat.) – *Elemente ebraice* (n. M. R.).

8. Vezi supra, p. 106, nota 1 (n. G. P.).

mane, de a se suprima, prin ardere, toate cărțile evreiești, afară de *Biblie*. Un evreu din Colonia, Iohann Pfefferkorn, se botezase, și, fiindcă era, din această cauză, nu numai rău văzut, dar și persecutat de foștii săi coreligionari, a voit să se răzbune, începând o campanie în contra cărților evreiești, pe care le declara, ca cunoscător, foarte primejdioase, și propunând distrugerea lor pe întregul teritoriu al imperiului german. În acest scop a cerut chiar împăratului Maximilian să-i încredințeze lui, ca cunoscător al cărților încredinate, sarcina de a proceda la suprimarea lor prin ardere. Înainte, însă, de a lua o hotărâre în această privință, împăratul a crezut că trebuia să ceară părerea învățaților germani specialiști, în fruntea cărora sta, ca filolog, cunoscător al limbii ebraice, Reuchlin. Cu tot curentul ce începuse a se forma, sub influența călugărilor dominicani din Colonia, în favoarea propunerii lui Pfefferkorn, cucerind cercuri mai întinse ale lumii creștine din Germania, Reuchlin a îndrăznit să susțină că, departe de a fi primejdioase, cărțile în chestie puteau fi chiar folositoare, pentru cei ce erau în stare să le înțeleagă. Evreul renegat, Pfefferkorn, a publicat atunci, în 1511, un pamflet injurios, intitulat *Der Handspiegel*, în care îl denunța pe Reuchlin ca „vândut“ foștilor săi coreligionari, ca „turburător“ al purității credințelor tradiționale ale creștinilor și ca dușman al liniștii lor sufletești. Răspunsul acestuia a fost o mică scriere polemică, destul de moderată, care a apărut în același an, sub titlul *Der Augenspiegel*. Dominicani din Colonia au intrat atunci, și ei, în acțiune, acuzând pe Reuchlin că se făcuse vinovat de „erezie“, și cerând să fie judecat, ca atare, de autoritățile bisericești. În numele lor, Iakob Hoogstraten s-a adresat papei de la Roma, care a însărcinat pe episcopul din Speier să cerceteze cazul. Deși ancheta acestuia a dat un rezultat favorabil lui Reuchlin, dominicani din Colonia nu s-au astâmpărat. Continuându-și fără întrerupere atacurile, au izbutit să aducă din nou chestia, în 1514, în fața Curiei Papale – unde, însă, a rămas pendinte mai mulți ani, din cauză că nu se puteau găsi motive suficiente de a se lua hotărârea dorită de fanatismul acuzatorilor lui Reuchlin. În acest interval de timp au apărut faimoasele *Epistolae obscurorum virorum*<sup>1</sup>, care zugrăveau în co-

1. (lat.) – *Scrisorile bărbaților obscuri* (n. M. R.).

lori din cele mai întunecate ignoranța și fanatismul dominicanilor din Colonia, și denunțau totdeodată moravurile lor, care, neavând nimic călugăresc, nu le dedeau dreptul să apară, în fața lumii, ca apărători ai „purității“ creștine. Paternitatea acestor „scrisori“, de o rară virulență satirică, a fost mult discutată. Ele au fost atribuite mai întâi lui Reuchlin însuși, lui Erasm apoi, și, în sfârșit, lui Ulrich von Hutten. La redactarea lor ar mai fi colaborat însă și Crotus Rubianus, un scriitor prea puțin cunoscut astăzi – mult mai puțin cunoscut decât principalul lor autor, care a rămas în amintirea posterității ca un vijelios protagonist al liberei cugetări, într-o vreme în care fanatismul religios era mai mare ca oricând. Înainte încă de apariția faimoaselor *Scrisori*, Ulrich von Hutten luase apărarea lui Reuchlin într-o „apologie“ intitulată *Triumphus Capnionis*<sup>1</sup>. Sub influența acestei apologii și, mai ales a *Scrisorilor* îndreptate în contra obscurantismului catolic, s-a produs o reacțiune a opiniei publice, care a salvat nu numai pe Reuchlin, ci și cărțile evreiești, în primejdie de a fi distruse.

Câștigând simpatia ducelui Wilhelm al Bavariei, care îi prețuia lucrările, Reuchlin a fost numit, în 1519, profesor la Universitatea din Ingolstadt. Un an mai târziu a fost chemat, în aceeași calitate, la Universitatea din Wittemberg, dar a trimis acolo pe elevul său Schwarzerde, care, după obiceiul timpului, își tradusese numele în Melanchton. În 1521, simțindu-se obosit, Reuchlin s-a retras din nou la Stuttgart. Într-o scurtă perioadă de întremare, a mai profesat câteva luni la Universitatea din Tübingen, dar starea sănătății sale s-a înrăutățit din nou, și, la 30 iunie 1522, a murit la Liebenzell, lângă Hirschau.

1. (lat.) – *Triumphul lui Capnion* (n. M. R.). Amănunte asupra acestui reprezentant al libertății de cugetare de la începutul veacului al XVI-lea pot găsi cititorii în cartea cunoscută a lui David Strauss, intitulată *Ulrich von Hutten*, care a apărut în două volume, în 1858 și 1860.

#### IV

Să trecem acum la studiul ideilor lui Reuchlin, după cele două lucrări *De verbo mirifico* și *De arte cabbalistica*, și să începem, păstrând ordinea cronologică, cu cea dintâi. Am zis mai sus, în treacăt, că ea cuprindea o cercetare a puterii magice a cuvintelor, după datele *Cabbalei*, care se întemeiau, ele însele, pe vechile tradiții neopitagoreice și neoplatonice. Spre a înlesni cititorilor înțelegerea acestei curioase lucrări, trebuie să ne întoarcem un moment înapoi, la simbolismul numerelor, din doctrina inițială a lui Pitagora, ca să putem vedea cum a luat naștere dintr-însul simbolismul literelor, cu școala neopitagoreică de mai târziu, din Alexandria – simbolism care, împărtășit într-o oarecare măsură de neoplatonism, a trecut, în cele din urmă, în amestecul confuz de doctrine ce alcătuiau conținutul filosofic al *Cabbalei*.

Oricât de ciudat ne pare astăzi, simbolismul numerelor a constituit, la început, în filosofia greacă, o soluție ce a părut legitimă a uneia din problemele cele mari ale naturii. Primii filosofi greci, în încercările lor de a înțelege lumea, priviseră numai câte unul din aspectele ei de căpetenie. Unii, bunăoară, încercaseră să-și explice originea corpurilor materiale; alții au căutat să găsească principiul schimbării lor neconținute; alții și-au pus întrebarea care era principiul ordinii lor statornice. Această din urmă problemă a preocupat mai mult pe Pitagora, care, negăsind destul de întemeiate soluțiile ce i se daseră până la el, a reluat-o cu mai multă stăruință. De unde venea – s-a întrebat el – regularitatea cu care corpurile cerești se învâртеau în spațiile cosmice? De unde regularitatea cu care se succedau anotimpurile pe Pământ? De unde regularitatea cu care se desfășurau procesele organice și fenomenele ce le formau începutul și sfârșitul, ca nașterea, creșterea, decăderea și moartea plantelor și animalelor?

Sub influența studiilor sale matematice, Pitagora a presupus că ordinea ce domnea în natură trebuia să se întemeieze, pretutindeni, pe raporturi numerice, deoarece se exprima, în toate cazurile, prin numere. În muzică, bunăoară, armonia tonurilor se întemeia pe raporturile numerice ale lungimii coardelor, ce le produceau, prin vibrațiile lor. Tot așa, în astronomie, regularitatea mișcării corpurilor

cerești se întemeia pe raporturile numerice ale depărtării relative, de un centru comun, a „sferelor“ pe care erau fixate. Reflectând mai departe asupra raporturilor de acest fel, Pitagora a ajuns la concluzia că ele constituiau, propriu vorbind, „esența“ lumii. Căci „esențial“ nu putea fi, în lume, decât numai ceea ce nu se schimba niciodată, în mijlocul neconținutei schimbări a lucrurilor ei. Singurul principiu, însă, care putea fi considerat ca fiind în adevăr invariabil, i se părea că era numărul. Sub formele lor concrete, lucrurile lumii apăreau și dispăreau, se nășteau și mureau, fără întrerupere, raporturile lor abstracte, însă, așa cum le stabileau științele matematice, rămâneau pururea aceleași. Când aritmetica, bunăoară, zicea că două și cu două făceau patru, raportul cantitativ pe care îl stabilea astfel rămânea adevărat, în forma lui abstractă, pretutindeni și totdeauna, oricare ar fi fost, adică, natura lor. Numărul era, dar, principiul statornic al lumii și îi constituia deci esența.

Erau aci urmările, inevitabile, poate, la început, ale procesului de abstracțiune prin care studiau științele matematice lucrurile de care se ocupau. Acel proces, familiar lui Pitagora, consta în a despărți, cu mintea, de materia corpurilor studiate, suprafețele ce o limitau, jur-împrejur, liniile ce limitau acele suprafețe, și punctele ce limitau acele linii. Aceste elemente abstracte – suprafețele, liniile și punctele – luau astfel, pentru matematicienii care le examinau, o însemnătate ce depășea pe aceea a materiei concrete a corpurilor respective. De aci, până la iluzia că aveau și o realitate superioară, nu era decât un pas. Și-n adevăr – și-au zis matematicienii vechi –, noi nu putem concepe corpurile fără suprafețe, dar putem concepe suprafețele fără corpuri, și le putem studia, în geometrie, ca având o existență independentă. Tot așa, nu putem concepe suprafețele fără linii care să le limiteze; dar putem concepe liniile fără suprafețe pe care să le limiteze, și le putem studia, în geometrie, ca fiind de sine stătătoare. Tot așa, în sfârșit, nu putem concepe liniile fără puncte, între care să se întindă, dar putem concepe punctele fără linii cărora să le fixeze extremitățile, și le putem studia, în geometrie, ca separate de ele. Iar dacă toate aceste elemente abstracte sunt mai reale decât lucrurile concrete, ele nu se așează, totuși, pe același plan. Cel mai real din toate este cel din urmă, este adică punctul. El este esențial în tot ce există. Căci, fără puncte n-ar pu-

tea exista linii, fără linii n-ar putea exista suprafețe, fără suprafețe n-ar putea exista lucruri concrete.

Punctul, însă, zicea Pitagora, este identic cu unitatea. O linie se compune din mai multe puncte; o suprafață se compune din mai multe linii. Liniile și suprafețele reprezintă dar „pluralitatea“. Punctul singur reprezintă „unitatea“, în general. De aci, identificarea elementelor geometrice cu cele aritmetice. Punctul era identificat cu numărul unu, linia cu numărul doi, suprafața cu numărul trei. O rămășiță a acestei identificări a numerelor cu figurile geometrice s-a păstrat multă vreme în formele de exprimare ale matematicienilor, care vorbeau de numere „pătrate“ și de numere „cubice“. În sfârșit, punctele fiind elementele ultime în care matematicienii vechi descompuneau „întinderea“ corpurilor, adică spațiul pe care îl ocupau – și, prin extensiune, spațiul în general –, și punctul fiind identic cu numărul unu, Pitagora a conchis că numărul era elementul ultim al lumii, esența a tot ce exista. De unde rezulta că idealul științelor naturii era să descopere numerele ce constituiau esențele diferitelor lucruri și raporturile numerice care constituiau legăturile dintre ele. Numai pe această cale se putea explica structura lumii și ordinea ce domnea într-însa.

Pornind de aci, unii din adepții și urmașii lui Pitagora au identificat geneza și evoluția universului cu geneza și evoluția seriei infinite a numerelor. Așa au luat naștere diferite speculații mistice asupra semnificării și puterilor ascunse ale numerelor, în natură și în viața omenească. Iar acel simbolism numeric, amestecându-se cu teoria platonice a ideilor, a constituit doctrina școalei neopitagoreice din Alexandria. Principalul ei reprezentant, Apollonios din Tyana, a mai adăugat acestui amalgam de concepții diferite câteva elemente mai obscure, împrumutate de la magii persani, pe care îi vizitase în numeroasele lui călătorii. O formă mai accentuat aritmetică a luat, însă, simbolismul numeric al școalei neopitagoreice cu Nikomachos din Gerasa, a cărui operă de căpetenie purta titlul caracteristic  $\Theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\ \alpha\rho\eta\theta\mu\epsilon\tau\iota\kappa\alpha$ <sup>1</sup>. Cu Numenius din Apameea și, mai ales, cu Iamblichos din Chalkis, amestecul neoplatonismului cu neopitagoreismul a sporit, întărind și mai mult simbolismul

1. (gr.) – *Sensul divin al numerelor* (n. M. R.).

numeric și valoarea lui magică. Atât Apollonios cât și Iamblichos ajunseseră vestiți, pe vremea lor, ca „făcători de minuni“. Iar rămășițele concepțiilor mistice pe care le propovăduiseră au fost culese, în cele din urmă, de învățații evrei care au redactat *Cabbala*.

Aceștia au adăugat, însă, simbolismului numeric primitiv un element nou, luat din limba ebraică. În acea limbă, literele alfabetului nu serveau numai la compunerea cuvintelor, ci și la însemnarea numerelor. Acea identificare a literelor cu numerele a dus la ideea că și literele trebuiau să aibă ceva din valoarea simbolică a numerelor – și, prin urmare, din puterea lor misterioasă. De unde credința că cuvintele, pe lângă înțelesul lor obișnuit, trebuiau să mai aibă un înțeles ascuns, pe care îl puteau revela numerele corespunzătoare literelor ce-l compuneau. Iar din această credință rezulta ideea că structurile cuvintelor puteau să reprezinte legi ale naturii. Căci legile ce guvernau succesiunea schimbărilor care se produceau în cadrul ei exprimau legăturile dintre lucrurile respective, și acele legături nu erau decât raporturi numerice pe care le reprezentau combinările literelor în cuvintele corespunzătoare. Cel ce ajungea, dar, pe calea interpretării numerice a structurii unui cuvânt, să cunoască înțelesul lui ascuns, ajungea, în același timp, să descopere o lege a naturii și o putea utiliza ca să producă schimbări pe care nu le putea produce altfel. La întărirea acestei credințe a mai contribuit, în sfârșit, teoria neoplatonică a logosului sau a cuvântului creator, ca unitate a ideilor. Ca modele ale lucrurilor ce urmau să ia naștere în cursul creațiunii, ideile erau forțe active, puteri plâsmuitoare ale naturii. Ceea ce ducea la concluzia că cuvintele, prin care se exprimau ideile, trebuiau să aibă și ele ceva din virtuțile lor.

Dar să ne întoarcem, după aceste lămuriri istorice, la punctul nostru de plecare. Urmărind, în lucrarea sa *De verbo mirifico*, filiația de idei pe care am trecut-o în revistă, și adoptând concluziile la care ducea ea, Reuchlin a încercat, la rândul său, să găsească „cuvântul făcător de minuni“, care ar fi fost capabil să-i dea, numai el singur, o putere desăvârșită asupra întregii naturi. Și a crezut, de acord cu autorii *Cabbalei*, că un asemenea cuvânt nu putea fi decât numele mozăic al lui Dumnezeu. Acel nume, pe care „marele preot“ al evreilor nu-l pronunța decât o dată pe an, în taina părții celei mai ascunse a templului din Ierusalim, în misterul „Sfintei Sfințelor“,

în care nu putea pătrunde decât el singur, nu era, propriu vorbind, un cuvânt, ci o înșirare inexprimabilă de litere ce nu se pronunțau împreună, ci separat. Noi ne-am deprins să credem că numele mozaic al lui Dumnezeu era Iahveh, sau, cum se zice de obicei, Iehovah. În realitate, acel nume nu era decât o serie de patru litere, ce se citeau una după alta, fără a se lega una de alta. Erau, anume, literele I, H, V, H, pe care marele preot le rostea răspicat, una câte una; cu pronunțarea ebraică: jod, he, vau, he. Altfel, numele curent al lui Dumnezeu – cel care se putea întrebuița în cultul obișnuit – era Adonai.

De aci venea, la autorii *Cabbalei*, credința că, de vreme ce nu se putea rosti de orișicine, nici de marele preot oricând, acea înșirare de litere mistice avea o putere ascunsă, care era foarte mare și care putea deveni, de aceea, foarte primejdioasă pentru cei neinițiați și, printr-înșii, pentru restul lumii. Iar acea putere sta în valoarea numerică a literelor ce o compuneau. În adevăr, literei I îi corespundea, în alfabetul ebraic întrebuițat în aritmetică, numărul 10. Acest număr însă era, în doctrina neopitagoreică, numărul „perfect“, întrucât era compus din suma primelor patru numere: 1, 2, 3 și 4, și reprezenta, prin urmare, totalitatea existenței în unitatea ei. În adevăr, numărului 1 îi corespundea, în acea doctrină, principiul creator al universului; numărului 2 îi corespundea lumea creată; numărului 3 îi corespundea logosul sau cuvântul creator; iar numărului 4 îi corespundea omenirea, întrucât întrunea în sine câte ceva din toate aceste existențe superioare ei. Prin urmare, numărul 10, care era suma acestor patru numere, reprezenta totalitatea existenței cosmice, în unitatea ei supremă – reprezenta, adică, pe Dumnezeu, în toată plenitudinea, atât a esenței, cât și a manifestărilor sale. Reuchlin concentra acest înțeles simbolic al numărului 10 în afirmarea că el reprezenta începutul și sfârșitul tuturor lucrurilor.

Celei de-a doua litere a numelui divin, H, îi corespundea în alfabetul ebraic, aplicat în aritmetică, numărul 5. Acest număr era, însă, compus din numerele 2 și 3. El însemna, dar, după doctrina neopitagoreică, împreunarea lumii create cu logosul creator (3). Reuchlin zicea că el reprezenta împreunarea lumii create (2) cu Sfânta Treime a creștinismului, pe care o desemna, în cartea sa, prin numărul 3. Literei următoare – a treia – a numelui divin, care era V, îi corespundea în alfabetul ebraic, aplicat în aritmetică, nu-

mărul 6. Acest număr era însă suma primelor trei numere: 1, 2 și 3. El însemna, prin urmare, după neopitagoreism, împreunarea principiului creator al universului (1), cu lumea creată (2) și cu logosul ordonator al ei (3). După Reuchlin, numărul 6 avea aceeași semnificație, cu deosebirea că el punea, în locul logosului ordonator al lumii, Sfânta Treime a creștinismului. În sfârșit, ultimei litere a numelui divin, H, îi corespundea, în alfabetul ebraic aplicat în aritmetică, numărul 5 – cum am văzut adineaori. Dar de astă dată numărul 5 avea o altă semnificație. El era „mijlocul“ dintre numărul 1, care indica principiul creator al universului, și numărul 10, care indica totalitatea existenței cosmice. De unde rezulta, în doctrina neopitagoreică, concluzia că numărul 5 reprezenta de astă dată „sufletul omenesc“, care, după neoplatonism, constituia mijlocul de comunicație și trăsura de unire dintre lumea spirituală a ideilor inteligibile și lumea materială a lucrurilor pământești.

Structura numelui divin reprezenta, dar, structura universului, cu toate elementele lui constitutive și cu toate raporturile dintre ele. Acest nume era, ca atare, o „cheie“, cu care cel inițiat putea deschide poarta templului misterelor, unde sălășluiau puterile plăsmuitoare ale lucrurilor, și le putea sili să i se pună la dispoziție, ca să facă cu ele minuni.

## V

Concepția magică a naturii, de la umilele origini ale omenirii, s-a păstrat multă vreme, sub forma vrăjitoriei, în masele populare. Ea era încă, la începutul Renașterii, destul de răspândită și avea încă destui credincioși. Reacțiunea, statornică și severă, a creștinismului, n-o putuse desrădăcina din lumea europeană. Deși tot evul mediu fusese plin de procesele vrăjitorilor și vrăjitoarelor, iar pedepsele cumplite ce se aplicau acestor „unelte primejdioase ale duhurilor necurate“ ar fi putut să intimideze pe mulți, străvechea rătăcire populară continua totuși să dureze – susținută, în unele părți ale cercurilor culte, de tendința de a o transforma într-o disciplină savantă, întemeiată pe speculații religioase și filosofice, teosofice și metafizice. Acea tendință, care nu era nouă, a găsit, în unele preocupări ale lui Reuchlin, un sprijin neașteptat. În prima din cele

două opere ale sale, *De verbo mirifico*, de care ne-am ocupat până acum, învățatul german căuta „cuvântul făcător de minuni“, capabil să dea omului stăpânirea asupra fenomenelor naturii. În a doua, *De arte cabbalistica*, încerca să descopere „arta misterioasă“ de a întrebuița, în acest scop, cuvântul atotputernic. Sub aparența că relua vechile tradiții ebraice, această a doua operă se întemeia, în fond, pe neoplatonismul Academiei din Florența, și, îndeosebi, pe ideile pe care le-am revelat mai sus, asupra „magiei naturale“, ale lui Pico della Mirandola. Am arătat, în adevăr, în volumul precedent al lucrării de față, strânsa legătură a *Cabbalei* mozaice cu doctrinele neoplatonice și neopitagoreice.<sup>1</sup> Am văzut, bunăoară, că, după cartea *Sohar a Cabbalei*, ca și după doctrinele filosofice care o inspiraseră, Dumnezeu se confunda cu universul. El era substanța „nevăzută“ a realității cosmice care se putea vedea, era izvorul „nepătruns“ al lumii în care se putea pătrunde cu simțurile omenești. Ca atare, Dumnezeu rămânea peste putință de cunoscut. Atributele prin care încercau unii teologi și unii filosofi să-l caracterizeze – ca știința și prevederea, ca puterea și bunătatea, ca dreptatea și mila etc. –, nu indicau decât aspecte parțiale și deosebite ale ființei divine, care, în unitatea ei absolută, nu putea avea părți și nu putea cuprinde deosebiri. Toate noțiunile omenești purtau în ele urmele percepțiilor sensoriale, din care erau scoase – și nu se puteau potrivi pentru Dumnezeu, fiindcă erau prea limitate pentru cel ce n-avea limite, prea materiale și pământești pentru cel ce n-avea nimic material și pământesc. Nu era, dar, de mirare că autorii cărților sfinte ale evreilor, când au voit să fixeze în scris vechile tradiții orale ale religiei mozaice, dându-și seama că nu se puteau apropia, pe nici-o cale și cu nici-un chip, de misteriosul spirit creator, n-au putut să-i dea, în disperarea lor, alt nume decât... „nimicul“. Căci numai acest nume arăta, cu adevărat, că nimic nu puteau ști despre el. Nimic, în adevăr, din ceea ce putea să conceapă mintea lor nu i se potrivea, nicidecum.

De la acest nimic primordial pornea apoi procesul creator. Întrucât era infinit, nimicul inițial umplea, fără nici-un rest, tot spațiul

1. Vezi, în ediția de față, vol. I, capitolul XII – *Pico della Mirandola. Un simcretism neoplatonic* (n. G. P.).

cosmic. Pentru ca ceva să poată, dar, apărea, pentru ca universul, adică, să poată lua naștere, nimicul creator s-a strâns, la începutul începuturilor, într-un punct al spațiului cosmic, lăsând gol tot restul lui. Acel gol a fost apoi umplut, prin iradierea puterii creatoare a nimicului primordial, de existența cosmică, într-o ordine riguros determinată. Iradierea puterii creatoare a nimicului a fost asemenea cu aceea a răspândirii razelor ce pornesc, dintr-un centru de lumină, în toate direcțiile, în spațiul înconjurător. O serie de cercuri luminoase s-a format astfel în jurul punctului pe care îl ocupa nimicul primordial și care, ca izvor al puterii lui creatoare, se înfățișa ca un focar de lumină cosmică. Acele cercuri luminoase au fost „lunile“, în număr de patru, care au alcătuit universul. Cea dintâi, manifestarea cea mai directă a divinității, era compusă din zece „numere“, prin care s-a săpat în văzduh, ca pe o tablă de aramă, cuvântul creator, cuprinzând legile universului. Căci, după cărțile sfinte, Dumnezeu a creat întreaga existență cosmică, cu toate cele văzute și nevăzute ale ei, numai cu puterea cuvântului său. A „doua“ din lumile ce compuneau universul era lumea „formelor pure“ sau, în înțelesul platonice al acestor termeni, lumea „ideilor“, adică a „modelelor“ generale, unice și eterne, ale lucrurilor individuale, ce urmau a lua naștere în cursul ulterior al procesului creațiunii. A „treia“ lume era aceea a „sferelor cerești“, care se situa „sub“ cele două precedente, așezate „deasupra“ ei, și care era compusă din două categorii de existențe spirituale, din sufletele „astrelor“ și din sufletele „vietăților“. A „patra“ lume, în sfârșit, era aceea a corpurilor materiale ce se puteau percepe cu simțurile; era „lumea schimbării veșnice“, a nașterii și creșterii, a decăderii și morții, lumea în care totul era coruptibil și trecător, lumea stricăciunii și a vremelniciei.

Ca ființă creată „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu“, omul ocupa în univers o situație specială. Prin diferitele „elemente“ ce-l alcătuiău, el făcea parte din toate cele patru lumi pe care le-am menționat. Inteligența lui aparținea lumii celei dintâi, întrucât era o scânteie ce izvora, de-a dreptul, din flacăra gândirii divine. După cărțile sfinte, în adevăr, Dumnezeu „însuflețise“ pe om, când l-a creat, „sufilând“ asupra-i, comunicându-i, adică, o părticică din propriul său suflet. De aceea, în mintea omenească se răsfrângeau legile universului, pe care le cuprindea prima lume, dar pe care numai puțini oameni puteau ajunge să le întrevadă, în rarele clipe

când se puteau ridica, cu desăvârșire, deasupra pornirilor sufletului lor „sensitiv“, care, prin mijlocirea sensibilității, îi lega de corpul lor material. Acest suflet „sensitiv“, cu sensibilitatea prin care se manifesta și care, trezind dorințe, impunea omului „scopuri“ de urmărit, adică „modele“ de acțiune, făcea parte din lumea a doua. Din lumea a treia făcea parte sufletul „vital“ al omului, al cărui semn vizibil era „suflarea“, adică respirația, și care îi întreținea viața vegetativă, ca organism. În sfârșit, corpul lui material făcea parte din lumea a patra, ca toate lucrurile supuse schimbării și pieirii.

Omul concentra astfel în ființa sa – în mic, se înțelege, dar totuși în mod real – ceea ce era esențial în fiecare din cele patru lumi ce alcătuiau universul. El era, cum ziceau cei vechi, un „microcosm“, un univers în miniatură, din care nu lipsea, însă, nici-unul din elementele de căpetenie ale „macrocosmului“, ale universului celui mare. De unde rezulta, în chip firesc, că, grație structurii sale, omul cuprindea în sine un reflex – îndepărtat și slab, dar nu mai puțin real – al puterii cuvântului creator de la origine. Căci, ca manifestare a „spiritului“ creator, acel cuvânt nu era, în fond, decât izvorul însuși din care porcedea. Cum zicea evanghelistul-filosof: „La început a fost cuvântul, și cuvântul era la Dumnezeu, și Dumnezeu era cuvântul“. Așa încât omul – întrucât primise, la naștere, ca un dar nespuse de prețios, o infimă parte din spiritul creator, care, când îl plăsmuise, îi dase viață „suflând“ asupra-i – păstra în sufletul său rațional un ecou, îndepărtat și slab, al cuvântului atotputernic, ce răsunase, poruncitor, la originea creațiunii. Iar dacă – printr-o sforțare supremă a rațiunii sale de a se învrednici să „aperceapă“ tot ce-i alcătuia conținutul – putea să ajungă omul a lua cunoștință de acel ecou al cuvântului creator, atunci putea, utilizându-l cu pricepere, să producă în lumea înconjurătoare schimbări neașteptate și, pentru ceilalți semeni ai săi, uimitoare. Magia, ca „artă de a face minuni“, nu era, dar, imposibilă. Ba chiar era cu atât mai prețioasă, cu cât, departe de a fi de origine „diabolică“, cum credeau unii din adversarii „meșteșugurilor vrăjitoarești“, era de origine divină. Succesul, însă, în practicarea acestei arte atârna de o condiție peste care nimeni nu putea trece, nu numai fiindcă n-ar fi izbutit să facă nimic, ci și fiindcă s-ar fi expus la primejdii mari. Totul era, anume, ca cei ce voiau, cu ajutorul magiei, să ajungă a face minuni, să respecte, în mod riguros, ordinea stabilită în lume de cuvântul crea-

tor al lui Dumnezeu. Acela ordine „naturală“, nimeni nu trebuia să încerce a o turbura, nu numai fiindcă nu era cu putință, ci și fiindcă o asemenea încercare putea să aibă consecințe grave. De unde rezulta că toți cei ce voiau să practice magia erau datori să caute mai întâi a cunoaște ordinea naturală a lucrurilor lumii. Iar singura cale pe care se putea ajunge la acest scop era observarea atentă, îndelungată, stăruitoare, a legăturilor naturale dintre acele lucruri, așa cum se manifestau în experiența tuturor oamenilor, care le puteau constata, fără nici-o greutate, cu ajutorul simțurilor. Ceea ce însemna că, pornind de la speculații religioase și metafizice, magia deschidea drumul, în cele din urmă, observării directe a fenomenelor lumii, și, prin urmare, cercetărilor pozitive ale științei. În această direcție a lucrat mai ales Iohannes Reuchlin. Și, prin sforțările stăruitoare, pe care le-a făcut în această privință, a luat loc în istoria începuturilor mișcării științifice din timpul Renașterii.

## VI

Același a fost rolul pe care, cu unele deosebiri, l-a jucat contemporanul său Cornelius Agrippa von Nettesheim. El se născuse la 14 septembrie 1486, la Colonia, dintr-o familie ce aparținea micii aristocrații germane și dispunea de oarecare avere. A putut astfel studia dreptul și medicina în Italia, unde a obținut titlurile academice la Universitatea din Pavia. Tot acolo a luat, însă, cunoștință de ideile lui Pico della Mirandola asupra magiei naturale și a căzut sub influența curentului de simpatie pentru vechiul neoplatonism, pe care îl preconiza Academia din Florența. Iar efectele n-au întârziat a se arăta. Spre a-și continua studiile, a trecut în Franța, ca să urmeze cursurile Universității din Paris. Acolo, însă, a întemeiat, împreună cu alți câțiva tineri, o societate secretă pentru cultivarea „științei științelor“ – cum începuseră a-i zice magiei naturale adepții ei entuziaști. Mai mult decât de la toate celelalte științe, ce se învățau pe la universități, așteptau ei, cu o credință adâncă, de la această disciplină miraculoasă, posibilitatea de a stăpâni fenomenele naturii și de a le utiliza după bunul lor plac. Până unde mergea, la Agrippa von Nettesheim, această credință, o arată un fapt semnificativ. Prietenia lui pentru unul din membrii societății secrete, pe



care o formase la Paris, l-a încurcat într-o aventură ce putea să-l coste viața. A încercat, anume, să libereze, numai cu meșteșuguri magice, castelul din Pirinei al aceluia prieten, care fusese asediat de țărani din împrejurime, revoltați de duritatea lui feudală. Încercarea, firește, n-a reușit, și imprudentul magician a trebuit să fugă în Spania, ca să scape de urmărirea autorităților, cărora le fusese denunțat ca „vrăjitor“.

În Spania, a fost silit să-și câștige viața practicând medicina, pe care o învățase în Italia, precum și să se folosească de magia naturală, în care continua să creadă. Se înfățișa pretutindeni ca astrolog și alchimist, capabil să citească în stele soarta oamenilor și să transforme în aur metalele ordinare. O asemenea viață agitată n-a întârziat, însă, a-l obosi, și, starea sănătății sale începând a lăsa de dorit, s-a întors în Franța, unde, ocolind Parisul, s-a oprit, în 1509, la Dôle. Spre a-și continua, cu mai puține riscuri, acțiunea în favoarea „științei științelor“, Agrippa von Nettesheim a căutat să se pună la adăpostul unui predecesor, și a deschis un curs public, în care a expus ideile lui Reuchlin asupra magiei naturale, comentând cartea lui *De verbo mirifico*. Succesul aceluia curs l-a consolât, întrucâtva, de dezamăgirile pe care le avusese până atunci. Auto-ritățile culturale din Dôle voiau să-i ofere o catedră de „magie naturală“ la „școala înaltă“ din localitate. Dar aspirațiile lui se îndreptau mai mult în direcția practică; el nu se putea mărgini să facă numai teoria „științei științelor“, ci voia s-o aplice și să-i arate astfel mai bine – mai cu folos adică – valoarea. A trecut, dar, în Țările de Jos, unde spera să câștige, în acest scop, sprijinul regentei Margareta, despre care aflase că, fiind foarte superstițioasă, cultiva pe astrologi, pe alchimiști și chiar și pe vrăjitorii obișnuiți. Spre a se „introduce“, i-a dedicat un *Discurs asupra nobleței și privilegiilor sexului femeiesc*. Argumentele de care se servea, pentru „preamărirea“ acestui sex, păreau a fi fost luate, după unele din acuzațiile ce i se aduceau, dintr-o scrisoare a lui Abélard către Héloïse. „Noblețea“ femeii rezida mai întâi în originea ei. Ea nu fusese plăsmuită din pământ, ca primul om creat de Dumnezeu. Eva luase naștere, în adevăr, dintr-o parte a corpului lui Adam, și îi era, ca atare, superioară din punct de vedere calitativ. Această superioritate o arăta și numele pe care îl purta ea; în limba ebraică, Eva însemna „viață“, pe când numele pe care îl purta Adam însemna, în aceeași limbă,

„pământ“. La această superioritate materială se adăuga, apoi, una morală. Adam „păcătuisese“ cu deplină știință și voință, fiindcă „luase inițiativa“; Eva îi servise numai de instrument, inconștient și involuntar. Urmau, în sfârșit, considerații estetico-mistice asupra frumuseților femeii, în care Dumnezeu „întrunise tot ce era vrednic de admirație și de iubire, ca forme și colorii, ca grație și delicateță“. Și se părea că încercarea lui Agrippa von Nettesheim de a câștiga favoarea regentei Margareta era pe cale de a reuși, când i s-a pus de-a curmezișul un călugăr franciscan, Catilinat, care l-a acuzat de „erezie“ și, mai ales, de „vrăjitorie diabolică“. Temându-se de o eventuală urmărire, pribeagului, deprins cu pribegia, a trecut în Anglia, de unde a trimis în Țările de Jos „scrisori“ de apărare, cu multe discuții teoretice și cu nu puține invective personale la adresa acuzatorului său. Dar această polemică n-a dus la nici-un rezultat – și, după atâtea peregrinări, Agrippa von Nettesheim s-a întors, spre a se odihni, în orașul său natal.

La Colonia, însă, a aflat că la Würzburg trăia și lucra un mare adept al magiei, sub forma ei cabalistică, și s-a grăbit să se ducă să-l vadă. Era abatele Tritheim, în mânăstirea căruia a petrecut apoi câțiva timp, spre a se împărtăși din lumina ideilor lui. În liniștea de acolo a putut, în sfârșit, Agrippa von Nettesheim să încheie o lucrare la care se gândea mai de mult. Era prima formă, numai schițată, a operei sale *De occulta philosophia*<sup>1</sup>, care n-avea să ajungă la desăvârșire decât după un sfert de veac. Publicată, sub prima ei formă, în 1510, această operă s-a tipărit din nou, cu numeroase dezvoltări și adăugiri, în 1533. Sub această formă definitivă o vom examina mai departe. Până atunci, să urmărim desfășurarea vieții, atât de frământată, a autorului ei.

Nu mult după 1510, Agrippa von Nettesheim, aducându-și aminte de originea sa nobilă, care îl îndrepta spre cariera militară, a intrat în armata împăratului Maximilian și a luat parte la războiul în contra Veneției. Dar, cu spiritul său aventuros, a părăsit destul de repede situația militară, destul de bună, pe care izbutise a și-o face – și, profitând de faptul că se găsea în Italia, a pornit să caute noi izvoare de cunoștințe în direcția preocupărilor sale. La Pavia, unde

1. (lat.) – *Despre filosofia ocultă* (n. M. R.).

a regăsit câțiva prieteni, a ținut, pentru studenții universității, un curs asupra lui Hermes Trismegistul. Acest nume îl daseră neoplatonicii greci zeului egiptean Thot, căruia i se atribuia invenția literelor ca mijloc de a fixa în scris cugetarea, și era, astfel, considerat ca autor al unei colecții de cărți secrete, pe care le păstrau preoții lui și care cuprindeau „tot ce se putea ști“ despre lume. Când grecii, care puseseră stăpânire pe Egipt, au dat vechiului zeu egiptean numele nou de Hermes, i-au adăugat epitetul de „Trismegistos“ – care însemna „de trei ori cel mai mare“ –, întrucât era, pentru ei, temelia adevărului, izvorul înțelepciunii și chezașia fericirii. După Clemens Alexandrinul, revelațiile „hermetice“ se cuprindeau în 42 de cărți; după tradiția mai veche, însă, a preotului egiptean Manethon, numărul cărților ce cuprindeau acele revelații era mult mai mare: era, anume de 36.525... Despre una din acele cărți scrisese Marsilio Ficino o lucrare intitulată *Mercurii Trismegisti liber de potestate et sapientia Dei*<sup>1</sup>, care apăruse în 1471, și pe care o luase Agrippa von Nettesheim ca text al comentariilor din cursul său de la Universitatea din Pavia.

Cu prilejul aceluia curs a făcut el cunoștința unei tinere femei din societatea bună italiană, care îl urma cu interes și cu care s-a căsătorit în 1515. Complicându-și astfel viața, a avut și mai mult de suferit din cauza războiului, care mai dura încă și care produse-se, în multe privințe, multe greutăți. Acele greutăți nu l-au împiedicat totuși să-și continue lucrările, și, ca rezultat al lor, a făcut să circule în manuscris o mică scriere intitulată: *Despre întreitul chip de a cunoaște pe Dumnezeu*, în care relua obiectul de căpetenie al preocupărilor sale, adică problema magiei naturale – sub o formă, însă, care trăda deprimarea lui sufletească. Trei căi – zicea Agrippa von Nettesheim în acea mică scriere – pot duce la cunoașterea lui Dumnezeu: cartea naturii, legea lui Moise și învățăturile lui Cristos. Pe toate aceste căi ajungem la unul și același adevăr – și anume, că orice creatură este o mică, o infimă parte din ființa divină, din care a purces întreaga existență cosmică. Aceasta o recunoșteau și cei vechi, când ziceau, cu poetul lor: „Jupiter este tot ce se vede și tot

ce se mișcă; totul e plin de el“. De aceea, pentru ei, totul era divin: cerul, pământul, focul, aerul, apa nu erau decât forme de manifestare ale zeului suprem. Din această unitate a tot ce există rezultă că omul, ca creatură a unei puteri superioare lumii, poate găsi pe creatorul său în sine însuși, dacă se ostenește să-l caute cu stăruința cuvenită, al cărei succes atârnă, înainte de toate, de curățenia cugetului și de sfințenia faptei. La acest rezultat duce, mai întâi, cartea naturii, în care omul, când o studiază cu destulă pricepere, poate descoperi legăturile strânse dintre toate lucrurile ce alcătuiesc lumea. Numai că această carte nu stă la îndemâna orșicui, nu fiindcă ar fi anevoie de citit, ci fiindcă nu e lesne de interpretat – constatările ce se fac prin observarea directă a fenomenelor ducând adesea la idei greșite. De aceea le-a venit în ajutor oamenilor, în mod anticipativ, încă din cele mai vechi timpuri, revelația divină – sub forma, în primul rând, a legii lui Moise, pe care au întregit-o, apoi, alte comunicări „de sus“, făcute de Dumnezeu „aleșilor“ săi și consemnate de ei în relatările *Cabbalei*. Mai târziu, în sfârșit, la acele prime licăriri ale adevărului s-a adăugat marea lumină a învățăturilor lui Iisus, pe care le-au cules evangheliștii. Înțelesul adânc ce se ascundea, ca un „miez“ neprețuit, sub „coaja“ legii lui Moise și a tradițiilor *Cabbalei*, a fost dezvăluit omenirii de către *Noul Testament* al creștinilor. Revelațiile mai vechi nu erau decât „laptele“ de care avea nevoie copilăria omenirii; revelația din urmă era „pâinea“ sufletească de care avea nevoie maturitatea ei. Numai această „hrană mai substanțială“ poate da omului tăria sufletească necesară ca să ajungă a cunoaște cu adevărat pe Dumnezeu și a se împărtăși, oricât de puțin, din puterile lui. Descoperind, în sine însuși, pe creatorul a tot ce există, omul se împreunează sufletește cu el, se afundă în sânul lui, și dobândește astfel, vremelnic, ceva din atotputernicia cu care a „făcut“ el toate cele văzute și nevăzute. Mai mult încă, întrucât Dumnezeu se confundă cu lumea, omul care îl descoperă în sine însuși și se unește în realitate, prin gândire, cu toate lucrurile ce o alcătuiesc – nu numai cu cele prezente, ci, de asemenea, cu cele trecute și cu cele viitoare. Pe această cale, dacă se învrednicește s-o străbată până la capăt, omul poate ajunge să stăpânească lumea în care trăiește, dispunând de lucrurile ei cu „ceva“ din puterea cu care le-a creat și le guvernează Dumnezeu însuși. Aceasta o arată omului, în chipul cel mai neîndoios, atâtea

1. (lat.) – *Cartea lui Mercurius Trismegistus despre puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu*. (n. M. R.).

din învățăturile lui Iisus. Ce era, bunăoară, „credința“ pe care o cerea el apostolilor săi, asigurându-i că, cu ajutorul ei, puteau face „minuni“? Nu era decât „unirea“ lor sufletească cu Dumnezeu, identificarea lor, prin gândire, cu el și, prin urmare, cu puterile lui. Aceasta era înțelesul adânc al sfatului pe care li-l da când zicea: „Cu adevăr și dreptate vă spun vouă că, cine este cu mine, poate să facă ce fac eu, ba chiar și alte lucruri, mai mari. Dacă aveți credință cât un bob de muștar, puteți zice muntelui acestuia să se ridice, spre a se muta în alt loc, și o va face. Și nimic nu va mai fi, pentru voi, cu neputință.“

Așa pot ajunge creștinii, prin credința lor, să descopere trecutul, să prevadă viitorul, să poruncească, în prezent, elementelor naturii, să vindece bolnavii, să învieze morții, să gonească diavolii. Și numai cei ce pot face asemenea lucruri sunt creștini adevărați. Ceilalți – chiar dacă sunt papi, cardinali, episcopi, preoți –, dacă nu-și pot dovedi tăria credinței prin asemenea fapte, vor fi socotiți la judecata cea de pe urmă ca „suflete sterpe“, care n-au putut rodi, și, orice rol vor fi jucat pe pământ, ca împărați sau regi preaputernici, nu vor lua loc printre „aleșii“ pe care Dumnezeu îi așează la dreapta lui. Iar „învățaților în cele sfinte“, așa-numiților „teologi“, care prefac cuvintele simple și luminoase ale lui Iisus într-o țesătură încurcată și întunecată de subtilități logice, Dumnezeu, în marea lui milă, le-a trimis de mult, prin glasul profetului Isaia, avertismentul sever: „Înțelepciunea voastră vă face nebuni, iar sfaturile voastre cumiși vă duc pe voi mai întâi la pieire“. Numai credința adevărată – simplă, curată, adâncă, nestrămutată –, care nu e altceva decât unirea cu Dumnezeu prin tăria gândirii, poate da omului, în viața pământească, puterea să poruncească naturii, și îi poate asigura, totdeauna, mântuirea, adică fericirea veșnică în viața de apoi.

Lucrarea *Despre întreitul chip de a cunoaște pe Dumnezeu* era dedicată marchizului de Montferrat, căruia i-a plăcut atât de mult, încât, chemând la sine pe Agrippa von Nettesheim și reținându-l în castelul său de la Casal, i-a acordat o retribuție anuală destul de însemnată. În serviciul acestui aristocrat, adept și sprijinitor al magiei naturale, a rămas el apoi trei ani, până în 1518, când, grație reputației de care ajunsese a se bucura în lumea cărturarilor, a fost chemat, ca „sindic“, la Metz – o demnitate care, cu insuficienta diferențiere a puterilor publice de pe acea vreme, îi conferea, în

același timp, funcțiuni administrative și funcțiuni judecătorești. Acolo, însă, unul din acele procese de vrăjitorie, care fuseseră atât de frecvente în evul mediu și nu încetaseră nici în timpul Renașterii, i-a pricinuit neplăceri mari. O femeie dintr-un sat de lângă Metz fusese acuzată de țărării din acel sat că era vrăjitoare – și Inchiziția intervenise, supunând-o, în timpul procesului, torturilor obișnuite, dintre care unele erau groaznice. Femeia însă – cum se dovedise, în cele din urmă, prin mărturisirea, făcută pe patul morții, de judecătorul care îi cercetase cazul – era nevinovată. Nici un fapt real, care să fi putut fi considerat ca un meșteșug vrăjitoresc, nu se putuse descoperi în sarcina ei. Singurul motiv ce se invoca în sprijinul acuzării ce i se adusese era că mama ei fusese arsă pe rug, ca vrăjitoare, așa încât fiica ei nu putea fi decât „consacrată diavolului“, fiindcă toate vrăjitoarele își „dedicau“ copiii lui Satan, cu care îi și concepeau de obicei.

Agrippa von Nettesheim s-a crezut dator să ia apărarea femeii – nu cu argumente savante, întemeiate pe analiza magiei naturae, cum ar fi putut-o face, ci cu un argument luat din tezaurul bisericesc al dogmelor creștinismului. Nenorocita nu făcuse nimic care să poată ridica împotriva-i acuzarea că practica, în adevăr, vrăjitoria, iar faptul că mama ei fusese vrăjitoare nu putea fi luat ca un motiv serios de condamnare a ei, fără a constitui o „negare a puterii botezului“, care era „taina inițitoare“ a creștinilor. Acuzata era, în adevăr, creștină și, ca atare, fusese botezată. La orice botez se citeau însă „lepădăturile“, se recurgea, adică, la un exorcism formal, ce libera pe cel ce aspira să intre în rândurile creștinilor de orice legătură – pentru copii, numai moștenită – cu diavolul. Faptul singur, așadar, că mama acuzatei fusese vrăjitoare, nu dovedea nicidecum ceea ce susțineau acuzatorii ei. Cu acest argument, Agrippa von Nettesheim a obținut achitarea femeii – dar și-a atras ura Inchiziției, care ținea, pe atunci, să-și arate la fiecare pas puterea, spre a stăpâni cât mai bine, prin intimidare, opinia publică. I s-a adus, anume, acuzarea că ocrotea pe vrăjitori și le lua apărarea, fiindcă practica el însuși „magia neagră“. Epitetul de „Schwarzkünstler“, ce i s-a dat atunci, l-a urmărit apoi multă vreme în lumea ecleziastică, și i-a făcut mult rău, pe oriunde a trecut.

Din cauza atmosferei penibile pe care i-o crease, la Metz, fanatismul inchizitorilor, Agrippa von Nettesheim s-a retras, în 1520, la

Colonia, unde spera că, trăind ca un simplu particular, ar fi putut să găsească, în sfârșit, liniștea. Dar moartea neașteptată a soției sale nu i-a îngăduit-o nici acolo. Spre a se consola, s-a pus din nou pe drum. S-a dus în Elveția, a petrecut câțva timp la Geneva, a încercat să practice medicina la Freiburg, și a trecut, în sfârșit, în Franța, la Lyon, unde a ajuns, în 1524, medic al reginei-mame. În această calitate, însă, era utilizat mai mult ca astrolog; i se cerea, mai la fiecare pas, să prevadă desfășurarea evenimentelor politice și militare ale acelor vremuri atât de turburate; iar din punct de vedere material, era destul de rău tratat. El s-a văzut astfel silit să ia din nou toiagul pribegiei, și s-a dus în Țările de Jos, unde a putut ajunge, în 1527, prin bunăvoința regentei Margareta, arhivar și istoriograf al curții regale. La Anvers, unde a petrecut mai mulți ani, a scris lucrarea intitulată *De vanitate scientiarum*<sup>1</sup>, care a apărut în 1530, și care cuprindea o critică aspră, nu numai a modului cum se făceau, de către contemporani, cercetările așa-zise științifice, ci și, în general, a atmosferei sufletești a timpului. În locul observării obiective a fenomenelor naturii, așa-zișii oameni de știință puneau jocul subiectiv al imaginației lor lipsite de controlul experienței, îmbrăcându-l în cuvinte pompoase, dar fără înțeles limpede și fără valoare practică, întrucât nu putea fi utilizat pentru satisfacerea nevoilor vieții. Nici chiar magia, care își lua, în mod expres, o asemenea sarcină, nu putea ajunge a o îndeplini, dacă nu ajungea să cunoască mai întâi „ordinea“ pe care „unitatea“ naturii o „impunea“ fenomenelor ei. În lipsa unei asemenea cunoașteri, amănunțite și sigure, magia nu era decât un mijloc de a înșela naivitatea oamenilor simpli, care erau gata să creadă orișice. Nici teologia oficială nu scăpa de ascuțișul critic al lucrării despre „zădărnicia“ științelor; i se arunca, cu dispreț, epitetul de „teosofistică“. Iar de la doctrina Bisericii catolice, critica trecea la ierarhia ei. Papii, bunăoară, erau acuzați că se „credeau mai presus de îngeri“, când le porunceau să se pună în serviciul celor ce cumpărau „indulgențe“, spre a le pregăti intrarea în împărăția cerului. Autoritățile eclesiastice au intervenit, astfel, la curtea regală, și Agrippa von Nettesheim și-a pierdut postul. Mai mult încă, nemaiavănd venituri, a fost silit, ca să poată trăi, să facă datorii, pe care nu le-a putut plăti la timp, așa

1. (lat.) – *Despre zădărnicia științelor* (n. M. R.).

încât, după obiceiul timpului, a trebuit să sufere pedeapsa închisorii. În 1533, în sfârșit, s-a putut întoarce la Colonia, unde a publicat într-o nouă ediție, complet refăcută, opera sa de căpetenie *De occulta philosophia*.

## VII

În această ultimă expunere a ideilor sale, Agrippa von Nettesheim pornea de la concepția neoplatonică a creațiunii, pe care am văzut-o în volumul precedent, sub formele, mai mult sau mai puțin diferite, sub care o propovăduiau reprezentanții Academiei platonice din Florența.<sup>1</sup> Ca „unitate unică“, Dumnezeu, în afară de care nu exista la început nimic, a creat lumea din sine însuși, ca o „emanație“ a propriei sale ființe, ce lua naștere prin „iradierea“ puterii sale de expansiune. Universul – ziceau cei ce reprezentau această concepție – este un imens curent de viață divină, izvorând, ca dintr-o fântână pururea nesecată, din ființa primordială, unică și eternă, a creatorului. Această vecinică emanare a existenței cosmice din substanța divină stabilește între toate părțile naturii, oricât ar părea de diferite, o strânsă legătură de dependență. Întocmai 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 emanațiile substanței divine, cu cât se depărtează mai mult de ea, cu atât iau forme mai străine de firea ei primordială. Așa se coboară curentul creator de la înalta strălucire a creatorului, care nu era, la început, decât rațiune pură, până la materia întunecată și stupidă pe care o călcăm sub picioare. Precum însă raza de lumină rămâne aceeași, de la origine și până când o pierdem din ochi, tot așa și torentul de viață creatoare rămâne același, sub toate formele pe care le ia. Această adâncă unitate a naturii face ca treptele ei cele mai de jos să stea în legătură cu treptele ei cele mai de sus și să sufere pururea influența lor. Toate schimbările, bunăoară, ce se petrec pe pământ atârnă de mișcările corpurilor cerești, iar aceste mișcări depind ele însele de acțiunea acelor emanații superioare ale ființei supreme, care sunt „spiritele“ divine. Căci substanța primordială nu s-a putut manifesta de la început în lucrurile mate-

1. Vezi, în ediția de față, vol. I, capitolele VIII-XIII (n. G. P.).

riale, care ar fi fost prea străine de firea ei. Ea a dat naștere mai întâi unei „scări“ de idei creatoare, din ce în ce mai puțin generale, adică unei ierarhii de „forme“ spirituale sau de „spirite“, din ce în ce mai puțin perfecte, care țin sub dependența lor diferitele categorii de fenomene materiale de pe pământ.

În această ierarhie de forme spirituale, primul loc l-a ocupat „sufletul lumii“, ca receptacol al „ideilor“ lui Dumnezeu, care urmau să devină „modele“ ale lucrurilor ce aveau să ia naștere în desfășurarea ulterioară a procesului creației. Complexul acestor idei, care erau ele însele realități vii, însuflețite, ca și „sufletul lumii“ din care făceau parte, alcătuiau prima din lumiile create de Dumnezeu, adică lumea „spiritelor“ sau a „îngerilor“. A doua lume creată era aceea a corpurilor cerești; ea cuprindea Soarele, Luna, planetele și stelele, a căror esență o alcătuiau, împreună, lumina și căldura, sau, cu un singur cuvânt, focul, ca expresie a vieții, sub cea dintâi formă vizibilă a ei. A treia lume creată, în sfârșit, era aceea a elementelor materiale, în număr de trei: aerul, apa și pământul. Cu toate deosebirile lor, însă, cele trei lumi create alcătuiau, ca produse ale iradierii unei puteri creatoare unice, o unitate indisolubilă, înlăuntrul căreia părțile, nu numai că erau strâns legate unele de altele, dar încă se influențau unele pe altele – și anume, în ordinea lor descendentă, cele superioare exercitându-și acțiunea asupra celor inferioare. Căci, pe aceste „trepte“ ale creației se cobora creatorul însuși în opera sa, adică, mai precis, în produsele acțiunii sale creatoare, cărora le da astfel „existență“, „formă“ și „putere“. Din aceste trei atribute ale produselor creației, cel mai interesant, din punctul de vedere al nevoilor vieții omenești, era cel din urmă. „Puterea“, cu care înzestra Dumnezeu lucrurile create, era de două feluri: vizibilă și invizibilă, sau „manifestă“ și „ocultă“. Vizibilă sau manifestă era, bunăoară, puterea focului de a încălzi, în general; invizibilă sau ocultă era puterea lui de a transforma, în anumite condiții, unele metale ordinare în metale nobile – ca, de pildă, plumbul în aur. Din aceste două „proprietăți“ ale focului, pe cea dintâi o cunoșteau toți oamenii și o puteau utiliza toți, fără deosebire; cea de-a doua, însă, nu putea fi cunoscută și mânuită decât de cei ce se învredniceau s-o descopere și, în același timp, să dispună de „arta rituală“ ce o deslănțuia, punând-o în acțiune. Tot așa, unele substanțe materiale, ale căror forme, colori, miro-

suri, gusturi etc. le cunoșteau toți oamenii, fiindcă le percepeau cu simțurile, aveau anumite proprietăți ascunse, grație cărora puteau produce unele efecte neașteptate – puteau vindeca, bunăoară, anumite boale – și pe care nu le cunoșteau decât cei ce se învredniceau să le descopere și să dispună, în același timp, de „arta rituală“ capabilă să le deslănțuiască acțiunea.

Pe ce căi, însă, și cu ce mijloace puteau ajunge oamenii să descopere și să utilizeze proprietățile nevăzute sau ascunse ale lucrurilor, care erau, câteodată cel puțin, dacă nu de cele mai multe ori, cele mai importante pentru viața lor? La această întrebare, Agrippa von Nettesheim răspundea că oamenii nu trebuiau să caute în afară de ei înșiși ceea ce nu puteau găsi decât în ei înșiși. Ei trebuiau să-și dea seamă, cât mai limpede, de situația specială pe care o aveau în mijlocul universului, de rolul special pe care erau chemați să-l joace în structura lui. În adevăr, oamenii întruneau într-înșii toate elementele care, în cele trei lumi ce alcătuiau universul, rămăneau separate, reprezentând astfel, în mic, unitatea lui substanțială. Prin corpul lor, oamenii reprezentau lumea elementelor materiale, adică lumea a treia. Prin viața lor, al cărei creator de căpetenie era căldura – cum o dovedea faptul că moartea aducea cu ea răceala cadaverică –, oamenii reprezentau lumea a doua, lumea corpurilor cerești, a căror esență o constituia focul. Prin sufletul lor, în sfârșit, care putea concepe idei generale, oamenii reprezentau lumea dintâi, adică lumea modelelor ideale ale lucrurilor, pe care le concepusese la început, odată pentru totdeauna, spiritul divin. Prin acea acțiune inițială a sa, însă, spiritul creator devenise sufletul lumii de creat și rămăsese sufletul lumii create. Ca atare, sufletul lumii era prezent în fiecare om, cum e prezentă lumina soarelui în toate lucrurile pe care le luminează. După cum, însă, nu toate lucrurile răsfrâng în același mod lumina pe care o primesc de la soare, tot așa, nu toate sufletele omenești pot utiliza puterile sufletului lumii, ce sălășluiește într-însele. Și după cum numai o oglindă perfectă răsfrânge lumina soarelui așa cum este în adevăr, tot așa, numai sufletele omenești care au putut ajunge la o conștiință de o desăvârșită claritate a situației lor în mijlocul existenței cosmice, pot deslănțui acțiunea puterilor naturale, ascunse în adâncurile lor, și le pot îndrepta înspre realizarea unor anumite scopuri. La o asemenea conștiință, însă, nu pot ajunge sufletele omenești decât printr-o efortare ne-

întreruptă și îndelungată, de dezvoltare și rafinare proprie, întocmai după cum suprafața unui metal oarecare nu poate deveni atât de netedă și de lucioasă, încât să răsfrângă, ca o oglindă, razele soarelui, decât printr-o frecare puternică și îngrijită.

În sforțarea omului de a-și da seamă de situația sa în univers, de raporturile sale cu lumile ce-l alcătuiesc, de legăturile acelor lumi între ele, de asemănările și deosebirea lucrurilor ce-l înconjoară, de potrivirile și nepotrivirile, de simpatiile și antipatiile lor, consta „filosofia ocultă“, pe care o preconiza Agrippa von Nettesheim. Iar desăvârșirea acestei filosofii, încoronarea ei, o constituia magia, care permitea omului să dispună de puterile nevăzute sau ascunse ale lucrurilor, dezvoltându-i arta rituală sau „ceremonială“ de a le pune în acțiune, spre a produce efecte ce, prin raritatea lor, păreau adevărate „minuni“. Dar acele efecte nu le producea, propriu vorbind, „magicianul“ însuși; le producea natura singură, ale cărei puteri ascunse el nu făcea decât să le pună în condițiile necesare pentru a intra în acțiune, potrivit cu înclinările și opozițiile, cu atracțiunile și repulsiunile, cu simpatiile și antipatiile lucrurilor respective. De aceea, la culmea filosofiei oculte, adică la magie, nu putea ajunge omul decât numai studiind natura, întreaga natură, cu toate fenomenele ei. În această direcție îl puteau ajuta, firește, așa-numitele „științe“, care se ocupau de unele sau altele din acele fenomene – cu condiția însă de a părăsi formalismul abstract, verbalismul gol, în care se pierdeau de obicei speculațiile lor, și de a lua calea observării directe, stăruitoare și amănunțite, a fenomenelor concrete ce se produceau, în cadrul ei, în mod spontan, alcătuind cursul ei normal. Căci prin acele fenomene se manifestau înclinările și opozițiile, atracțiunile și repulsiunile, simpatiile și antipatiile lucrurilor – de care trebuia să țină seamă, ca să le poată utiliza, magia.

Indispensabilă era, în sfârșit, în pregătirea pentru magie a celor ce voiau să ajungă la ea, cultivarea susținută a științelor matematice. Căci, întrucât aveau mărimi determinate, toate lucrurile se găseau, unele față de altele, în raporturi numerice care trebuiau să se exprime, în mod cantitativ, cu exactitatea cuvenită, spre a putea fi utilizate cu folos în ritualul magic. În adevăr, acele raporturi condiționau acțiunea puterilor ascunse ale lucrurilor, și, prin urmare, nu puteau fi trecute cu vederea: de claritatea și preciziunea lor, în formulele matematice prin care se exprimau, atârna posibilitatea de a le mânui cu succesul dorit.

În această direcție, însă, întrucât n-avea o pregătire suficientă, Agrippa von Nettesheim n-a putut ajunge decât la o „mistică a numerelor“, analoagă cu aceea pe care am văzut-o când am vorbit de Iohannes Reuchlin, și asupra căreia nu mai putem reveni.

Ceea ce rămânea, în mijlocul acestor rătăcirii ale gândirii lui Agrippa von Nettesheim, ca o contribuție serioasă la începuturile mișcării științifice din timpul Renașterii, era ideea necesității unei observări directe a fenomenelor naturii, a unei stabiliri obiective a legăturilor dintre ele și a unei formulări cantitative a lor, pe care o preconiza în *De occulta philosophia*. Căci, în măsura în care se putea realiza, această idee ducea la constituirea științei propriu-zise, pregătindu-i dezvoltarea pe care avea s-o ia mai târziu. Credința că cei ce ajungeau, pe asemenea căi, să cunoască ordinea impusă de Dumnezeu naturii, puteau să dispună, cu ajutorul riturilor magice, de ea, s-a transformat pe nesimțite în convingerea că cei ce ajungeau, pe căile de care era vorba, să cunoască cursul fenomenelor naturii, puteau să descopere legile producerii lor, ceea ce le permitea, nu numai să le prevadă apariția, dar și s-o provoace, utilizând-o potrivit cu nevoile vieții omenești. Iar problema ce nu mai putea fi abordată pe aceleași căi și cu aceleași mijloace, a modului cum luase naștere ordinea din natură sau a principiului care o stabilise, oamenii de știință în formație o lăsau instinctiv, întrucât depășea cu totul posibilitățile lor de investigație pozitivă, pe seama „speculațiilor“ religioase și metafizice.

După publicarea, sub ultima ei formă, a lucrării *De occulta philosophia*, Agrippa von Nettesheim a părăsit iarăși Colonia. Voia să mai facă unele cercetări noi, în Franța, la Lyon, unde mai avea câțiva prieteni cu aceleași preocupări. Cercurile eclesiastice de acolo, însă, care nu uitaseră discuțiile lui de altădată cu dominicanii, temându-se ca prezența lui să nu le pricinuiască și lor neplăceri, au început să se agite. Cu influența de care dispuneau pe lângă autoritățile politice, au izbutit să provoace arestarea lui, sub acuzarea că defăimase pe regina-mamă, pe vremea când o servise ca medic și astrolog. Dar neputându-se stabili, pentru dovedirea acestei acuzați, nici-un fapt sigur, Agrippa von Nettesheim a fost pus în libertate și s-a retras, amărât și bolnav, la Grenoble, unde a murit în 1535, ilustrând încă o dată faptul cunoscut că oamenii n-au fost totdeauna buni cu cei ce voiau să le facă bine.

## Capitolul X

# ÎNCEPUTURILE MIȘCĂRII ȘTIINȚIFICE PARACELSUS ȘI VAN HELMONT

Orientarea treptată a gândirii oamenilor de știință, încă în formație, din timpul Renașterii, către studiul direct al naturii, s-a accentuat cu Theophrastus Paracelsus, mult discutatul, dar nu mai puțin vestitul medic și „chimist“ din prima jumătate a veacului al XVI-lea. Ridicându-se cu violență împotriva tradițiilor învechite ale învățământului oficial, acest inovator pornit susținea că știința „cea adevărată“ nu se putea găsi în „micile“ opere, de mult perimate, ale antichității clasice, care se citeau încă, cu o deplorabilă îndărătnicie, pe la universități, ci în „marea“ carte, totdeauna actuală, a naturii. Și adăuga că paginile acestei cărți revelatoare le formau diferitele „ținuturi“ de pe pământ, pe care cei ce voiau să le descifreze trebuiau să caute a le cunoaște prin ei înșiși, cu oricâte osteneli și jertfe. Căci lucrurile mari nu se puteau face cu mijloace mici. Iar exemplul l-a dat el însuși, prin propria lui viață, care, călăuzită fiind de o asemenea credință, s-a prefăcut într-o călătorie aproape neîntreruptă și plină de aventuri.

### I

Theophrastus Bombastus von Hohenheim – acesta era numele pe care îl primise la naștere cugetătorul de care urmează să ne ocupăm – venise pe lume la 17 decembrie 1493, la Einsiedeln, un mic sat elvețian în care tatăl său practica medicina. Acolo fusese, după tradițiile locale, sihăstria sfântului Meinrad, din veacul al IX-lea, care își construise, în mijlocul pădurilor de brazi de la poalele munților Etzel, din partea de nord a Elveției, o colibă de pustnic. După moartea lui, în anul 861, coliba rămasă de pe urmă-i devenise, pentru locuitorii din împrejurimi și de mai departe, un loc de

pelerinaj pios, și călugării din ordinul benedictinilor au transformat-o, în veacul al X-lea, într-o mănăstire închinată Sfintei Fecioare. Pentru adăpostirea pelerinilor, luase naștere, în același timp, și un mic sat, căruia i se dase, în amintirea pustnicului Meinrad, numele de Einsiedeln; iar pentru îngrijirea lor se stabilise acolo, în veacul al XV-lea, un medic venit din alte părți, Wilhelm von Hohenheim, care părea a fi fost călăuzit mai mult de motive religioase, fiindcă, altfel, descindea dintr-o veche familie aristocratică a ducatului de Württemberg. Numele originar al acelei familii era Bombast, iar sediul ei feudal fusese castelul Hohenheim, din satul Plienningen, de lângă Stuttgart. Genealogia acelei familii se putea urmări, îndărăt, până în veacul al XIII-lea, dar membrii ei nu păreau a fi fost niciodată prea bogați – ceea ce putea explica de asemenea faptul că un descendent al lor se stabilise, ca medic, în micul sat elvețian Einsiedeln. După o altă versiune, însă, acel medic, tatăl învățatului ce ne preocupă, ar fi fost un elvețian, originar din Gais, o mică localitate din cantonul Appenzell, și s-ar fi chemat, după numele familiei lui, Hohner sau Höchener. Numele aristocratic de von Hohenheim l-ar fi luat mai târziu, când descoperise că acest nume aparținea, de fapt, fiului său, al cărui părinte legitim nu era el însuși. Acea versiune însă n-a găsit, nici la contemporani, nici la urmași, prea mult credit. Ea părea a fi fost inventată de unii din adversarii, atât de numeroși și atât de puțin scrupuloși, pe care, cum vom vedea mai departe, îi găsisese, mai pretutindeni, pretinsul fiu nelegitim al medicului din Einsiedeln, atunci când ajunsese a izbuti ca ideile lui reformatoare să joace un rol turburător în lumea științifică a timpului.

Numele pe care îl purta, însă, învățatul de care urmează să ne ocupăm era, grație unor adause ulterioare, mai complicat, și, spre a evita nedumeririle cititorilor, trebuie să ne oprim un moment asupra-i. În întregimea lui, acel nume suna: Philippus Theophrastus Aureolus Paracelsus Bombastus von Hohenheim. Primele două părți ale acestui nume datau de la botezul omului de care e vorba. Cele două adause următoare însă i se datorau lui însuși. „Aureolus“ voia el să i se zică spre a nu fi confundat cu un adept din atichitate al lui Aristotel, pe care îl chema de asemenea Theophrastus. Era filosoful cunoscut, care îi urmase lui Aristotel la conducerea școlii peripatetice, și al cărui nume originar părea a fi fost Tirtamos din Eresos. Întrucât nu împărtășea ideile peripatetice, pe care, dimpo-



trivă, le combătea, învățatul de care ne ocupăm prefera, în opoziție cu „Tirtemius Theophrastus“ din antichitate, să i se zică „Aureolus Theophrastus“ – fiindcă unul din scopurile pe care le urmărea în activitatea sa științifică era să descopere „piatra filosofală“, capabilă să transforme în „aur“ metalele ordinare. Iar al doilea adaus, „Paracelsus“, era traducerea fantezistă, în latinește, a numelui „Hohenheim“.

Primele studii, pe care tânărul Filip Teofrast le-a făcut acasă, sub conducerea tatălui său, au constat în ceea ce se înțelegea pe atunci sub ceea ce numim astăzi învățământ primar și secundar. La materiile, însă, ce intrau în acest învățământ „particular“, se adăugau și încercările medicului practicant din Einsiedeln de a-și pregăti fiul să-i dea ajutor și, eventual, să-i ia succesiunea în profesia sa. Iar printre aceste încercări luau un loc de seamă preocupările medicilor timpului de a „compune“, cu ajutorul meșteșugurilor secrete ale alchimiştilor, „tincturi“ capabile să „regeneze“ sângele oamenilor, să le „întinerească“ organismul și să le „prelungască“ viața. În „cărțile“ și „scrierile“ sale „de chirurgie“ (*Chirurgische Bücher und Schriften*) de mai târziu, Paracelsus mărturisea el însuși că se ocupase „din copilărie“ de „aceste lucruri“ – sub conducerea tatălui său, era drept, dar învățându-le de la cei ce aprofundaseră mai mult „filosofia admisă“ și lucraseră mai cu stăruință la dezvoltarea „artelor“ conexe. „Filosofia admisă“ era, cum vom vedea mai departe, cea neoplatonică, iar „artele“ conexe erau meșteșugurile magice menite să dea oamenilor stăpânirea naturii.

Curios era, totuși, faptul că, printre cei de la care învățase mai întâi ceea ce îi trebuia ca să poată începe a lucra singur, Paracelsus cita, în „cărțile și scrierile“ sale „de chirurgie“, mai mult, decât nu exclusiv, nume de reprezentanți ai Bisericii. Iar explicarea acestui fapt nu putea fi decât că neoplatonismul și magia pătrunseseră în rândurile clerului – cum o vom vedea, de altfel, numaidecât, într-un caz special. El nu uita, însă, ceea ce datorea tatălui său, pe care îl punea în primul rând. Iacă propriile lui cuvinte cu privire la „dascălii“ pe care îi avusese: „Printre bunii mei dascăli se găsea mai întâi Wilhelm von Hohenheim, tatăl meu, care nu m-a părăsit niciodată. După el, și împreună cu el, un mare număr, care nu poate fi numit, de alții, și totdeauna multe scrieri ale celor vechi și celor noi, venind de la cei ce s-au ostenit mai mult, ca episcopul Scheyt

von Stettgach, episcopul Erhardt, episcopul Nikolaus von Yppon, episcopul Mathäus von Schacht, Suffraganeus von Phrysingen etc. Și mulți abați, ca von Sponheim și alții de același fel, și mulți doctori, și alții de același fel. Tot așa, mi-a venit, vreme îndelungată, multă experiență de la alchimiştii care s-au ocupat de aceste arte, ca bunăoară nobilul și stăruitorul Füger din Schwatz, împreună cu un număr din laboranții întreținuți de el.“<sup>1</sup>

Paracelsus releva de asemenea faptul că, la început, se servise mai mult, în pregătirea sa, de cărți – și anume, de cele pe care le putuse găsi, fără să le fi putut alege –, explicându-l prin împrejurările în care își petrecuse copilăria și adolescența. Până la vârsta de 9 ani trăise la Einsiedeln, unde tatăl său nu putea să aibă decât cărțile pe care i le procurau călugării benedictini din mănăstirea vecină. De la acea vârstă înainte, a trăit câțiva ani la Villach, în Carintia, unde tatăl său se instalase, în 1502, ca medic, și unde procurarea cărților îi era și mai anevoioasă, întrucât nu le putea avea decât la întâmplare. Așa încât, hotărâtor pentru dezvoltarea intelectuală a lui Paracelsus a fost timpul pe care l-a petrecut în mănăstirea benedictinilor de la Sponheim, unde îl atrăsese renumele de mare învățat, stăpân pe toate ramurile cunoștințelor omenești, al vestitului abate Iohannes Trithemius, care aprofundase nu numai teologia, filosofia, filologia și istoria, ci și științele naturii, împreună cu ceea ce, după el, li se adăuga în chip firesc, adică cu științele oculte. Aceste din urmă științe n-aveau întru nimic a face, în concepția lui, cu superstițiile „magiei negre“ a vrăjitorilor. Ele se întemeiau pe o interpretare neoplatonică a creațiunii, ca cea pe care o preconizaseră reprezentanții Academiei platonice din Florența, în frunte cu Marsilio Ficino și Pico della Mirandola. Impresionat de această concepție, de care luase cunoștință, acolo, pentru prima oară, Paracelsus a păstra-o apoi toată viața, cum o mărturisea el însuși, citând adesea în scrierile sale – nu numai în cele filosofice, ci și în cele medicale și chimice – pe învățatul abate de la Sponheim. Iar această concepție îl împingea, ca și pe predecesorii săi, către studiul direct al naturii, prin observarea obiectivă a legăturilor dintre fenomenele ei.

1. *Chirurgische Bücher und Schriften*, ed. Iohann Huser, Strassburg, 1605, p. 101.



## II

În cadrul acestei orientări a cugetării sale, Paracelsus a simțit la un moment dat nevoia să studieze și metalurgia, ca să vadă, oricât de aproximativ, ce legături existau, în mod natural, între metale, și să se poată astfel lămuri asupra „artei“ alchimiștilor, care pretindeau că erau în stare să transforme plumbul sau mercurul în aur. În acest scop, s-a dus să viziteze minele de argint de la Schwatz, unde a fost bine primit de conducătorul lucrărilor de exploatare, Siegmund Füger și de „laboranții“ săi – cum zicea el însuși, în rândurile consacrate „dascălilor“ de la care învățase câte ceva. Acolo a petrecut el câțiva ani, între 1516 și 1520. În cronologia, atât de puțin sigură, a vieții lui, faptul că abatele Iohannes Trithemius a murit în 1516,<sup>1</sup> constituia o dată limită: Paracelsus trebuise să-i primească învățăturile cu câțiva ani mai înainte. Siegmund Füger, conducătorul minelor din Schwatz, nu descindea din familia Függer, a marilor negustori și bancheri, care au jucat un rol atât de însemnat în viața economică a Renașterii. În schimb, el părea a fi fost, în felul lui, un învățat care nu urmărea numai scopuri practice. Studiul metalurgiei, al tehnicii „separării“ metalelor, îndeosebi, care era atât de importantă pentru obținerea lor în stare pură, îl făcuse să se intereseze și de încercările alchimiștilor și să caute a le aprofunda, spre a vedea dacă nu le putea cumva utiliza meșteșugurile. În aceeași direcție lucrau și câțiva din „laboranții“ lui – așa încât Paracelsus a putut găsi la Schwatz un început al cercetărilor chimice propriu-zise, ca cercetări de laborator. Cu tot interesul, însă, cu care urmărea acele cercetări, el se credea, totuși, dator să facă unele rezerve cu privire la scopul la care păreau a tinde, din ce în ce mai mult, cei ce le făceau. Ei voiau să descopere „piatra filosofală“ – substanța miraculoasă, capabilă să transforme în aur metalele ordinare și, în același timp, să regenereze organismul omenesc, redându-i tinerețea și prelungindu-i viața. Paracelsus a plecat astfel de la Schwatz cu ideea că „adevărata întrebuintare“ a cercetărilor chimice ar fi trebuit să fie nu să „facă“ aur, ci să prepare

1. Cf. Schneegans, *Abbt Iohannes Trithemius und Kloster Sponheim*, Kreuznach, 1882.

„medicamente“ capabile să vindece boalele de care sufereau oamenii. Iar această idee a făcut dintr-însul întemeietorul „chimiei medicale“ – cum zice unul din cei mai noi biografi ai săi. Raymund Netzhammer, în cartea sa *Theophrastus Paracelsus. Das wissenwerthe über dessen Leben, Lehre und Schriften*<sup>1</sup>.

Cu câtă pasiune se aruncase Paracelsus asupra studiilor de acest fel o arăta una din primele sale scrieri din tinerețe, pe care o intitulasă *Archidoxon*. Ca și numele ei, care nu-i indica destul de limpede conținutul, redacțiunea acestei lucrări era destul de obscură. Autorul ei credea, cum o mărturisea el însuși, că nu era bine ca „gândurile“ unui învățat să fie puse cu prea multă ușurință la dispoziția ignoranților, care, neștiind ce să facă cu ele, le-ar fi întrebuintat, poate, rău; de aceea, trebuiau „înconjurate cu ziduri“ și „închise cu lacăte“, ca să nu se poată folosi de ele decât cei ce erau în stare să le înțeleagă. În acea lucrare, Paracelsus studia modurile cum se „împreunau“ și se „separau“ elementele ce compuneau lucrurile, creând astfel aparența că voia să stabilească legile compunerilor și descompunerilor chimice. Dar el era încă departe de această concepție modernă, cum o arăta faptul că prin „elemente“ nu înțelegea „corpurile simple“, ale chimiștilor din timpul nostru. „Elementele“ lui erau încă acelea ale vechilor filosofi greci: pământul, apa, aerul și focul, care intrau, în proporții diferite, în compoziția tuturor lucrurilor. Iar ceea ce trebuia să caute chimia, după el, era să vadă cum se puteau elimina, din compoziția lucrurilor, unele sau altele din aceste elemente, și la ce rezultate ducea o asemenea eliminare a lor. Arta de căpătenie a chimiei era dar „arta separării“ („die Scheidungskunst“), pe care o practicau, în felul lor, și metalurgiștii, în mijlocul cărora lucrase, la minele de argint din Schwatz.

De la acea „artă a separării“ elementelor aștepta Paracelsus descoperirea a ceea ce constituia izvorul puterilor ascunse ale lucrurilor – puteri ce le permiteau să producă uneori efecte pe care nu le produceau de obicei și care păreau de aceea, atunci când se produceau în mod excepțional, ca fiind miraculoase. Acel izvor îl alcătui-

1. *Op. cit.*, p. 25. Autorul acestei lucrări a scris-o în 1900, când era profesor la seminarul catolic al mănăstirii de la Einsiedeln, dar a publicat-o în 1901, când era profesor la seminarul arhiepiscopiei catolice din București.

iau anumite „substanțe subtile“, care erau de patru feluri și pe care el le numea, pe latinește: „quintae essentiae“, „arcana“, „magisteria“ și „specifica“. Cele mai importante erau cele dintâi, adică – cu numele prescurtat care a rămas de atunci uzual – „chintesențele“. Ele erau cele care confereau lucrurilor puteri vindecătoare și trebuiau utilizate, în primul rând, de către medici, ca leacuri ale diferitelor boale. Date fiind proprietățile lor excepționale, chintesențele nu se găseau în lucruri decât în cantități mici – ceea ce nu le împiedica să producă efecte mari. O picătură de fier, bunăoară, putea face amară o cantitate mult superioară de apă. De aceea, medicamentele nu trebuiau să se ia decât în cantități reduse. Trecând, în sfârșit, la modurile cum își puteau procura medicii prețioasele chintesențe, Paracelsus indica izvoarele din care puteau fi extrase mai cu siguranță, fără a li se altera proprietățile. Ele se puteau găsi în toate lucrurile, în compoziția naturală a cărora intrau cu necesitate. Din corpurile vii, însă, din plante și animale, nu puteau fi extrase decât prin operații ce le luau viața. Întrucât proveneau din corpuri ce-și pierduseră calitatea lor cea mai prețioasă, chintesențele de acest fel nu mai puteau avea toate „virtuțile“ lor. Dimpotrivă, cele ce se extrăgeau din corpurile anorganice, din minerale și din metale, nu mai sufereau de acest neajuns, păstrându-și neatinsse proprietățile lor naturale.

Cât de complicate erau ideile lui Paracelsus despre constituția chimică a corpurilor o arăta faptul că, pe lângă cele două categorii de „elemente“ pe care le-am văzut – cea pe care o alcătuiau pământul, apa, aerul și focul, și cea pe care o alcătuiau chintesențele, arcele, magisteriile și specificile –, mai admitea încă una, și anume aceea a „substanțelor“ prin care se manifestau „schimbările“ lucrurilor, în general. Acele substanțe erau trei: „sulful“, „mercuriul“ și „sarea“. Cea dintâi dintr-însele era ceea ce „se consuma“ când corpurile în compoziția cărora intra ardeau; cea de-a doua era ceea ce le „părăsea“, în timpul arderilor, sub forma fumului, aburului și altor „emanații“; cea de-a treia era ceea ce „rămânea“ când arderea lor se termina. Ca atare, această din urmă „substanță“ îi părea lui Paracelsus deosebit de interesantă. În adevăr, „sarea“ trebuia să cuprindă ceea ce era esențial în corpuri, de vreme ce nu se putea nici consuma, nici elimina în timpul arderilor lor. Ea trebuia,

dar, utilizată, în primul rând, la pregătirea medicamentelor, ca constituind baza minerală „permanentă“ și „indestructibilă“ a corpurilor.

În toate concepțiile „chimice“ ale lui Paracelsus ieșeau astfel la iveală, luând primul loc, preocupările lui de natură medicală. Acele preocupări, destul de confuze la început, au luat forme ceva mai precise în lucrarea lui de mai târziu *Opus Paramirum*, în care se făcea mai pe larg teoria celor „trei substanțe“ în legătură cu „etiologia“ boalelor – cum se vedea din titlurile celor două cărți ale ei, care tratau „de causis et origine morborum ex tribus primis substantiis“<sup>1</sup>. Era astfel firesc ca, după pregătirea inițială pe care și-o făcuse, în studiul chimiei, la minele de argint de la Schwatz, Paracelsus să se îndrepteze către studiul medicinei. În acest scop, a vizitat mai multe universități, din Germania și din străinătate – foarte multe chiar, după cele ce povestea el însuși. Nu s-au putut însă stabili, în această privință, amănunte destul de precise. Indicațiile de competență au rămas astfel cele pe care le da el însuși, în prefața la „primul tratat“ al operei sale *Von der grossen Wundarzney (Despre marea chirurgie)*. După acele indicații, Paracelsus părea a fi început a se ocupa de medicină înainte de a lua contact cu învățământul medical al universităților timpului, dar fusese izbit de incertitudinea cunoștințelor și de imperfecțiunea metodelor la medicii practicanți ai timpului, precum și, mai ales, de rezultatele prea puțin satisfăcătoare la care ajungeau ei în tratarea bolnavilor. Din această cauză a voit, de mai multe ori, să părăsească acest domeniu de activitate, în care îl îndemnase să intre tatăl său. Dar n-a dat „deplină urmăre“ acestei repulsiuni, ci s-a gândit, în „simplitatea“ lui, că era mai bine să caute a vedea, mai întâi, ce se putea învăța, în ceea ce privea medicina, pe la universitățile germane și pe la cele străine. O povestea el însuși, pe scurt, în fraza următoare: „Mulți ani am încercat să învăț, la germani, la italieni, la francezi, și să aflu temelia medicinei“. Nemulțumit, însă, de ceea ce putuse găsi la școalele lor, s-a îndreptat spre alte țări, mai puțin vestite, dar care îi puteau aduce, totuși, lumini neașteptate: „Am pribegit mai departe, spre Grenada, spre Lisabona, prin Spania, prin Anglia, prin Prusia, prin Lituania, prin Polonia, Ungaria, Valahia, Transilvania, Croația și

1. (lat.) – „despre cauzele și originea bolilor din primele trei substanțe“ (n. M. R.).

alte țări, pe care nu e nevoie să le mai înșir. În toate locurile am întrebat stăruitor și neobosit, și am cercetat meșteșugurile socotite ca sigure și probate,... nu numai la doctorii și la medicii învățați, ci și la felceri, la bărbieri, la femeile ce se ocupau de îngrijirea bolnavilor, la vrăjitori, la alchimiști, prin mănăstiri, la oamenii nobili și la cei de rând, la cei deștepți și la cei proști.“ Iar rezultatul la care a ajuns, „după ce s-a gândit mai mult“ la ceea ce auzise și văzuse, a fost că „medicina era o artă nesigură, care nu se putea exercita așa cum ar fi trebuit; căci nu era admisibil ca ea să meargă la noroc, făcând sănătos pe unul și ducând la moarte alți zece“<sup>1</sup>. Iar în prefața lucrării sale *Das Spital-Buch*, Paracelsus mai adăuga, la țările menționate, și altele, prin care mai căutase „temelia medicinei“, spre a conchide că „experiența“ pe care o câștigase, oricât de neîndestulătoare era, nu putea fi „de răs și de batjocură“<sup>2</sup>. În sfârșit, în cursul acceselor de scepticism, prin care trecuse, cu privire la valoarea medicinei ca știință, Paracelsus mai studiasse, la universitățile pe care le vizitase, filozofia și astronomia. Întrucât însă, cu toate incertitudinile ei, medicina i se părea totuși de o mare utilitate pentru viața omenească, n-a părăsit-o cu desăvârșire. Ba chiar, spre a se putea lămuri mai bine, în cazurile în care putea „să vadă cu ochii“

1. Spre a da cititorilor puțința să cunoască modul cum scria Paracelsus, reproducem acest pasaj în original, cu formele verbale și cu ortografia timpului: „Hab oft von der Arzney gelassen und mit Unwillen in ihr gehandelt. Doch aber mir selbst hier in ganze Folge nicht geben, sondern meiner Einfalt zugemessen, hab ich die hohen Schulen erfahren lange Zeit bey den Teutschen, bey den Italischen, bey den Frankreichischen, und den Grund der Arzney gesucht, mich nicht allein derselben Lehren und geschriften Büchern ergeben wollen, sondern weiter gewandert gen Granaten, gen Lizabon, durch Hispanien, durch Engelandt, durch die Mark, durch Preussen, durch Littaw, durch Polandt, Ungarn, Walachy, Siebenbürgen, Crabaten, auch sonst andere Lender, nicht not zu erzehlen, und in allen den Enden und Orten fleissig und embsig nachgefragt, Erforschung gehabt, gewisser und erfahrener wahrhaften Künsten der Arzney nicht allein bey den Doktorn und gelehrten Artzten, sondern auch bey den Scherern, Badern, Weibern, Schwarzkünstlern, so sich dess pflegen, bey den Alchimisten, in den Klöstern, bey Edlen und Unedlen, bey den Gescheidten und Einfältigen. Hab aber nicht so ganz gründlich nicht mögen erfahren, gewiss zu seyn, es seye in was Krankheit es wolle. Hab ihm viel nachgedacht, dass die Arzney eine ungewisse Kunst sey, die nicht gebürlich sey zu gebrauchen, nicht billich mit Glück zu treffen. Einen gesund machen und Zehen dagegen-verderben.“

2. „Und meine Erfahrenheit die Ich aus Littaw, Helland, Ungarn, Dalmatien, Croatien, Rodiss, Italien, Frankreich, Hispanien, Portugal, Engelandt, Dennmarkt und allen Deutschen Landen, mit grossem Fleiss hab, sol ein Hon und Spott seyn?“ (*Chirurgische Bücher und Schriften*, edit. Iohann Huser, Strassburg, 1605, p. 310).

ceea ce era de făcut, adică în tratamentul „plăgilor“ exterioare, a luat parte la câteva războaie – ca cele din Țările de Jos, din Romagna, din ducatul Veneției, din Neapole etc.<sup>1</sup>

### III

Obosit, în cele din urmă, de atâtea peregrinări, Paracelsus s-a stabilit la Strassburg, unde a încercat să practice medicina, ca chirurg specializat în tratamentul rănilor. Acolo s-a încurcat însă într-o polemică violentă cu un medic local, Wendelinus, care a degenerat, coborându-se de la argumente „științifice“ la batjocuri personale. Și fiindcă adversarul său era mai bine introdus în societatea din Strassburg și se bucura de o reputație mai solidă, a putu să obțină, prin atacurile lui, un succes care a silit pe Paracelsus să părăsească repede orașul unde crezuse că ar fi putut trăi mai multă vreme. S-a dus în Elveția și s-a instalat la Basel. Acolo a izbutit să ajungă, în toamna anului 1526, medic al comunei și profesor de medicină la universitatea locală. Data acestor evenimente o fixa o scrisoare, cu care Paracelsus îi trimitea, în noiembrie 1526, lui Christoph Cluser, medicul orașului Zürich, lucrarea sa *De gradibus et compositionibus receptorum* (*Despre gradele și compozițiile rețetelor*), punându-și, sub semnătură, titlurile menționate. Dar, cu temperamentul său exuberant, cu impetuoșitatea și cu nerăbdarea care îl împiedicau să se stăpânească și să-și măsoare cuvintele, vijeliosul învățat n-a întârziat a-și crea, și la Basel, o atmosferă ostilă. În primul curs, din semestrul de iarnă 1526-27, a supus unei critici, nu numai aspre și necruțătoare, ci și jignitoare, metode medicale curente, de care se serveau, între alții, și colegii săi de facultate. Iar la deschiderea semestrului de vară următor, a publicat o mică scriere intitulată *Intimatio*<sup>2</sup>, prin care invita, în mod autoritar, nu numai pe studenții în medicină, ci pe toți cei ce se interesau de această știință, să vină să-l asculte, dacă voiau să învețe „adevărata artă“ de a

1. „Dieweil ich auch in Niederland in der Romaney, in Neapolis, im Venedischen, Dennmärkischen und Niederländischen Kriegen so treiffliche Summa von Erfahringen aufbracht“ (*Ibidem*, p. 311).

2. (lat.) – *Încunoștiințare* (n. M. R.).

vindeca pe bolnavi. Și arunca în față, tuturor medicilor timpului, într-un stil sfidător, învinuirea că nu izbuteau să dea bolnavilor ceea ce așteptau de la ei. Le da, însă, în schimb, speranța că puteau ajunge s-o facă, venind să ia cunoștința de „metodele nouă”, pe care le preconiza el. „Foarte puțini doctori practică, în chip norocos, medicina. Eu însă vreau să redau acestei științe vechea ei strălucire, curățind-o de erorile cele mai grosolane ce au întunecat-o. Eu nu mă țin orbește de învățăturile celor vechi, ci mă întemeiez numai pe ceea ce am putut descoperi eu însumi și pe ceea ce, prin lungi încercări, am putut stabili, în experiența mea proprie, ca sigur.” Și adăuga, apoi, mai departe, că cei mai mulți doctori, formați la universitățile timpului, nu erau decât „comentatori” ai textelor vechi – ale lui Hipocrat, ale lui Galen și ale lui Avicenna –, pe care le considerau ca fiind niște „oracole” indiscutabile, așa încât nu mai rămânea celor ce voiau să le utilizeze decât să le înțeleagă exact. Ca atare, ei puteau fi, dacă cunoșteau bine limbile vechi, filologi eminenți, sau chiar străluciți, dar nu puteau fi medici capabili. Ceea ce le lipsea era studiul direct, prin observare și experiență, al boalelor, al naturii lor, al cauzelor care le produceau și al mijloacelor celor mai potrivite de a le înlătura.

Această metodă – singura care putea duce la scopul urmărit de medicină, atât ca știință teoretică, cât și ca artă practică – voia s-o introducă el și să-i asigure utilizarea generală, recomandând-o cu stăruință tuturor. Și nu se lăuda că o inventase el, fiindcă nu era nouă; voia numai s-o repună în vigoare. Căci o practicase și Hipocrat, și pe ea se întemeiau succesele medicale care îi făcuseră faima în antichitate, nu pe teoriile lui cu privire la natura boalelor și la modul cum luau naștere ele – teorii care nu erau indiscutabile și, poate, nici originale. În adevăr, el se întemeia, în partea teoretică a activității sale, pe concepția, curentă pe atunci, a celor patru „elemente”, pe care o susținea mai ales Empedocle. Era, anume, concepția după care materia se compunea din patru „elemente”: pământul, apa, aerul și focul. Toate formele sub care se înfățișa, în experiență, materia ce alcătua lumea, proveneau din amestecul, în proporții diferite, al acestor patru elemente. Lor le corespundeau, în organismul omenesc, patru „humori” sau „sucuri vitale”: sângele, flegma, fierea galbenă și fierea neagră, din al căror amestec luau naștere diferitele lui părți. Iar predominarea unora sau altora din

acele părți hotărau cele patru „temperamente”: sanguin, flegmatic, melancolic și atrabilar. Importante erau, pentru medicină, consecințele amestecului diferit al celor patru „humori”. Când „proporțiile” aceluia amestec erau cele „juste”, corpul omenesc era sănătos; când, însă, din diferite cauze, acele proporții se depărtau, mai mult sau mai puțin, de cele juste, corpul omenesc era bolnav. În acest din urmă caz, rolul medicului era să descopere cauzele care turburau echilibrul normal al „humorilor” și să găsească mijlocul de a le înlătura. Iar calea de căpetenie, dacă nu singura, pe care putea să ajungă el la aceste rezultate, era să observe natura, care, nu arareori, dacă nu totdeauna, când nu era împiedicată de nimic, vindeca ea singură boalele produse de turburarea amestecului normal al „humorilor”. În adevăr, puterea care, de la nașterea copilului până la dezvoltarea completă a omului adult, îi regula creșterea, și căreia Hipocrat îi dădea numele general de φύσις, veghea mai departe la păstrarea echilibrului „humorilor”. Toată arta medicală consta astfel în înlesnirea acțiunii acestei puteri, pe care, ca s-o poată ajuta, medicul trebuia mai întâi s-o observe, spre a-i descoperi mecanismul, în boalele pe care era chemat să le vindece. Fără acest studiu prealabil al „naturii” lor, toate eforturile lui erau condamnate mai dinainte să rămână zadarnice.

Urmașii lui Hipocrat n-au ascultat însă acest sfat. În locul observărilor practice, pe terenul pe care erau chemați să lucreze, s-au mărginit să comenteze, în școalele lor, teoria celor patru „humori”, întrecându-se, în „disputațiile” lor, să aducă argumente nouă, luate din diferitele concepții filosofice, ca s-o susțină cu orice preț, când ar fi fost mai necesar să caute a-i verifica adevărul în experiență. Așa a făcut, mai ales, Galen. Hipocrat trăise în veacul al V-lea dinaintea de Cristos; Galen a apărut în veacul al II-lea după Cristos. Și totuși, în loc să cerceteze ce se făcuse, în timp de atâtea sute de ani, pentru confirmarea, modificarea sau infirmarea ideilor lui Hipocrat, prin observările de fapt adunate în acest interval, atât de considerabil, Galen n-a socotit că avea altceva mai bun de făcut decât să reia și să întărească acele concepții vechi cu ajutorul concepțiilor, vechi de-asemenea, ale lui Aristotel și ale lui Teofrast. Cele o sută de cărți, în care Galen și-a expus „speculațiile”, mai mult filosofice decât medicale, erau pline mai mult de „distincții” subtile, de noțiuni abstracte, decât de fapte concrete, adunate prin observa-

rea directă a boalelor de care suferea organismul omenesc. După el a venit apoi, în cursul evului mediu, medicul arab Avicenna, care a trăit la sfârșitul veacului al X-lea și la începutul celui următor. Atât el cât și urmașii lui, care au ilustrat cultura arabă, au utilizat operele vechilor filosofi greci, pe care le găsiseră în Persia, în Siria, în Egipt – unele se păstrasera mai bine –, și atât indirect, prin doctrinele lor, cât și direct, prin traduceri, le-au pus, în urma activității pe care au desfășurat-o în Spania, la dispoziția lumii culte europene. Așa au reînviat concepțiile lui Hipocrat și ale lui Galen, care au rămas apoi „canoanele“ artei medicale, până în veacul al XVI-lea. Și, ca să arate că această încredere oarbă în valoarea absolută a vechilor doctrine, care, împiedicând recursul indispensabil la experiență, împiedica îndreptarea medicinei pe calea ei firească, trebuia să înceteze odată, Paracelsus a pus pe un „foc simbolic“ cărțile lui Galen și ale lui Avicenna, la deschiderea cursului său de la Universitatea din Basel, în toamna anului 1527.

În sfârșit, ca să pună în evidență, sub o formă și mai vizibilă, faptul că cu el începea, în învățământul medical, o eră nouă, îndrăznețul inovator a rupt-o și cu unele tradiții ce păreau, pe acea vreme, intangibile. N-a mai vorbit, la cursurile sale, în limba latină, și nu s-a mai suit pe catedră în costumul „doctoral“, care se compunea dintr-un „talar“ de mătase neagră, un lanț de aur, atârnat de gât, și o bonetă de catifea roșie, pe cap. În hainele obișnuite ce se purtau pe atunci, Paracelsus își bătea joc uneori, în prelegerile sale, de „parada vestimentară“ cu care doctorii în medicină căutau să-și sporească, sau cel puțin să-și mențină, prestigiul în fața bolnavilor, nu totdeauna mulțumiți de eficacitatea tratamentului lor. Printre cei atinși astfel de spiritul satiric al poznașului profesor se găseau însă și colegii lui de la Facultatea de Medicină din Basel, care nu puteau fi încântați de această atitudine. Iar urmarea a fost că o reacțiune s-a produs, destul de repede – sub forme ironice mai întâi, ca și cum asemenea atacuri neserioase n-ar fi meritat să fie luate în seamă, sub forme mai grave apoi, atunci când atacurile revoluționare s-au îndreptat, mai cu stăruință, împotriva principiilor medicinei tradiționale. În primăvara anului 1528 s-a aflat, într-o duminică, la toate bisericile din Basel, un pamflet în versuri, având, în loc de titlu, indicația *Manes Galeni adversus Theophrastum, sed potius Cacophrastum* (*Umbra lui Galen împotriva lui Teofrast sau*

*mai bine Cacofrast*). Poezia era plină de apostrofe și invective grosolane și batjocoritoare. „Te împinge mâncărimea de limbă să te măsoari cu mine – îi striga lui Paracelsus, din infern, umbra lui Galen –, tu, care ai dat dosul, în chip rușinos, în fața lui Wendelinus? Tu, care nu ești vrednic nici măcar să porți oala de noapte a lui Hipocrat, iar mie n-ai putea nici măcar să-mi păzești porcii? Ce te fudulești, corb ticălos, cu pene furate? Așteaptă numai, o să se risipească, în curând, faima ta înșelătoare!“

Aceste – și alte asemenea – „vorbe de ocară“ l-au făcut pe Paracelsus să ceară, printr-o plângere formală, intervenția autorităților de care depindea, ca medic al orașului și ca profesor al Facultății de Medicină, și pe care le socotea obligate să-i apere prestigiul. Le-a cerut anume – întrucât „nu se putea ca pamfletul în chestie să fi fost scris decât de vreunul din ascultătorii săi“ – să-i cheme pe toți dinaintea lor și să cerceteze care dintr-înșii era autorul adevărat; iar acela, odată descoperit, să fie pedepsit în mod exemplar. Cererea sa n-a dus la rezultatul dorit. Și Paracelsus s-a răzbunat în prefața unei lucrări intitulată *Paragranum*, în care încerca să-și expună, mai sistematic, ideile sale reformatoare. Dat fiind caracterul teoretic al acelei lucrări, atacurile personale nu puteau fi la locul lor în cuprinsul ei; ele s-au îngrămădit, totuși, într-o proporție ce depășea orice margini, și în text, dar mai ales în prefață. Cei ce nu înțeleseseră pe Hipocrat, cei ce nu pricepuseră, mai ales, valoarea observării directe a naturii, pe care o preconiza el, cei ce se țineau orbește de textele învechite ale lui Galen și ale lui Avicenna erau din nou batjocoriți, fără nici-o cruțare. Iar într-o tiradă retorică, de o rară violență verbală, Paracelsus îi invita pe toți, de orișunde, să-l urmeze, fiindcă, pe calea pe care o luase, avea să devină stăpânul, unic și necontestat, ale medicinei, sau, cum zicea el, „monarhul“ ei, în înțelesul absolut al timpului. Și tirada se încheia cu un cuvânt pe care nu-l putem traduce; ne mărginim a reproduce pasagiul întreg, în original, în nota de mai jos.<sup>1</sup>

1. „Ihr müsst mir nach, ich nicht euch nach... Ihr von Paris, ihr von Montpellier, ihr von Schwaben, ihr von Meisen, ihr von Köln, ihr von Wien und was an der Donau und am Rheinstrom, liegt, ihr Inseln im Meer, du Italia, du Dalmatia, du Athenis, du Griech, du Arabe, du Israelita, mir nach und ich nicht euch nach; von euch wird keiner im dunklen Winkel bleiben, an den die Hunde nicht kommen werden; ich werde Monarcha und mein wird die Monarchie... Wie gefällt euch Cacophrastus? Diesen Dreck müsst ihr essen...“ (*Op. cit.*, ed. Huser, II, p. 5, 21).

Asemenea atacuri nu puteau să nu exaspereze pe numeroșii adversari ai lui Paracelsus, care nu așteptau decât ocazia favorabilă ca să-i dea o lovitură definitivă. Acea ocazie le-a procurat-o un conflict al lui cu justiția din Basel. Un demnitar eclesiastic local, Cornelius von Lichtenfels, suferea de mult de o boală de stomac care îi pricinuia dureri mari. Tratamentele pe care i le prescrieseră diferiții medici consultați nu-i fuseseră de nici-un folos. Descurajat, bolnavul, care ajunsese să nu mai poată dormi din cauza durerilor, zisese odată, într-o societate de prieteni în care se afla și Paracelsus, că ar „onora“ cu „o sută de fiorini“ pe medicul care i-ar aduce o ușurare. Paracelsus s-a oferit să încerce a i-o procura – și i-a prescris un preparat cu opiu, de care se servea de obicei ca să combată simptomele cele mai penibile ale boalelor, adică durerile. El credea că „liniștirea“ bolnavilor înlesnea mult vindecarea boalelor de care sufereau. Mijlocul și-a arătat eficacitatea și în cazul demnitarului eclesiastic din Basel; somnul i-a revenit, și încetul cu încetul, mai întrebuițând și alte medicamente, starea lui s-a îmbunătățit simțitor. În semn de recunoștință, bolnavul ușurat i-a trimis „binefăcătorului“ său „șease“ fiorini – și „călduroase“ mulțumiri. Întemeindu-se însă pe făgăduiala formală, pe care i-o făcuse față de prietenii ce-i puteau servi de martori, Paracelsus a protestat; a cerut suta de fiorini promisă, și, refuzat fiind, s-a adresat justiției. Demnitarul eclesiastic, însă, grație situației sale proeminente, a câștigat procesul. Iar rezultatul a fost că, cu firea sa pornită, Paracelsus a atacat, cu cinte grele, pe magistratul care îl judecase. Ceea ce a permis adversarilor săi să intervină pe lângă autoritățile politice locale, cerându-le să ia măsuri în contra unui „șarlatan“ care nu se mărginea să exploateze pe bolnavi, pretinzându-le onorarii enorme, dar își permitea să atingă, prin „bârfelile“ sale, prestigiul justiției, care, ca să-și poată îndeplini misiunea, trebuia să rămână mai presus de orice bănuială. Aflând, printr-un prieten devotat, de măsurile pe care proiectau să le ia împotriva-i autoritățile politice, și care trebuiau să înceapă cu arestarea lui, Paracelsus a luat, în grabă, fuga, îndreptându-se înspre Alsacia, unde s-a stabilit la Colmar.

Viața lui, de atunci înainte, n-a mai fost decât o rătăcire neconținută și plină de aventuri, dintr-o țară într-alta și dintr-un oraș într-altul. Cu succesele, uimitoare câteodată, pe care le avea ca medic, Paracelsus ar fi putut să trăiască oriunde, în condiții destul de bune.

Dar atacurile, lipsite de orice măsură, pe care ideile sale reformatoare și firea sa pornită îl făceau să le îndrepteze pretutindeni în contra celorlalți medici, îi creau, în toate părțile, situații grele. De la Colmar s-a dus, în scurtă vreme, la Esslinges; de acolo, s-a mutat la Nürnberg mai întâi, și apoi la Regensburg. Nicăieri însă n-a putut rămânea mai mult timp. În 1531 s-a întors în Elveția; în 1536 era la Augsburg, de unde a plecat la Viena. În 1541 a murit, în sfârșit, la Salzburg, în vârstă de 48 de ani, căzând victimă, după unii din biografiai săi mai vechi, unui atentat pus la cale de adversarii pe care și-i făcea pretutindeni. Dar această versiune a fost pusă la îndoială de unii din biografiai săi mai noi. Printre aceștia din urmă, Netzhammer crede că Paracelsus a căzut victimă nevoii sale violente, sălbatice chiar, de independență teoretică și practică – nevoie care îl despărțea de restul lumii și-l punea în opoziție cu ea.<sup>1</sup> Deviza prin care se manifesta această nevoie și pe care o scrisese el însuși pe un portret al său – făcut, cu ocazia unei treceri prin Italia, de către Tintoretto – suna: „Alterius non sit, qui suus esse potest“ („Al altuia să nu fie cel ce poate fi al său“). Oricât de puțin simpatice erau uneori, sau chiar adesea, formele de manifestare ale acestei nevoi, nu trebuie să uităm totuși că numai cu ajutorul ei a putut Paracelsus, sacrificându-și liniștea și sănătatea, să îndrepteze cercetările medicale și, printr-însele, pe cele științifice în general, pe calea observării directe și libere a naturii, smulgându-le cu violență de sub stăpânirea tiranică a tradițiilor vechi, ce le puseseră până atunci atâtea piedici. Operele lui Paracelsus au fost editate, la vreo jumătate de veac după moartea lui, în 1589, de către Iohannes Huser, la Basel, în zece volume *in-quarto*. O a doua ediție a urmat apoi, în 1605, la Strassburg, în trei volume *in-folio*, prin îngrijirea aceluiași editor. Din toate scrierile, atât de numeroase, adunate în aceste ediții, mai interesante, din punct de vedere filosofic, sunt următoarele trei, care se găsesc în volumul al doilea al ediției din 1605: *Philosophia magna seu de divinis operibus et secretis naturae*<sup>2</sup>, *De fundamento sapientiae scientiarumque*<sup>3</sup> și *Astronomia magna sive philosophia sagax*<sup>4</sup>. O scurtă privire asupra conținutu-

1. *Op. cit.*, p. 141.

2. (lat.) – *Marea filosofie sau despre operele divine și secretele naturii* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Despre fundamentul înțelepciunii și al științelor* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Marea astronomie sau filosofia subtilă* (n. M. R.).

lui lor ne poate ajuta să ne completăm părerea asupra învățatului de care ne ocupăm, arătându-ne că, cu toată orientarea lui hotărâtă înspre empirismul științific, cugetarea îi rămânea încă prinsă în mrejele misticismului neoplatonic.

#### IV

Ca medic, Paracelsus considera apariția unei boale și evoluția ei ca un „proces viu“ asemenea cu cel provocat de o ființă străină ce s-ar instala, ca parazit („als Schmarotzer“), în corpul unui om, desfășurându-și apoi viața, după legile ei proprii, într-însul. În această concepție s-au grăbit unii să vadă o intuiție anticipată a explicării actuale a boalelor prin agenți patogeni de natură organică, cum sunt microbi; ea nu era însă, în realitate, decât o comparație, prin care Paracelsus voia să arate că procesul viu, ce constituia evoluția unei boale, se desfășura după anumite reguli, ce difereau, la diferenții oameni, după particularitățile lor organice, mai întâi, după vârsta și sexul lor apoi – întocmai după cum o ființă vie nu putea trăi, în condiții diferite de existență, decât în mod diferit. De unde trăgea el concluzia că metoda de căpetenie a medicinei nu putea fi decât observarea directă și amănunțită a formelor diferite pe care le luau boalele la diferenții oameni, sau cum zicea el, mai pe scurt, observarea naturii. Iar această observare a naturii le putea fi înlesnită medicilor de... studiul filosofiei. Căci filosofia nu era, pentru el, decât natura însăși, devenită „invizibilă“ – cum o lămură printr-o comparație. Cel ce a văzut, bunăoară, Soarele sau Luna, și, spre a reflecta mai bine asupra-le, fără să mai fie turburat de strălucirea lor, închide ochii, le transportă prin aceasta și le izolează, spre o mai amănunțită cercetare, în domeniul invizibil al cugetării sale. Așa face, însă, și filosoful, care, după ce a perceput lumea cu simțurile, caută, spre a o putea înțelege, să părăsească domeniul sensibilității, retrăgându-se în domeniul rațiunii, în care lumea nu mai este vizibilă, în formele ei concrete, dar devine cu atât mai luminoasă, în formele ei abstracte, pentru cugetarea lui.

Filosofia este, dar, natura însăși, devenită invizibilă. Ca atare, instrumentul cu care filosofia explorează acest obiect, unic și exclusiv, al ei, adică natura devenită invizibilă, nu poate fi decât ra-

țiunea, care este „lumina“ ce luminează natura, sub această formă sublimată. Cu ajutorul rațiunii așadar, filosoful care vrea să înțeleagă lumea trebuie să cerceteze mai întâi „pentru ce“ a luat naștere ea, spre ce scop tinde desfășurarea generală a fenomenelor ei, care îi este, adică, „menirea“. Iar la acest rezultat nu poate ajunge filosoful decât străduindu-se să „înțeleagă“ intențiile „puterii supreme“ care a creat-o – sau, cum zicea Paracelsus, cu un cuvânt intra-ducibil, „das Fürnehmen Gottes“. Căci nici-un lucru, oricât ar fi de mic sau de mare, nu poate fi cunoscut cu adevărat decât atunci când i se descopere „menirea“, când se știe, adică, ce este „destinat“ să fie sau să facă. La întrebarea, însă, pentru ce a creat Dumnezeu lumea, nu se poate da, mai întâi, decât un răspuns ce pare de la sine înțeles: a creat-o pentru ca să existe. Dacă n-ar fi voit ca ea să existe, nimic nu l-ar fi putut sili s-o creeze; voința lui fiind nu numai liberă, dar și suverană, n-ar fi putut să fie determinată de nimic din afară de el. Pentru ca voința lui Dumnezeu să se poată, însă, realiza pe deplin, nu era de ajuns ca lumea să existe; mai trebuia ceva, care era esențial; mai trebuia, anume, ca ea să știe că există, să aibă, adică, conștiință de existența ei. Și, în acest scop, Dumnezeu a pus în mijlocul lumii pe om, dăruindu-i o rază din lumina rațiunii sale proprii, pentru ca, prin el, lumea să poată ajunge a se cunoaște pe ea însăși. Căci numai cunoscându-se pe ea însăși, putea ajunge lumea să cunoască și pe creatorul ei, să-i mulțumească și să-l proslăvească. Iar ca să-și arate recunoștința și admirația pentru creatorul ei, lumea n-avea decât un mijloc: să se silească a se face vrednică de el, tinzând, în toate, la desăvârșire. În marea lui bunătate, Dumnezeu n-a dăruit lumii, de la început, perfecțiunea pe care o concepea, pentru ca să n-o lipsească de meritul de a contribui, și ea, prin propriile ei străduințe, la realizarea „menirii“ ce-i era destinată. În acest scop, Dumnezeu a pus în sufletul omului, prin care lumea lua cunoștință de ea însăși și de „menirea“ ei, dorința de „mai bine“ și nevoia imperioasă, irezistibilă, de a-l realiza. Cu aceste două sarcini ale sale – de a cunoaște lucrurile și de a le ajuta, modificându-le, să-și îndeplinească „mai bine“ menirea, omul a fost scopul adevărat al creațiunii. Acesta e sensul străvechii tradiții biblice, după care omul n-a ieșit din mâinile lui Dumnezeu decât „în ziua a șasea“, adică la sfârșitul marelui proces cosmic al creațiunii, ca ultimă treaptă sau ca desăvârșire a lui.



Ca atare, însă, omul, spre a-și îndeplini sarcinile cu care venise pe lume, era dator să caute a cunoaște lucrurile în mijlocul cărora trăia și să se străduiască a le înțelege menirea. Ceea ce era evident că nu putea face decât observându-le, descoperindu-le calitățile și proprietățile, examinându-le structura și compoziția, determinându-le, în sfârșit, legăturile, prin care se influențau unele pe altele, în cursul, așa cum fusese hotărât de Dumnezeu, al naturii. Și pe această cale, așadar, a reflexiunii filosofice asupra lumii în general, Paracelsus ajungea la aceeași concluzie, a necesității imperioase pentru om de a observa natura – necesitate însă pe care n-o mai considera, cum făcuse în cercetările sale medicale, ca o metodă științifică, ci ca un principiu metafizic și ca o datorie etică, ce decurgeau din planul însuși al creațiunii, așa cum îl concepuse Dumnezeu. Această origine a necesității, de care era vorba, îi făcea, de altfel, valoarea și ca metodă a medicinei. De aceea zicea Paracelsus, în introducerea la opera sa *Paragranum*, că primul din cei „patru stâlpi“ ai medicinei era filosofia. Căci numai ea putea dezvălui celor ce se consacrau studiului medicinei acest principiu metafizic și această datorie etică, de a observa natura, care deveneau pentru ei un îndreptar metodologic, arătându-le calea pe care puteau ajunge să vindece boalele ce chinuiau pe oameni. Iar acele boale „trebuiau“ să le vindece, pentru ca, potrivit cu intențiile lui Dumnezeu, să ajute pe oameni să-și îndeplinească „mai bine“, fiind mai sănătoși și trăind mai mult, menirea de a contribui la desăvârșirea lumii prin modificările pe care le puteau aduce lucrurilor ei.

Ceilalți, din cei „patru stâlpi“ ai medicinei, erau: astronomia, alchimia și... virtutea. Astronomia mai întâi, întrucât numai ea putea descoperi celor ce studiau medicina legăturile cerului cu Pământul și, prin urmare, influențele pe care le exercitau astrele asupra oamenilor, asupra constituției lor, după „conjuncturile“ în care se nășteau, asupra sănătății lor deci, și asupra activității pe care o puteau desfășura. Alchimia apoi, fiindcă numai ea putea descoperi medicilor proprietățile ascunse ale lucrurilor, în general, și puterile lor tămăduitoare, îndeosebi – cele din urmă atârând de cele dintâi, în conformitate cu marile „potriviri“ cosmice. Așa, bunăoară, ceea ce erau stelele pe cer, erau ierburile pe Pământ, metalele în apă și sucurile vitale în om. Tot așa, ceea ce era planeta Marte pe cer, era fierul pe Pământ și fierea în animale și oameni. Iar acești „stâlpi“

ai medicinei – al doilea și al treilea, adică astronomia și alchimia – duceau la aceeași necesitate metodologică, de a observa natura în aceste două direcții opuse, pe cer și pe Pământ, spre a descoperi legăturile stabilite de Dumnezeu între lucrurile ce le alcătuiau.

În sfârșit, al patrulea din „stâlpii“ medicinei era „virtutea“, fără de care cei ce o studiau nu puteau ajunge a o practica cu folos. Căci medicii erau oameni, și oamenii, în general, ca produse ultime ale creațiunii și ca scopuri ale ei, reproduceau în mic, în ei înșiși, natura, pe care aceia dintr-înșii care voiau să practice medicina trebuiau s-o observe. Dar, odată cu natura, oamenii cuprindeau în ei înșiși, în mic, și puterile ce o însuflețeau – puteri care erau de origine divină. Acesta era înțelesul vechii concepții mistice, după care „microcosmul“, adică omul, reproducea în mic, „macrocosmul“, adică universul, nu numai cu lucrurile ce-l alcătuiau, dar și cu puterea creatoare ce-i era imanentă. Și, în adevăr, omul întrunea în sine toate elementele creațiunii: în corpul său, elementele materiale ale lumii pământești; în „suflul“ său vital, elementele eterice ale lumii siderale; în „spiritul“ său rațional, gândirea lui Dumnezeu însuși. Și după cum corpul său se hrănea cu elementele materiale ale lumii pământești, după cum suflul său vital se hrănea cu aerul, ca element al lumii siderale, tot așa spiritul său rațional își lua hrana, indispensabilă pentru activitatea lui cunoscătoare, din „credința“ nestrămutată în Dumnezeu, din „iubirea“ lui adâncă, din străduința neobosită, mai ales, de a semăna cât mai mult cu imaginea lui augustă, pe care o purta în sine. Credința nestrămutată în Dumnezeu, însă, iubirea lui adâncă, străduința neobosită de a-i semăna, alcătuiau „virtutea“, ce se manifesta prin „sfințenia“ vieții. Ca atare, virtutea era al patrulea „stâlp“ al medicinei. Cei ce cultivau această știință trebuiau să înțeleagă că nu erau nimic prin ei înșiși, dar puteau deveni totul prin Dumnezeu, cu ajutorul căruia puteau face minuni ca și el.

Abstracție făcând de acest fond mistic, care trăda originile neoplatonice ale ideilor lui Paracelsus, și care, din punct de vedere religios, era încă inevitabil pe vremea când trăia el, contribuția lui de căpetenie la înfirișarea mișcării științifice a Renașterii a fost stăruința cu care propovăduia, în medicină, necesitatea neînlăturabilă a studiului direct al naturii.



## V

Unul din adepții de căpetenie ai lui Paracelsus a fost Iohann Baptist van Helmont. El se născuse în 1577, la Bruxelles, dintr-o familie aristocratică, de origine flamandă. Deși atâtea cariere îi stau deschise, potrivit cu situația sa socială, și-l puteau atrage prin pozițiile strălucite la care puteau duce, tânărul aristocrat s-a îndreptat, totuși, către medicină, nu fiindcă îl interesa ca știință, ci fiindcă credea că avea datoria morală să vină în ajutorul semenilor săi, practicând-o în mod dezinteresat, așa cum îi permiteau mijloacele sale materiale. Citise, anume, operele misticilor de la sfârșitul evului mediu și de la începutul Renașterii, Iohannes Tauler și Thomas von Kempen, și, sub influența lor, a renunțat la tot ce-i putea oferi viața, ca să poată urma pilda lui Iisus, care nu trăise decât pentru mântuirea oamenilor. Așa învățase, mai ales, în cartea *Von der Nachfolge Christi* a celui din urmă din misticii menționați, pe care, într-un nestăpânit avânt tineresc, o luase ca îndreptar al „trecerii“ sale „pe pământ“.

El făcuse, altfel, studii susținute, la Universitatea din Louvain. Ascultase mai întâi cursuri de filosofie, care îl lăsaseră nedumerit și nemulțumit. Incertitudinile soluțiilor filosofice ale problemelor existenței îl predispușeseră la un scepticism pe care nu-l putuse micșora nici studiul științelor naturii. Căutase, anume, să aprofundeze astronomia, fizica, zoologia, botanica, fără să poată găsi, cu ajutorul lor, o explicație generală a lumii, care să-i pară, în chip neîndoios, adevărată. Scepticismul său luase astfel, în urma acestor diferite încercări, proporții și mai mari – și ar fi rămas, poate, definitiv, dacă n-ar fi ajuns să citească și operele misticilor pe care i-am menționat. În acele opere a crezut el că găsea, în sfârșit, calea adevărului, atât din punct de vedere teoretic, cât și din punct de vedere practic. Care era acea cale?

Gândirea „discursivă“, întrucât pornea de la „premise“ ca să ajungă, prin aplicarea metodelor logice ale raționamentelor, la „concluzii“, nu putea duce, cu destulă siguranță, la adevăr. Căci „premisele“ nu erau decât rezultate ale experienței sensibile, și nu puteau fi, ca atare, decât nesigure. Ele erau produse ale sufletului „sensitiv“ al omului, suflet imperfect și pieritor, de vreme ce era

legat de simțuri, ca organe ale corpului lor material. Acestei forme inferioare a spiritualității omenești îi aparținea, după van Helmont, rațiunea cu argumentările ei discursive, care, prin premisele lor, erau legate de activitatea, expusă la atâtea iluzii și, prin urmare, la atâtea erori, a simțurilor. Un izvor mai sigur al adevărului era „intellectul“, ca facultate pur contemplativă și, prin urmare, pur pasivă, a „spiritului“, de origine divină, care, independent fiind de corpul material al omului, era nemuritor. Ceea ce făcea superioritatea intelectului asupra rațiunii era faptul că el nu argumenta, în mod discursiv, ca ea, nu pornea, adică, de la premise ca să ajungă, printr-un proces logic, la concluzii. Intellectul n-avea decât „intuiții“ pasive, ce-i apăreau, în „lumina de sus“, pe care i-o dăruia, printr-un act de „grație“, divinitatea însăși. Numai prin acea lumină putea ajunge omul să se cunoască pe sine însuși, cu menirea cosmică pe care o avea, și să cunoască, în același mod, și lucrurile în mijlocul cărora trăia; putea ajunge chiar, în cele din urmă, să cunoască pe Dumnezeu însuși, dacă îndeplinea, într-un grad mai înalt, condiția care o făcea posibilă. Căci aceste diferite forme ale cunoașterii „intellectuale“, deși constau în „intuiții pasive“, aveau totuși, ca condiție sine qua non, o activitate specială, de natură psihologică și etică, a omului care voia să ajungă a le dobândi. El trebuia, mai întâi, să reducă la tăcere gândirea sa discursivă, care putea să împiedice apariția intuițiilor pasive, iar în acest scop, trebuia să oprească, în anumite momente, funcționarea sufletului său „sensitiv“, închizându-i ușile și ferestrele sensibilității. El mai trebuia, apoi, să reducă, în acele momente, conștiința „eului“ său individual la minimul posibil, dacă nu chiar s-o suprime cu desăvârșire. Căci numai prin eliminarea desăvârșită a tot ce îl deosebea pe el, ca personalitate, de restul lumii, putea conștiința lui să devină conștiința „existenței“ în general, a existenței pure și simple, fără opoziții și contraste. Ca atare, acea conștiință a existenței nediferențiate, și deci unitare, era, în același timp, conștiința izvorului ei suprem. După cum nu mai exista într-însa deosebirea dintre subiect și obiect, ca opuse unul altuia, tot așa nu mai exista într-însa deosebirea dintre creațiune și creator, dintre lume și Dumnezeu. Numai așa putea ajunge omul să cunoască ființa supremă, într-o cunoaștere care, identificându-se cu ceea ce se cunoștea printr-însa, nu putea fi decât adevărată. Căci „false“ erau cunoștințele numai atunci când nu erau „egale“ cu

ceea ce se cunoștea printr-însele, adică cu obiectele lor. Iar aceasta li se întâmpla, de cele mai multe ori, cunoștințelor pe care, cu ajutorul simțurilor și al gândirii discursive, i le procura omului rațiunea.

Spre a se învrednici să primească, însă, „lumina de sus“, fără de care nu erau posibile „intuițiile palide“ ale „intellectului“, omul trebuia să asculte „cuvântul“ divin. Era, anume, cuvântul pe care, sub forma „fiului“ său, îl trimisese Dumnezeu omenirii, ca să-i arate calea mântuirii. Pe acea cale nu putea omul să se îndrepteze, fără să-și cunoască mai întâi „menirea“ sau destinul cosmic. Fiul lui Dumnezeu, Iisus Cristos, trăise numai ca să lumineze pe oameni și murise numai pentru mântuirea lor. Urmând învățământul lui, omul trebuia, de asemenea, să trăiască numai pentru binele semenilor săi, și să moară, la nevoie, pentru realizarea lui. Și, întrebându-se, în ceea ce îl privea pe el însuși, cum o putea face cu mai mult folos, van Helmont s-a hotărât să învețe medicina, pentru ca să poată ușura suferințele semenilor săi, chinuți de atâtea boale. S-a dus, dar, în acest scop, la Universitatea din Louvain, unde, pe lângă cursurile pe care le-a ascultat, a citit și autorii vechi, greci și romani, iar dintre autorii din timpul său a studiat îndeosebi pe Paracelsus, ale cărui idei le-a adoptat, în liniile lor generale, cu însuflețire. După ce și-a luat doctoratul în medicină, 1599, a întreprins o serie de călătorii, ca să cunoască lumea și să ia contact cu învățații din alte țări – cum cerea maestrul care îl cucerise, adică Paracelsus. În timp de mai mulți ani, a rătăcit prin Elveția, Italia, Franța și Anglia, căutând pretutindeni să-și sporească, pe cât posibil, cunoștințele. În 1605 s-a întors în Belgia și a petrecut câțva timp la Anvers, unde s-a căsătorit. În 1609, în sfârșit, s-a retras, definitiv, la Vilvorde, o mică localitate din apropiere de Bruxelles, unde s-a ocupat mai ales cu redactarea operelor sale. Ideile, pe care le-am expus, cu privire la mecanismul cunoașterii, la formele și la posibilitățile ei, au găsit loc în lucrările intitulate *Logica inutilis*<sup>1</sup>, *Distinctio mentis a sensitiva anima*<sup>2</sup>, *Nexus animae sensitivae et mentis*<sup>3</sup> și *Mentis complementum*<sup>4</sup>. Probleme mai generale tratau lucrările intitulate

1. (lat.) – *Logica inutilă* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Deosebirea dintre gândire și sufletul sensibil* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Legătura dintre sufletul sensibil și gândire* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Desăvârșirea gândirii* (n. M. R.).

*Tractatus de anima*<sup>1</sup>, *Archaeus faber*<sup>2</sup>, *Causae et initia rerum naturalium*<sup>3</sup>. De natura lumii fizice se ocupau lucrările intitulate *De elementis*<sup>4</sup>, *De terra*<sup>5</sup>, *De aere*<sup>6</sup>. Într-o ediție completă au fost întreprinse, aceste diferite lucrări, de către fiul său, Mercurius van Helmont, la Amsterdam, în 1648; o nouă ediție, „elzeviriană“, a urmat apoi, în 1652. O traducere germană a lor, de către Christian Knorr von Rosenroth, a apărut, în 1683, la Sulzbach, arătând notorietatea de care se bucurau ele în lumea învățaților timpului.

Ca Paracelsus și ca predecesorii lui neoplatonici, van Helmont considera universul ca un tot organic, ale cărui părți erau strâns legate unele de altele printr-o simpatie naturală“ care le permitea să se influențeze unele pe altele. Fiecare din acele părți „simțea“ ce se petrecea în celelalte, și reacționa potrivit cu conștiința sa. Știința superioară, care studia aceste legături și căuta să le utilizeze spre satisfacerea nevoilor vieții omenești, era magia. Cei ce ajungeau s-o cunoască și se învredniceau, prin curățenia lor morală, s-o poată mântui, erau în stare să producă efecte ce păreau adevărate minuni, deși nu ieșeau cu nimic din ordinea naturii, fiindcă nu făceau decât să utilizeze legăturile naturale dintre lucruri. Magiei i se adăuga, apoi, alchimia, care se întemeia pe studiul „constituției“ lucrurilor, potrivit cu elementele ce intrau în „compoziția“ lor. Cele mai însemnate din acele elemente erau apa și aerul. Cea dintâi era, sub forme mai mult sau mai puțin consistente, materia lucrurilor pământenești; cele mai caracteristice, din punct de vedere calitativ, erau: sarea, pucioasa și argintul viu. Prin modificarea raporturilor dintre aceste părți, sub influența unei substanțe speciale, căreia alchimistii îi dăseră numele de „piatră a înțelepților“ sau „piatră filosofală“, unele din corpurile scoarței Pământului, cum erau unele metale, se puteau transforma unele în altele. Van Helmont pretindea, bunăoară, că o „mână necunoscută“ îi pusese la dispoziție, în laboratorul său, un sfert de „gran“ din acea substanță specială, și, cu ajutorul ei, izbutise să transforme în aur opt „uncii“ de argint-viu.

1. (lat.) – *Tratat despre suflet* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Principiul creator* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Cauzele și începuturile fenomenelor naturale* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Despre elemente* (n. M. R.).

5. (lat.) – *Despre pământ* (n. M. R.).

6. (lat.) – *Despre aer* (n. M. R.).

Spre a celebra acea izbândă a dat fiului său, care se născuse tocmai atunci, numele latinesc al argintului-viu, care era Mercurius.

Concepția care a impresionat însă mai mult pe contemporanii lui van Helmont și s-a păstrat mai vie la urmașii lui a fost aceea a „principiului vital“ al tuturor lucrurilor. Acel principiu, fiind „cauza primă“ a tuturor calităților și proprietăților cu care se înfățișau lucrurile, precum și a tuturor schimbărilor pe care le sufereau ele – întrucât fusese pus într-însele de la început de creatorul lor –, era deosebit de important, și purta, potrivit cu rolul lui de „inițiator“ a tot ce se întâmpla cu ele, numele de „archaeus“. Van Helmont îl studia, în special, în lucrarea intitulată *Archaeus faber*, în care îl înfățișă ca fiind o „pornire nestăpânită“, un „avânt irezistibil“ către activitate, și deci către viață, și-i mai da, spre a caracteriza „spontaneitatea“ cu care se manifesta, și numele de „aura vitalis“<sup>1</sup> – o concepție în care unii istorici de astăzi ai filosofiei au văzut prototipul „elanului vital“ al lui Bergson. Ca atare, acel principiu vital al tuturor lucrurilor nu putea fi decât de natură spirituală. Van Helmont îi mai zicea și „suflu vital“, considerându-l ca o manifestare a „sufletului lumii“, de care am vorbit când am expus ideile lui Paracelsus, așa încât nu e nevoie să mai revenim asupra-i.<sup>2</sup> Ne mărginim să mai relevăm una din consecințele acestei concepții. Prin „suflet vital“, pe care îl considera ca izvorând din „sufletul lumii“ și în care vedea principiul determinant al manifestărilor tuturor lucrurilor, van Helmont însuflețea întreaga natură. Iar această însuflețire universală permitea omului, după părerea lui, să „lucreze în depărtare“, să producă, adică, schimbări în locuri în care nu se găsea, influențând de la distanță manifestările lucrurilor respective. O putea face prin gândirea sa, care, fiind un proces psihic, putea intra în comunicație, fără nici-o legătură materială directă, cu „sufletul vital“ ce determina manifestările acelor lucruri și care era, de asemenea, un proces psihic.

1. (lat.) – „suflet vital“ (n. M. R.).

2. Trimitere inexactă. Pentru „sufletul lumii“, vezi vol. I, capitolul VIII – *Marsilio Ficino. Un neoplatonism creștin*, p. 295-297, capitolul IX – *Marsilio Ficino. Iubirea ca factor cosmic*, p. 298-314; înfra capitolul IX – *Începuturile mișcării științifice. Johann Reuchlin și Agrippa von Nettesheim*, p. 227-230 și capitolul XI – *Începuturile mișcării științifice. Girolamo Cardano, adepții și urmașii lui*, p. 267-273 (n. G. P.).

Cu toată doza masivă de misticism neoplatonic pe care o cuprindeau lucrările sale, van Helmont rămânea totuși pe calea pe care o indicase Paracelsus mișcării științifice a timpului. De vreme ce universul era un organism viu, ale cărui părți erau strâns legate unele de altele, omul de știință care voia să-l cunoască, din punct de vedere teoretic, și să utilizeze cursul fenomenelor lui, din punct de vedere practic, trebuia să descopere mai întâi acele legături puse între ele de Dumnezeu însuși. Altfel, risca să încerce a lucra în contra ordinii naturale a lucrurilor lumii, adică, în ultimă analiză, în contra voinței lui Dumnezeu – ceea ce îl condamna mai dinainte să nu poată ajunge la nici-un rezultat. Iar ca să descopere acea ordine naturală, n-avea alt mijloc decât să observe natura, să urmărească, cu răbdare și cu stăruință, desfășurarea spontană a schimbărilor ce-i alcătuiau cursul. Cu mai puțină energie decât Paracelsus, van Helmont a continuat, totuși, a propovădui oamenilor de știință ai timpului necesitatea absolută a observării directe și neprevenite a naturii.

## Capitolul XI

### ÎNCEPUTURILE MIȘCĂRII ȘTIINȚIFICE

#### GIROLAMO CARDANO, ADEPTII ȘI URMAȘII LUI

În Italia, primul reprezentant mai însemnat al orientării înspre studiul direct al naturii, ca punct de plecare al mișcării științifice din timpul Renașterii, a fost Girolamo Cardano. El a ilustrat, în același timp, nu numai prin independența cugetării, ci și prin particularitățile vieții, ceea ce am numit, în introducerea volumului precedent al acestei lucrări, individualismul perioadei istorice de care ne ocupăm.<sup>1</sup> Nu fără dreptate a zis Goethe că Girolamo Cardano nu studia științele, de care se ocupa, în și pentru ele însele, ci în raport cu propria lui personalitate și cu modul cum i se desfășura viața. El nu era „doctorul în talar“, care, stând nemișcat pe catedră, își expunea ideile în stilul abstract, impersonal și indiferent, al învățământului oficial; era omul care, rătăcind fără odihnă prin lume, observa și cerceta, se mira și se bucura, se întrista și se revolta – și comunica apoi, cu pasiunea unui temperament pornit, nu numai constatările obiective pe care le făcea, ci și sentimentele subiective de care era stăpânit. Goethe credea astfel că, dacă învățatul italian de care vorbea ajunsese a lua loc printre „înnoitorii științelor“, onoarea aceasta n-o datora numai unei munci neobosite, ci și structurii sufletești excepționale pe care i-o dăruise, în germen, nașterea, și pe care i-o dezvoltaseră apoi împrejurările vieții. Poate fi, dar, de folos să vedem, mai întâi, cum se înfățișa, din acest punct de vedere, omul de care urmează să ne ocupăm. Însemnările autobiografice pe care ni le-a lăsat el însuși în opera *De vita propria*<sup>2</sup> ne pot ajuta să ne lămurim destul de bine în această privință.

1. Vezi, în ediția de față, vol. I, capitolul I – *Renașterea*, p. 115-117 (n. G. P.).

2. (lat.) – *Despre viața proprie* (n. M. R.).

Girolamo Cardano se născuse la 24 septembrie 1501, la Pavia. Tatăl său, Fazio Cardano, se trăgea dintr-o veche familie aristocratică a ducatului de Milano; deși era însă un jurist cunoscut și un avocat prețuit, se mai ocupa, ca amator, cu matematicile și cu medicina, cu astrologia și cu alchimia; era, adică, sau voia să fie, în felul lui, un reflex al aceluși „uomo universale“ ce caracteriza Renașterea italiană. Mama lui Girolamo Cardano, Clara Micheria, părea a fi fost de asemenea o femeie inteligentă și energică, dar de un temperament pornit sau chiar violent, care îi crea multe dificultăți și o făcea să fie veșnic nemulțumită. Traiul ei cu Fazio Cardano, care nu fusese legitimat de la început printr-o căsătorie în regulă, nu era astfel prea fericit. Iar împrejurările în care își duceau împreună povara vieții, în preajma nașterii fiului lor Girolamo, erau deosebit de grele. Bântuia, pe acea vreme, în Italia, o epidemie de ciumă, care le răpise, pe rând, pe primii lor trei copii. Clara Micheria a făcut, dar, tot ce-i sta în putință ca să scape de al patrulea copil pe care îl aștepta. Dar n-a izbutit și, când s-a născut, l-a trimis la o doică, afară din oraș. Epidemia de ciumă continuând, însă, a bântui, acea doică a murit, și copilul încredințat ei a trecut prin mâinile mai multor femei, a căror sănătate lăsa de asemenea de dorit – ceea ce n-a putut să nu lase, în organismul plâpând al micului Girolamo, urme, de care a suferit apoi toată viața. Când s-a făcut, în sfârșit, mare și a fost luat în casa părintească, atmosfera turbure dintr-însa, cu veșnicile certuri dintre tatăl și mama lui, nu era de natură să-i înlesnească o dezvoltare sufletească armonică. Pe ambii săi părinți îi auzea adesea dorindu-și moartea, ca o binefacere care i-ar fi scăpat de chinurile vieții – ale unei vieți pe care le-o îngreuiau peste măsură, pe lângă neînțelegerile lor fără de leac, și lipsurile materiale ce erau, destul de adesea, destul de mari.

Cu toate acestea, Fazio Cardano s-a ocupat cu stăruință, și nu fără pricepere, de educația fiului său. A făcut chiar, în această privință, sacrificii destul de mari. Profesiunea sa de avocat nepermițându-i să stea acasă, cu copilul, atâta timp cât ar fi trebuit să-i consacre, îl lua cu el, de cele mai multe ori, unul se ducea – și, vorbindu-i mereu pe drum, l-a învățat mai tot ce trebuia să știe un tânăr

ca să poată intra la universitate. L-a învățat latinește, întreținându-se cu el, de preferință, în această limbă, l-a învățat istoria antichității clasice, insistând îndeosebi asupra manifestărilor ei culturale, nu numai literare, ci și științifice și filosofice, l-a învățat, mai ales, din matematici, atât cât putea să priceapă. Aceste științe păreau a constitui, în adevăr, patima lui Fazio Cardano – patimă pe care n-o datora desigur profesiei sale de avocat, ci unei vocațiuni naturale. Se cita, în această privință, prietenia lui strânsă cu Angelo Salvatico, un matematician despre care se zicea că descoperise proprietățile geometrice ale spiralei, înainte ca operele lui Arhimede să fi fost publicate de umaniști. În sfârșit, Fazio Cardano l-a mai învățat pe fiul său și astrologia, care avea să joace, mai târziu, în viața lui, un rol însemnat.

Astfel pregătit, tânărul Girolamo s-a dus, la vârsta de 19 ani, să urmeze cursurile Universității din Pavia, unde s-a ocupat îndeosebi de matematici, de filosofie și de medicină. Ca student, s-a distins atât de mult, încât a putut fi pus, uneori, de doi din profesorii săi, să le țină locul. O dată a înlocuit pe Romulus Servita la cursul asupra geometriei lui Euclid, altă dată pe Pandolfo la cursul de dialectică. Din nefericire, tatăl său a murit pe neașteptate, în 1524, lăsându-și familia în mizerie. Tânărul student s-a dus atunci la Padua, unde spera că, universitatea fiind mult mai populată, avea să găsească mai ușor, printre numeroșii străini ce veneau să-și facă studiile acolo, lecții particulare care să-i permită să se întrețină. Speranțele sale nu s-au realizat însă în măsura dorită, așa încât a fost silit să încerce a-și câștiga existența cu... jocurile de noroc – din care cauză autoritățile universitare au refuzat, de două ori, să-i acorde doctoratul în medicină. Unii din biografia lui susțin că sănătatea îi lăsa atât de mult de dorit, încât profesorii examinatori au socotit că un medic cu o înfățișare atât de puțin înfloritoare nu putea inspira nici-o încredere bolnavilor, deoarece nu părea în stare să-și asigure, lui însuși mai întâi, sănătatea.

Când a putut, în sfârșit, să treacă peste aceste piedici, obținând titlul de doctor în medicină, s-a lovit de alte dificultăți. Medicii din Milano, unde voia să se stabilească, au refuzat să-l primească în „colegiul“ lor, cu motivarea că era... un copil nelegitim – ceea ce arunca o lumină curioasă asupra criteriilor după care se apreciau, pe acea vreme, capacitatea și utilitatea oamenilor. Dezgustul pe care i l-a inspirat acest refuz l-a făcut să ducă, vreo câțiva ani, o

viață rătăcitoare și destul de zbuciumată, mai ales fiindcă, în acest timp, se și căsătorise. A încercat să practice medicina la Sacco, a trecut la Gallerato, fără a-și putea îndrepta situația materială, și, în cele din urmă, și-a întors din nou privirile către Milano, de unde îi erau originari părinții și unde mai avea, printre vechii lor prieteni, câțiva cunoscuți care puteau să-l ajute. Această ultimă speranță nu l-a înșelat. Stăruințele arhiepiscopului Archiuto, un vechi prieten al tatălui său, au izbutit să facă a i se încredința, în 1533, o catedră de matematici la universitatea de acolo. La sprijinul pe care i-l acordase acel demnitar al Bisericii contribuise poate și criza mistică prin care trecuse Girolamo Cardano. Întrucât sănătatea sa rămăsese precară, temându-se că mijloacele medicale nu-i mai puteau fi de folos, doctorul în medicină, într-o recrudescență a sentimentului religios, pe care îl moștenise de la mama sa, a luat calea rugăciunilor, posturilor și altor practici ascetice, ca cei mai exaltați din creștinii medievali. A invocat, în special, ajutorul Sfintei Fecioare, care cunoscuse, ca mamă, suferința, și nu putea să nu-l susțină pe el, care își propunea, ca medic, să scape pe oameni de suferință, vindecându-i de boalele ce se abăteau asupra-le. Și rezultatul, cu totul neașteptat, a fost că starea sănătății sale s-a ameliorat – fapt în care arhiepiscopul din Milano a văzut puterea credinței și care l-a făcut să se intereseze mai de aproape de Girolamo Cardano. Prin noile lui stăruințe a putut, în sfârșit, medicul, necunoscut până atunci, să obțină dreptul de a-și practica profesiunea în ducatul de Milano.

Câteva succese neașteptate și răsunătoare, pe care le-a putut avea pe această cale, au făcut ca, în 1543, Girolamo Cardano să fie numit profesor de medicină la Universitatea din Milano. Iar reputația sa, ca medic, continuând a crește și pătrunzând și în străinătate, a fost invitat să practice medicina în Danemarca, unde i s-a oferit, în același timp, o catedră la Universitatea din Copenhaga. El s-a temut, însă, cu sănătatea sa precară, de asprimea climei nordice, precum și de necesitatea de a-și schimba religia, îmbrățișând protestantismul, în cazul când, pentru a i se acorda catedra promisă, i s-ar fi pus, cum se credea, o asemenea condiție – și a rămas în Italia. În 1551 s-a dus, totuși, pentru scurtă vreme, în Scoția, unde un înalt demnitar bisericesc, arhiepiscopul Hamilton, îi ceruse ajutorul medical. Și fiindcă a izbutit să-l vindece, i s-a făcut, și acolo, propunerea să rămână pe loc, cu promisiuni mari. A refuzat, însă, de asemenea, și, trecând prin Franța, unde a recoltat iarăși

câteva succese, s-a întors la Milano. În 1559 a fost chemat ca profesor de medicină la Universitatea din Pavia, iar în 1562, în aceeași calitate, la cea din Bologna.

La această din urmă universitate, însă, alături de medicină, s-a ocupat, mai intensiv ca până atunci, și de astrologie, de care, cum am văzut, începuse a se interesa, sub influența tatălui său, încă din copilărie. Iar astrologia l-a dus la un conflict cu autoritățile bisericesti, la intervenirea Inchiziției și la închisoare. El încercase, anume, în 1570, să explice viața și activitatea lui Iisus Cristos prin calculele astrologice – ceea ce părea a înfățișa apariția Mântuitorului ca determinată nu de voința lui Dumnezeu creatorul, ci de mișcările astrelor, de conjuncțiile și opozițiile lor, adică de necesitățile fizice ale lumii create. Teologii catolici au protestat, Inchiziția l-a chemat dinainte-i, l-a arestat, l-a supus chiar, în închisoare, torturilor cu „ajutorul“ cărora se făceau pe atunci „cercetările“ judecătorești. Ceea ce l-a salvat a fost declarația sa, repetată cu stăruință, că ordinea din natură era opera lui Dumnezeu, și că, prin urmare, pozițiile și mișcările astrelor erau hotărâte, în ultimă instanță, de voința lui, așa încât, deși oamenii, care nu mergeau în raționamentele lor până la capăt, le luau drept cauze explicative, ele nu erau, în realitate, decât semne prevestitoare. Grație acestei apărări, i s-a transformat mai întâi închisoarea în detențiune, sub pază, la domiciliu, iar în 1571 a fost pus în libertate. Girolamo Cardano a părăsit atunci Bologna, unde suferise atât de mult, și a plecat la Roma, ca să protesteze, pe lângă autoritățile eclesiastice superioare, arătându-le că și în scrierile admise în literatura teologică a catolicismului se vorbea de semnele prevestitoare ale astrelor, menite să anunțe oamenii hotărârile lui Dumnezeu. Curia Papală i-a acordat, ca despăgubire, o pensiune din fondurile pontificale, iar colegiul medicilor din Roma l-a primit printre membrii săi. El a putut, astfel, trăi, mai liniștit, câțiva ani – până când calculele sale astrologice i-au indicat, ca dată a morții sale apropiate, ziua de 21 septembrie 1576. Spre a se conforma cu această indicație – sau poate spre a da lumii o dovadă impresionantă de exactitatea prevederilor sale astrologice – și – a provocat sigur, după unii din biografia săi, moartea, în ziua hotărâtă, lipsindu-se, câtva timp înainte, de orice hrană, cu motivarea că, de vreme ce avea să moară, nu mai era necesar să se hrănească, spre a nu se opune voinței lui Dumnezeu, încercând a-și prelungi, astfel, viața.

În însemnările sale biografice din *De vita propria*, pasionatul astrolog își explica singur structura sufletească prin „starea cerului“, adică prin pozițiile astrelor, din momentul când se născuse. „Opoziția“ dintre planetele Venus și Saturn, mai întâi, îl făcuse să fie, pe de-o parte, atât de lacom de plăcerile simțurilor, iar pe de alta, atât de stornic și de stăruitor în tot ce întreprindea; „ascensiunea“ planetei Jupiter, apoi, îi dase puterea de muncă și răbdarea, care îi permisese să scrie atâtea lucrări; din situația celorlalte corpuri cerești, în sfârșit, deducea el iubirea de adevăr, care îl făcuse să nu mintă niciodată, și înclinarea către magie, ca formă supremă a iubirii de adevăr, această știință superioară fiind încoronarea cunoașterii adevărate a naturii, pe care încercau s-o înlesnească numai, oamenilor, științele inferioare. Caracterul său, așa cum rezulta din aceste influențe astrale combinate, era plin de contradicții. Cardano însuși zicea, parafrazând două versuri din satira cunoscută în care Horațiu schița personalitatea lui Tigellius, că „nici-un om de pe lume nu fusese mai în contradicție cu sine însuși și cu toți ceilalți decât era el“. Potrivit cu o asemenea structură sufletească, comportarea lui în viață nu putea fi decât contradictorie. Deși corpul său era slab și sănătatea sa lăsa totdeauna de dorit, el căuta să se „întărească“, expunându-se la toate variațiile atmosferice, fără nici-o cruțare, făcând exerciții gimnastice de o intensitate excesivă și de o durată exagerată, și nedându-se înapoi dinaintea nici unei alte oboșeli – ceea ce, firește, nu-i putea fi de folos. Tot așa, deși trebuia să urmeze, pentru slăbiciunea organelor sale digestive, un regim alimentar, nu păstra niciodată măsura la mâncare și băutură. De aceea zicea el însuși că, fiind mai totdeauna bolnav, nu cunoscuse în viață alte plăceri decât cele ce rezultau din ușurarea durerilor. Mai mult încă, în urmărirea „purificării“ sufletești, de care credea că avea nevoie pentru ca să poată practica cu succes magia, recurgea la mijloacele de autochinuire ale asceților medievali, biciuindu-se, frecându-și corpul cu lucruri aspre ce-i pricinuiau mici răni epidermice etc. Asemenea „exerciții“ ascetice – zicea el – nu numai că îl apropiau de Dumnezeu, izvorul puterilor naturale pe care voia să le utilizeze, dar îl mai ajutau să-și regăsească liniștea sufletească, atunci când era prea frământat de gânduri și de griji; durerile fizice, făcându-l să plângă, îi ușurau suferințele morale.

Asemenea suferințe avusese Cardano multe. Așa au fost, între altele, cele pe care i le-au pricinuit cei doi fii ai săi. Cel mai mare părea că luase, la început, o cale bună. Cu ajutorul tatălui său, care spera să facă dintr-însul un succesor al său în cariera medicală, învățase multe – și mai era, pe deasupra, și un bun muzicant. Dar o viață dezordonată, turburată la fiecare pas de patimi erotice, l-a dus în cele din urmă la o crimă: și-a otrăvit soția, ceea ce a avut ca urmare că justiția l-a condamnat la moarte, și a fost decapitat cu securea. Iar cel mai mic a fost de la început rău; stăpânit de patimi și mai josnice decât acelea ale fratelui său mai mare, a fost de mai multe ori arestat și condamnat la închisoare; în cele din urmă, tatăl său, exasperat, i-a tăiat urechile, ca să-l stigmatizeze, l-a izgonit din casa părintească și l-a desmoștenit. Nu însă fără a suferi mult și a se deda, cu și mai multă frenezie, practicelor ascetice, în care își căuta consolarea.

Și totuși, omul acesta, atât de stăpânit de un misticism ce părea a exclude orice orientare mai pozitivă a cugetării sale, rătăcitul acesta, care cultiva astrologia, alchimia, magia, necromanția, chiromanția, care credea în valoarea profetică a viselor și a diferitelor „semne“, a fost un învățat de seamă al timpului în care a trăit și în care a lăsat urme serioase. Ca medic, a fost un practicant căutat pentru succesele tratamentelor pe care le aplica bolnavilor și un teoretician prețuit pentru publicațiile sale. Kurt Sprengel, în cunoscuta sa *Istorie a medicinei*, i-a consacrat un capitol special, din care nu lipseau elogiile. Iar ca matematician s-a ilustrat prin soluția, ce poartă încă și astăzi numele său, a ecuațiilor „cubice“, prin introducerea cantităților imaginare, și prin alte merite, pe care le mai relevă Libri, în cunoscuta sa *Istorie a științelor matematice în Italia*. Ca să ne dăm seamă ceva mai bine de rolul pe care l-a jucat el în evoluția acestor științe, să aruncăm o scurtă privire asupra stării lor, la sfârșitul veacului al XV-lea și la începutul celui următor. Cu atât mai mult cu cât, pe această cale, vom ajunge să ne ocupăm, în chip firesc, de controversa privitoare la paternitatea deslegării ecuațiilor de gradul al treilea, care pune în discuție originalitatea lui Cardano în această privință.

Publicațiile matematice mai însemnate din perioada de timp de care vorbim – ca *Summa de arithmetica*<sup>1</sup>, a lui Luca Pacioli, care

1. (lat.) – *Totul despre aritmetică* (n. M. R.).

apăruse în 1494, ca *L'Arithmétique nouvellement composée*, a lui Estienne de la Roche, care apăruse în 1520, ca *Protomathesis*, a lui Oronce Finé, care apăruse în 1532, și chiar ca *Arithmetica integra*<sup>1</sup>, a lui Michael Stiefel, care apăruse în 1544 – nu făceau decât să expună cunoștințele curente, ce se datorau, în cea mai mare parte, vechilor autori greci, și, într-o mai mică măsură, celor arabi. Iar când se realizau, pe alocurea, unele progrese mai mult sau mai puțin întâmplătoare, înțelegerea valorii lor adevărate pentru evoluția ulterioară a științelor matematice rămânea insuficientă, dacă nu lipsea chiar cu desăvârșire. Așa, bunăoară, un profesor de la Universitatea din Bologna, Scipione del Ferro, ajunsese să întrevadă, către 1520, soluția „problemelor cubice“, cum se zicea pe atunci, adică a ecuațiilor de gradul al treilea. El nu era, însă, preocupat de progresul pe care acea „descoperire“ putea permite științelor matematice să-l realizeze; se gândea numai la posibilitatea de a-și afirma superioritatea asupra celor ce se mai ocupau, alături de el, de aceste științe. Își ținea, dar, secretă „noua metodă“, pentru ca numai el să poată deslega „problemele cubice“, pe care „ceilalți“ nu îndrăzneau să le abordeze. După moartea lui, însă, în 1526, Antonio delle Nave, care îi era ginere și, în această calitate, îi păstra hârtiile, a comunicat metoda lui secretă matematicianului venețian Antonio Maria del Fiore – care s-a folosit de asemenea de ea numai în scopul de a-și afirma superioritatea în lumea specialiștilor timpului. El publica anumite „probleme cubice“, provocându-i pe toți să încerce a le deslega, și declarându-se gata să „parieze“, pe orice sumă de bani, că n-aveau să izbutească.

În 1539, însă, un alt matematician venețian, Niccoló Tartaglia, a izbutit, totuși, să deslege una din „problemele cubice“, propuse într-un mod atât de sfidător, ajungând astfel să descopere încă o dată „metoda nouă“ a lui Ferro. Asupra lui, întrucât era una din figurile originale ale Renașterii italiene, e bine să ne oprim un moment. Ceea ce arăta înzestrarea lui sufletească cu totul excepțională era faptul că, din cauza unor infirmități fizice penibile, nu se putuse dezvolta decât încet, greu și târziu. El se născuse pe la începutul veacului al XVI-lea – anul nu s-a putut stabili –, dintr-o familie de oameni obscuri și săraci din Brescia; tatăl său era, se pare, vizitiu

1. (lat.) – *Aritmetică completă* (n. M. R.).

în serviciul „diligențelor“ poștale. În timpul măcelurilor la care se dedaseră, în acel oraș, în 1512, trupele regelui francez Ludovic al XII-lea, sub comanda vijeliosului general Gaston de Foix, Tartaglia, care era pe atunci un copil, se refugiase într-o biserică, împreună cu alți câțiva oameni surprinși pe stradă de soldații năvălitori. Fiind însă urmărit și acolo, bietul copil a primit în față o lovitură de lance care i-a străpuns cerul gurii. Rana i s-a vindecat foarte anevoie și i-a lăsat o mare dificultate de a articula cuvintele. El a rămas astfel un „bâlbâit“, cum o arăta numele de Tartaglia, care era o poreclă indicând această infirmitate; numele lui de familie era Fontana. Din această cauză, n-a putut să învețe a citi decât pe la vârsta de 14 ani, așa încât întreaga lui pregătire, pentru ceea ce avea să devină, a fost mult întârziată, și n-a dat rezultate decât numai din cauza calităților lui intelectuale supranormale. Viața și-a câștigat-o dând lecții, particulare mai întâi, și apoi publice, de matematici elementare, în diferite orașe italiene, ca Verona, Piacenza, Milano și Veneția. Iar alături de matematici, s-a mai ocupat și de unele probleme fizice, de hidrostică și de balistică. În sfârșit, când a izbutit să deslege una din „problemele cubice“ propuse de Fiore, la Veneția, și a descoperit astfel, încă o dată, „metoda nouă“ a lui Ferro, Tartaglia n-a ținut-o ascunsă, ci a comunicat-o, verbal și scris, prin corespondență, câtorva prieteni ai săi din lumea specialiștilor timpului.

Aflând de aceste lucruri, Cardano, care se afla pe atunci la Milano, i-a scris lui Tartaglia, cerându-i amănunte și precizuni. După o corespondență care a durat câțiva timp, s-a dus chiar să-l vadă, la Veneția, și, după mai multe discuții, Cardano a rămas cu impresia că Tartaglia nu-și dădea bine seamă de valoarea descoperirii pe care o făcuse, adică de importanța ei pentru progresul calculului algebric. S-a crezut, dar, dator s-o reia și s-o studieze el însuși mai de aproape – ajungând, în cele din urmă, la formula care îi poartă numele.<sup>1</sup> Acea formulă, împreună cu alte rezultate ale cer-

cetărilor sale matematice, le-a publicat în lucrarea intitulată *Artis magnae sive de regulis algebraicis liber unus*<sup>1</sup>, pe care a publicat-o în 1545. Și fiindcă Tartaglia întârziase cu publicarea cercetărilor și descoperirilor sale, în lucrarea intitulată *Quesiti ed inventioni diverse*<sup>2</sup>, care n-a apărut decât în 1554, o polemică violentă, cu privire la paternitatea soluției ecuațiilor cubice, cu Cardano și cu elevul său Luigi Ferrari, a urmat, făcând, în a doua jumătate a veacului al XIV-lea, mult zgomot în lumea specialiștilor. Istoricii mai noi ai științelor matematice au dat fiecăruia din cei ce contribuiseră la găsirea acelei soluții ceea ce i se cuvenea. Libri, bunăoară, în opera menționată, recunoaște lui Cardano nu numai o parte personală însemnată în formularea ei, dar și marele merit de a fi introdus în teoria ecuațiilor de gradul al treilea noțiunea cantităților imaginare, care s-a arătat apoi așa de fecundă în dezvoltarea algebrei moderne.<sup>3</sup>

## II

Să trecem acum la concepțiile filosofice ale lui Cardano și, printr-insele, la contribuția adusă de el la orientarea cugetării științifice a timpului înspre studiul direct al naturii. Acele concepții le găsim în două lucrări ale lui: *De subtilitate libri XXI*<sup>4</sup>, care a apărut în 1522, și *De varietate rerum libri XVII*<sup>5</sup>, care a apărut în 1556. Ca mai însemnată, din aceste două lucrări, a fost considerată, de contemporani, cea dintâi – cum o dovedea atacul îndreptat împotriva-i de Julius Caesar Scaliger, în mica scriere polemică intitulată *Exercitationes exotericæ*<sup>6</sup>, care a apărut în 1557. Cardano a răspuns printr-o mică scriere de același fel, intitulată *In calumniatorem librorum de subtilitate rerum*<sup>7</sup>, care a apărut în 1559, ca anexă la

1. Ecuația „cubică“ pe care o luase ca exemplu Cardano, era:

$$x^3 + px + q = 0$$

iar soluția, pe care i-o dăse, era:

$$x = \sqrt[3]{-q/2 + \sqrt{(q/2)^2 + (p/3)^3}} + \sqrt[3]{-q/2 - \sqrt{(q/2)^2 + (p/3)^3}}$$

Asupra acestei formule și a discuțiilor privitoare la paternitatea ei, a se vedea: Mathiessen, *Grundzüge der antiken und modernen Algebra*, p. 367.

1. (lat.) – *O carte despre marea știință sau despre regulele algebrice* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Întrebări și invenții diverse* (n. M. R.).

3. M. Libri, *Histoire des mathématiques en Italie*, t. III, p. 171 și următoarele.

4. (lat.) – *Douăzeci și una de cărți despre subtilitate* (n. M. R.).

5. (lat.) – *Șaptesprezece cărți despre varietatea lucrurilor* (n. M. R.).

6. (lat.) – *Exerciții exoterice* (n. M. R.).

7. (lat.) – *Împotriva calumniatorului cărților despre subtilitatea lucrurilor* (n. M. R.).



ediția a treia a lucrării atacate.<sup>1</sup> Să aruncăm o scurtă privire asupra ideilor ce se discutau astfel, cu o pornire ce nu se putea explica decât prin interesul pe care păreau a-l inspira. Ne vom încredința fără greutate că, sunt forme mai mult sau mai puțin diferite, ele urmau, în linii generale, neoplatonismul propovăduit de întemeietorii Academiei platonice din Florența.

Punctul de plecare al gândirii lui Cardano îl forma ideea – singura care, după el, putea fi „certă“ la început – că lumea pe care simțea nevoia să și-o explice „exista“. Și „exista“ fiindcă „nu putea“ să nu existe. Ea „trebuia“ să existe, de vreme ce era „gândită“, și „trebuia“ să fie gândită, de vreme ce era percepută cu simțurile. Neexistența singură putea să nu existe, întrucât nu putea fi gândită, și nu putea fi gândită, întrucât nu putea fi percepută cu simțurile. Pornind, apoi, de la existența lumii, Cardano îi determina, treptat, caracterele esențiale. Mai întâi, existența lumii era „unică“. Dacă ar fi fost „multiplă“, „părțile“ ei, adică „lumile“ ce ar fi existat alături unele de altele, ar fi trebuit, spre a se putea deosebi, să fie separate unele de altele prin nonexistențe ce s-ar fi întins între ele. Asemenea nonexistențe, însă, neputând să existe, pentru motivele pe care le-am văzut, nu puteau împărți în „bucăți“, deosebite și independente unele de altele, existența lumii, ce rămânea astfel unică. Mai departe, apoi, existența unică a lumii nu putea fi decât „infinită“. Ea trebuia să se întindă „pretutindeni“; dacă ar fi lipsit de undeva, locul ei ar fi trebuit să fie ocupat de o nonexistență, care nu putea s-o facă fiindcă nu putea să existe. În sfârșit, existența unică și infinită a lumii nu putea fi decât eternă. Dacă ea n-ar fi existat „totdeauna“, dacă ar fi început să existe cândva, într-un moment oarecare al timpului trecut, atunci ar fi trebuit ca „înainte“ de acel început al ei să fi existat nonexistența, ceea ce era cu neputință, nonexistența neputând să existe. Și tot așa, existența unică și infinită a lumii n-ar putea avea cândva, într-un moment oarecare al timpului viitor, un sfârșit. După acel sfârșit, în adevăr, dacă ar fi real, ar tre-

bui să înceapă a exista nonexistența, ceea ce ar fi cu neputință, fiindcă nonexistența n-ar putea să existe.

Cu aceste caractere, fiind adică unică, infinită și eternă, existența lumii nu putea fi decât „divină“. Căci numai Dumnezeu singur putea să aibă asemenea atribute. Numai el putea fi unic, infinit și etern. De unde rezulta că, divină fiind, lumea nu era decât desfășurarea, în spațiu și timp, a vieții și activității lui Dumnezeu însuși. Căci lumea n-a putut fi creată „undeva“ și „cândva“, într-un punct oarecare al spațiului și într-un moment oarecare al timpului – printr-un act unic, cu care Dumnezeu și-ar fi sfârșit, de la început, opera creatoare. O asemenea presupunere ar fi absurdă, fiindcă n-ar putea fi gândită. Existența lui Dumnezeu, ca supremă putere creatoare, nu poate fi concepută decât ca constând într-o activitate fără margini în spațiu și timp, într-o activitate universală și eternă. Opera divină a creațiunii s-a desfășurat, se desfășoară și se va desfășura, fără nici o întrerupere, în fiecare punct al spațiului și în fiecare moment al timpului, pretutindeni și totdeauna. Existența lumii e astfel creațiunea „continuă“ a puterii unice, infinite și eterne a lui Dumnezeu. La întrebarea, în sfârșit, care ar putea fi scopul acestei activități creatoare neîntrerupte, nu e posibil decât un singur răspuns. Dumnezeu, care nu putea fi silit de nimic din afară de el să facă ceea ce a făcut și face, fiindcă în afară de el nu mai exista nimic care să fi putut exercita asupra-i o asemenea acțiune determinantă, a creat și creează lumea fiindcă îi place s-o creeze. Îi place s-o creeze, fiindcă o iubește. Și o iubește, fiindcă iubirea e manifestarea firească a bunătații, care tinde în mod spontan, prin chiar natura ei, să se „comunică“, făcând, pretutindeni și totdeauna, binele.

Trecând apoi de la creator la lumea pe care o creează, fără întrerupere, Cardano ajunge să se ocupe de ordinea ce trebuie să domnească într-însa. Creatorul fiind perfect, activitatea lui creatoare trebuie să se desfășoare după legi perfecte – adică după legi care, neputând fi și mai potrivite decât sunt cu scopurile pe care le urmăresc, nu pot fi decât invariabile. Ca atare, însă, legile creațiunii, adică legile ce guvernează lumea creată, nu pot avea decât forme matematice. În adevăr, raporturile numerice sunt singurele care pot să rămână veșnic aceleași. Numai întrucât se exprimă, dar, prin asemenea raporturi, legile ce guvernează lumea pot să fie invariabile, așa cum trebuie să fie, potrivit cu perfecțiunea creatorului. De

1. În ediția completă a operelor lui Cardano, publicată de Cerolus Spon, în 1669, la Lyon, în zece volume, scrierile lui filosofice se găsesc în primele trei volume și, în parte, în cel de-al zecilea. Volumul al patrulea cuprinde scrierile lui matematice, iar celelalte (al cincilea până la al nouălea inclusiv) cuprind scrierile lui medicale.

unde rezultă necesitatea absolută, pentru cei ce voiesc să înțeleagă lumea, prin descoperirea legilor ei, să înceapă cu studiul științelor matematice. Numai după aceea pot ei, trecând de la „ordinea“ lumii la „natura“ ei, să înceapă studiul științelor fizice, ca să poată ajunge a cunoaște „elementele“ ce alcătuiesc lucrurile ei.

Aceste elemente nu sunt, cum credeau cei vechi, în număr de patru. Sunt numai în număr de trei: pământul, apa și cerul. Focul nu e un element, ci un principiu de acțiune. Sub forma căldurii cerești, focul este cea dintâi din cauzele ce dau naștere lucrurilor lumii, a doua din acele cauze fiind umezeala. Căldura și umezeala, în adevăr, lucrând împreună într-o strânsă colaborare, dau naștere plantelor și animalelor, cu toate schimbările pe care le produc ele, la rândul lor, în lume, și fără de care lumea ar fi, sau ar părea, moartă. Ceea ce nu însemnează că lucrurile considerate ca lipsite de viață, cum sunt mineralele și metalele, nu iau naștere prin acțiunea acelorași cauze – a căldurii și a umezelei. Iar acțiunea lor se poate înțelege fără greutate. Sub forma luminii, căldura cerească a fost cea dintâi manifestare a activității creatoare a lui Dumnezeu. *Biblia* zice, în *Cartea genezei*, că cel dintâi cuvânt creator a fost: „să fie lumină“. Lumina, însă, este inseparabilă de căldură, ca o formă a ei. Întreaga experiență omenească arată, în adevăr, că nu este lumină decât acolo unde este foc, și că, oriunde este foc, este căldură. Când Dumnezeu a poruncit, dar, la început, „să fie lumină“, a creat căldura cerească, sub acea primă formă a ei. Iar interpreții filosofici ai vechii tradiții mozăice, în frunte cu Philon din Alexandria, au adăugat că cel dintâi produs al creațiunii ce începea astfel a fost „sufletul lumii“, care avea să „lumineze“ desfășurarea ei mai departe, servindu-i de îndreptar, de vreme ce cuprindea în sine, ca „idei“, modelele lucrurilor ce urmau să ia naștere. Pentru cei ce înțelegeau astfel, mai adânc, *Cartea genezei*, „lumina“ de la începutul creațiunii era identică cu „sufletul lumii“. Și fiindcă lumina se dăruia singură tuturor lucrurilor pe care le lumina – nu numai celor considerate ca vii, adică plantelor și animalelor, ci și celor considerate ca moarte, adică mineralelor și metalelor – trebuie să credem că, printr-înșea, se comunica tuturor acestor lucruri câte „ceva“ din sufletul lumii, că, adică, erau, toate, însuflețite, într-o măsură diferită, desigur, dar nu mai puțin reală.

Această credință îi permitea, apoi, lui Cardano, să determine caracterul esențial al universului ca tot unitar. Întrucât era, în întregime, însuflețit, universul era un organism viu, asemenea cu organismele ființelor vii cunoscute din experiență, adică ale plantelor și animalelor. Caracterul distinctiv al acestor organisme era însă unitatea lor; fiecare dintr-însele forma, cu toată diversitatea părților ce-l alcătuiau, un tot unitar, în care părțile constitutive, oricât se deosebeau de mult, rămâneau strâns legate unele de altele, lucrând împreună într-o deplină armonie, în cadrul căreia se influențau reciproc, în mod permanent. Tot așa trebuia, dar, considerat, spre a fi înțeles, și universul. Oricât de mult păreau a se deosebi părțile lui constitutive, ele formau totuși o unitate individuală, în cadrul căreia aveau între ele strânse legături, lucrând împreună într-o deplină armonie și influențându-se reciproc, în permanență. Oricât de mult păreau a se deosebi, bunăoară, cerul și Pământul – sau, cum zicea Cardano, lumea cerească și cea pământescă –, ele erau totuși într-o permanentă comunicare una cu alta. Și, reînnoind teoria „microcosmului“, care întrunea în sine elementele de căpetenie ale tuturor părților „macrocosmului“ – teorie asupra căreia, spre a evita repetițiile, nu mai putem reveni –, învățatul italian susținea, la rândul său, că legătura dintre lumea cerească și cea pământescă o forma omul. O forma prin structura lui sufletească și trupestă atât de complexă. Iar cei ce, prin meditații mai aprofundate, izbuteau să descopere acea legătură, o puteau utiliza, ca să influențeze, pe alocurea, potrivit cu anumite nevoie ale lor, desfășurarea lucrurilor de pe pământ. Căci omul era „mijlocitorul“ natural între „sferele de sus“, în care se hotăra acea desfășurare, și „lumea de jos“, în care se producea ea. Iar ajutoarele de căpetenie, pe care le aveau cei ce voiau să ia această cale, erau: filosofia, care le înlesnea descoperirea puterii mijlocitoare a omului, și magia, care îi învăța să se folosească de ea. Metodele de care se serveau ele, deși păreau diferite, ca formă, aveau totuși un fond comun. Ele tindeau deopotrivă să „apropie“, pe cei ce aveau asemenea preocupări și dorințe, de Dumnezeu, care era izvorul tuturor puterilor; să-i „ajute“ a se înălța până la El, prin curățenia vieții lor materiale și prin intensificarea vieții lor spirituale. Când izbuteau să ajungă, prin aceste mijloace, la „extazul“ mistic, cei ce cultivau filosofia și magia aveau „intuiția“ revelatoare a „unei“ asemănări a lor cu Dumnezeu, prin

slaba rază din lumina lui supremă pe care o pusese în sufletele lor. Ei puteau spera atunci, în virtutea acestei asemănări, să utilizeze „unele“ din puterile ascunse ale lucrurilor, ca să producă efecte ce nu se produceau în mod curent de la sine și care luau astfel, când apăreau, înfățișarea unor „minuni“. Ca să poată ajunge la acest scop, însă, ei trebuiau să îndeplinească mai întâi o condiție prealabilă. Trebuiau, anume, să observe, amănunțit și stăruitor, lucrurile ale căror puteri ascunse voiau să le utilizeze – examinând mai întâi efectele pe care le produceau ele de la sine, și făcându-le apoi, pe cât le sta în putință, să varieze, prin schimbarea împrejurărilor în care se produceau. Numai așa puteau ajunge ei să întrevadă ce „alte“ puteri mai existau în acele lucruri, potrivit cu „natura“ lor, adică cu rolul ce erau destinate să joace în planul creațiunii. Fără îndeplinirea acestei condiții prealabile, care nu era numai o garanție de succes, ci și o precauție menită să-i ferească de mânia divină, cei ce cultivau filosofia și magia riscau să se abată de la ordinea stabilită de Dumnezeu în desfășurarea fenomenelor, să i se opună chiar – ceea ce pe lângă că-i împiedica să ajungă la scopul ce urmăreau, îi mai expunea la primejdii care puteau fi foarte mari.

Necesitatea inevitabilă a studiului direct și neprevenit al naturii apărea astfel din nou, cu Cardano – susținută nu numai cu argumentele teoretice, pe care le-am văzut, în esență, și la unii din predecesorii săi, dar și cu amenințări practice la adresa celor ce n-ar fi luat-o în seamă. Căci rolul pe care l-a jucat el în evoluția intelectuală a timpului n-a fost atât să aducă idei esențial nouă, în ceea ce privea metodele de urmat; punctul său de plecare rămânea, cum am văzut, acela al celor mai mulți din predecesorii săi de la începutul mișcării științifice a Renașterii, rămânea, adică, neoplatonismul propovăduit de reprezentanții Academiei platonice din Florența. Contribuția de căpetenie, pe care a adus-o el la dezvoltarea acestei mișcări, a fost că reluând, în felul său, concepțiile neoplatonice, a pus din nou în evidență consecințele lor metodologice și a întărit astfel, la rândul său, orientarea născândă a cugetării timpului înspre observarea, amănunțită și obiectivă, a cursului fenomenelor naturii. Și această contribuție nu era nicidecum neînsemnată. Căci numai pe calea pe care o indica ea se putea ajunge la descoperirea causalității naturale, ce urma să formeze temelia adevărată a constituirii științelor propriu-zise.

### III

Câteva cuvinte încă asupra câtorva din adepții și urmașii lui Cardano, pe linia matematică a începuturilor mișcării științifice din timpul Renașterii – a acelorora, anume, care au contribuit mai mult la perfecționarea relativă a calculului algebric și au înlesnit astfel dezvoltarea noilor concepții astronomice, cu Galilei și Newton. Așa au fost, îndeosebi, Bombelli, Maurolico și Viète. Cel dintâi din acei învățați – cu numele lui întreg, Rafaele Bombelli – a reluat soluția pe care o dase Cardano ecuațiilor cubice, aducându-i unele precizuni ce îi înlesneau aplicarea. A abordat chiar, în *Tratatul său de algebră*, care a apărut în 1572, teoria ecuațiilor de gradul al patrulea. Cu ajutorul acestor progrese ale calculului algebric, Francesco Maurolico a putut dezvolta, în *Opusculele sale matematice*, care au apărut în 1575, teoria secțiunilor conice. O teorie generală a ecuațiilor, de toate gradele, a încercat să dea lumii științifice de la sfârșitul veacului al XVI-lea matematicul francez François Viète. El a căutat să unifice metodele pentru deslegarea tuturor ecuațiilor, de toate gradele, și să indice transformările prin care ele se puteau simplifica, pentru ușurarea analizei, în lucrările cuprinse sub titlul comun *De equationum recognitione et emendatione*<sup>1</sup>. Tot el a căutat, în alte două lucrări, intitulate *Isagoge in artem analyticam*<sup>2</sup> și *Ad logisticem speciosam notae priores*<sup>3</sup>, să îmbunătățească notațiunile cantităților cu care se opera, în calculul algebric. Până la el, se opera încă, în acest calcul, mai mult cu numere. Generalizarea întrebuițării literelor și unele din regulile mai importante ale combinării lor, în calculul algebric, i s-au datorit lui Viète. Tot lui i s-au datorit, prin introducerea calculului algebric în problemele geometrice, primele rudimente ale geometriei analitice, pe care avea să le dezvolte Descartes.

Prin aceste lucrări, asupra cărora nu ne putem opri mai pe larg, cu analize ce n-ar putea fi urmărite cu ușurință de cititorii lipsiți de o pregătire matematică mai înaintată, s-au pus, în cursul veacului al

1. (lat.) – *Despre examinarea și corectarea ecuațiilor* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Introducere în arta analitică* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Adnotări preliminare la strălucita logică* (n. M. R.).

XV-lea, temeliile pe care avea să se clădească, în forme mai durabile, o nouă concepție a lumii. Copernic încercase, cum am văzut într-un capitol anterior, să răstoarne sistemul geocentric al lui Ptolemeu, înlocuindu-l cu o teorie heliocentrică, a cărei concepție primă o găsisese, e drept, tot la cei vechi, dar în sprijinul căreia adusesese o sumă de observări nouă.<sup>1</sup> Străduințele lui n-au izbutit, totuși, să impună astronomilor oficiali din veacul al XVI-lea schimbarea de orientare ce ar fi putut să dea cercetărilor lor o cu totul altă valoare. Au trebuit să vină dovezile matematice, aduse, treptat, de Kepler, de Galilei și, mai târziu, de Newton, pentru ca noua concepție a lumii să poată pătrunde, definitiv, în astronomie și, printr-înșea, în filosofie, cu Giordano Bruno mai întâi, cu alții apoi. Acele dovezi n-ar fi fost însă posibile fără progresele făcute de științele matematice, cu învățării pe care i-am trecut în revistă.

1. Vezi, în volumul de față, partea a II-a, capitolul VIII – *Epoca marilor descoperiri. Columb, Copernic și urmașii lor*, § V (n. G. P.).

## Capitolul XII ÎNCEPUTURILE MIȘCĂRII ȘTIINȚIFICE GALILEO GALILEI

La începutul veacului al XVII-lea, necesitatea observării directe și neprevenite a naturii a fost pusă în evidență, cu mai multă putere ca până atunci, și înfățișată ca un criteriu exclusiv al adevărului de către marele învățat italian Galileo Galilei. Unii istorici au susținut, din această cauză, că el a fost adevăratul întemeietor al mișcării științifice a Renașterii, pe când ceilalți cugetători, care l-au precedat – și pe care i-am trecut în revistă în capitolele precedente –, n-au avut decât rolul s-o pregătească. Iar numeroasele sale descoperiri și invenții, care i-au ilustrat activitatea și au rămas în istoria științelor naturii ca contribuții nu numai reale, dar și deosebit de prețioase, au părut a îndreptăți, pe deplin, această părere. În sfârșit, unii cercetători mai noi i-au atribuit, și din punct de vedere filosofic, o însemnătate deosebită. Așa a făcut, bunăoară, Natorp, care a publicat, în 1882, în revista *Philosophische Monatshefte*, un studiu intitulat *Galilei als Philosoph*. Așa a mai făcut, după el, Müllner, care a publicat, în 1894, lucrarea intitulată *Die Bedeutung Galileis für die Philosophie*. Trebuie, dar, să aruncăm asupra-i o privire ceva mai stăruitoare.

### I

Galilei Galilei s-a născut la 19 februarie 1564, la Pisa unde părinții săi se găseau, atunci, în trecere. Tatăl său, Vincenzio di Michelangelo Galilei, era originar din Florența și făcea parte din aristocrația capitalei toscane. Îndeletnicirile lui de căpetenie erau matematica și muzica. Cu ajutorul cunoștințelor matematice pe care le poseda a încercat, între altele, să facă teoria muzicii și să-i deosebească, din punct de vedere teoretic, genurile, în *Dialogul asupra*

*muzicii mai vechi și mai noi*, pe care l-a publicat la Florența, în 1581. Nu numai ca teoretician, însă, ci și ca practizant al muzicii, se distingea, în fața contemporanilor săi, Vincenzo di Michelangelo Galilei; mânuia, cu o dexteritate excepțională, mai multe instrumente, iar ca violonist era, pe acea vreme, neîntrecut.

Predilecțiile fiului său Galileo, însă, păreau a se îndrepta, la început, în alte direcții. Avea, ca copil, o adevărată pasiune pentru jocurile mecanice; îi plăcea să construiască, cu ce avea la îndemână, jucării care imitau lucrurile ce se mișcau, ca trăsurile, morile, corăbiile etc. Ceea ce îl apropia, totuși, de predilecțiile tatălui său era o pronunțată slăbiciune pentru muzică; asculta totdeauna cu plăcere tot ce cânta el și, uneori, îi cerea să repete unele bucăți, ceea ce arăta că avea și preferințe. Încurajat și ajutat, pe această cale, de tatăl său, a putut ajunge să mânuiască și el, cu o remarcabilă virtuozitate, pe care a păstrat-o toată viața și n-a pierdut-o nici la bătrânețe, vioara. Primele studii le-a făcut acasă, sub conducerea tatălui său. „Umanitățile“, însă – cum se zicea pe atunci învățământului pe care noi îl numim astăzi, sub forma lui clasică, secundar –, le-a făcut la Florența, cu câțiva profesori ce nu păreau a fi fost prea distinși. Literaturile vechi l-au interesat totuși – și, spre a le putea citi în original, a căutat să aprofundeze singur, nu fără greutate mari, dar cu o tot atât de mare perseverență, limba greacă și cea latină. După hotărârea tatălui său, apoi, a plecat la Universitatea din Pisa, ca să studieze medicina. Acolo a găsit, însă, atotputernică încă, domnia tradițiilor vechi – a lui Hipocrat și a lui Galen, în medicină, și a lui Aristotel în filosofie, în legătură cu care se făceau, pe atunci, studiile medicale. Atenția sa a trebuit să se împartă astfel, împrăștiindu-se în mai multe direcții, și, pe deasupra, au început să-l atragă cursurile de matematici, care îl interesau în legătură cu pasiunea sa din copilărie pentru construcțiile de „mașini“ – cum le zicea el jucăriilor ce imitau lucrurile mișcătoare. Ba chiar, întrucât, pentru construirea unor asemenea lucruri, era nevoie și de cunoașterea legilor mișcării și, în general, a legilor fizice, a început a fi preocupat și de științele ce studiau aceste legi. În sfârșit, în legătură cu caracterul enciclopedic al filosofiei peripatetice, în cadrul căreia problema cosmologică juca un rol de frunte, n-a putut să nu se ocupe și de astronomie – care avea să joace, ulterior, un rol atât de mare în desfășurarea activității lui.

Din aceste diferite îndeletniciri, însă, cele care au izbutit să-i fiuzeze, în cele din urmă, preferințele, au fost geometria, mecanica și fizica. A studiat în special pe Euclid și pe Arhimede – și prima sa lucrare științifică, intitulată *Bilancetta*, care a apărut în 1586, se ocupa de aplicările practice ale teoriei hidrostatice a vechiului fizician grec. În acea lucrare se relua, în adevăr, problema determinării proporțiilor în care intrau metalele într-un „aliaj“ oarecare, fără a-l descompune, supunându-l unei analize chimice, adică numai cu mijloace fizice. *Bilancetta* lui Galilei nu era altceva decât o balanță hidrostatică, concepută așa, încât să facă posibilă o asemenea determinare. Ea cântărea „aliajele“ cufundate în apă, arătând cât pierdeau din greutatea lor, în aceste condiții – spre a se putea apoi face comparația cu pierderile de greutate pe care le sufereau, în aceleași condiții, metalele prețioase pure, adică aurul sau argintul, care se pretindea că intrau în compoziția lor. În același timp a mai întreprins Galilei o serie de cercetări asupra centrelor de gravitate ale corpurilor solide cu diferite forme geometrice. Tot pe atunci a mai scris și unele studii de critică literară – ca, între ele, unul asupra lui Dante și altul asupra lui Tasso –, care arătau că, cu toate eforturile sale de-a se limita, atenția îi rămânea încă împrăștiată.

Limitarea i-a impus-o, totuși, la un moment dat, necesitatea de a-și câștiga existența. Tatăl său murise, lăsându-și familia într-o situație precară din punct de vedere material, ca urmare a lipsei sale de spirit practic. Tânărul Galileo, ca cel mai mare dintre copii, a fost silit s-o ia în grija sa – și, spre a-și crea un venit, a început să dea lecții de matematici, la o școală din Siena mai întâi, și apoi la diferiți particulari din Florența. A căutat, în același timp, să obțină o catedră de matematici la Universitatea din Bologna, sau la cea din Padua, dar n-a reușit. Prin stăruințele repetate ale unui prieten – marchizul Guidobaldo dal Monte, din Pesaro, care, ca învățat amator, îi cunoștea și îi prețuia lucrările – a putut ajunge, în sfârșit, să fie angajat, în 1589, pe termen de trei ani și cu o retribuție destul de modestă, ca profesor de matematici la Universitatea din Pisa. Acolo a început a se manifesta, însă, opoziția lui în contra peripatetismului oficial al învățământului universitar – opoziție care avea să-i suscite multe dușmăanii și să-i facă mult rău.

În adevăr, având să se ocupe, în cursurile sale de matematică, de teoria mișcării, și trebuind s-o facă după tratatele respective ale

lui Aristotel, al căror text era obligatoriu, n-a putut să nu aducă unele obiecții. A contestat, între altele, exactitatea afirmării vechiului filosof grec că iuțeala cu care cad corpurile ar varia cu greutatea lor – cele mai grele căzând mai repede decât cele mai ușoare. A contestat, de asemenea, deosebirea pe care o făcea el între corpurile grele și cele ușoare, din punctul de vedere al “direcției” pe care o luau în mișcarea lor – cele grele tinzând să cadă „în jos”, iar cele ușoare tinzând să se ridice „în sus”. Această deosebire juca, în adevăr, un rol însemnat în cosmologia aristotelică. Galilei susținea că, dimpotrivă, toate corpurile sunt grele, deosebirea dintre ele, din punctul de vedere al greutății, fiind numai cantitativă. Iar dacă unele, ca bucățile de piatră, cad mai repede, pe când altele, ca bucățile de hârtie, cad mai încet, deosebirea se datorește numai rezistenței pe care le-o opune aerul. Corpurile care sunt destul de grele ca să învingă ușor această rezistență cad cu aceeași iuțeală, oricât de diferite ar fi greutatețile lor. În lipsa acestei rezistențe, în vid adică, corpurile cele mai ușoare cad cu aceeași iuțeală ca corpurile cele mai grele.

A critica, însă, ideile lui Aristotel, care nu formau numai temelia învățământului oficial, dar erau consacrate și de Biserică, era pe atunci o mare îndrăzneală. Și fiindcă la Pisa respectul pentru „marele” cugetător antic, pe care teologia catolică îl declarase „precursorul lui Iisus Cristos în lucrurile naturale”, era mai adânc și mai îndărătnic ca orișunde, protestele ce s-au ridicat în contra lui Galilei au luat forme penibile. El s-a crezut atunci dator să ofere adversarilor săi o dovadă „ad oculos”, adică o dovadă experimentală, a părerilor sale. Din vârful turnului înclinat din Pisa a lăsat să cadă mai multe corpuri, destul de grele ca să poată învinge ușor rezistența aerului, dar de greutateți foarte diferite. Și toți cei ce asistau la această experiență, nu numai studenții, ci și unii din profesorii universității locale – au putut constata că ele ajungeau pe pământ, toate deopotrivă, în același moment.

Tocmai acest succes, însă, care punea într-o situație neplăcută pe adversarii săi, i-a îngreuiat și mai mult, la Galilei, șederea la Pisa. Având motive serioase de a se teme că, la expirarea termenului de trei ani, pentru care fusese angajat ca profesor de matematici la universitatea locală, adversarii săi plănuiau să-l înlăture din calea lor, a solicitat, prin prietenii care îl prețuiau, o situație analoagă la

Universitatea din Padua. Din fericire pentru el, autoritățile republicii venețiene, în care domnea un spirit mai liberal în materie de învățământ, n-au crezut că libertatea de gândire a lui Galilei le putea împiedica să-i primească cererea. Dimpotrivă, acele autorități căutau să dea Universității din Padua cât mai multă strălucire, strângând în jurul ei pe toți învățații care își câștigau, prin cercetările lor, un prestigiu deosebit. Apreciind astfel originalitatea atitudinii luate de Galilei, l-au angajat cu o retribuție mai mare decât cea pe care o avusese la Pisa, cu motivarea măgulitoare că el era, în materia pe care urma s-o propună ca profesor, cel mai priceput de pe acea vreme.

## II

La Padua, unde s-a instalat în septembrie 1592, Galilei și-a continuat cercetările asupra legilor mișcării, ca fundament al mecanicii, și a găsit alte motive de a se îndoii de adevărul ideilor lui Aristotel în această privință. El fusese impresionat odată, pe când se afla încă la Pisa, de oscilațiile unei candelă atârnată de bolta catedralei de acolo. Întrucât i s-a părut, de la prima vedere, că acele oscilații erau „isocrone”, a recurs imediat la o măsurare aproximativă a duratei lor. Neavând la îndemână un instrument potrivit – ceasornicele de buzunar nu erau curențe pe atunci –, s-a folosit de propriul său puls. Și a constatat că, într-adevăr, mișcărilor care depărtau alternativ candela, într-o direcție și într-alta, de verticala punctului de suspensiune al ei, aveau o durată egală. Așa a ajuns el, pentru prima oară, la intuiția empirică a „isocroniei” oscilațiilor pendulare. Acea intuiție a utilizat-o apoi, la Padua, spre a aduce o nouă dovadă că corpurile cădeau, în aer, cu iuțeli egale. Căci, ce erau oscilațiile unui pendul? Nu erau decât o formă a căderii corpurilor care nu erau libere în întregime, a corpurilor care, suspendate fiind, nu puteau să cadă pe pământ, dar își căutau totuși punctul în care, când erau puse în mișcare, puteau ajunge să stea în repaus, ca și cum s-ar fi găsit pe suprafața pământului. A luat, dar, două corpuri de greutateți diferite, le-a suspendat în două puncte situate la aceeași înălțime, și a dovedit că pendulele, pe care le for-

mase astfel și care aveau aceeași lungime, aveau, când erau puse în mișcare, oscilații de amplitudini și de iuțeli egale.

În timpul acestor studii asupra mișcării și a legilor ei a scris Galilei lucrarea intitulată *De motu accelerato*, în care își analiza experiențele, cu toate consecințele ce decurgeau dintr-însele, fără să uite a sublinia falsitatea modului cum le explicau adepții lui Aristotel. Iar de la studiul teoretic al formelor mișcării a trecut la studiul practic al utilizării lor, în lucrarea intitulată *Le Mechaniche*. Făcând însă, în această lucrare, teoria funcționării mașinilor după felurile de mișcări ce le constituiau mecanismul, Galilei stabilea și unele principii privitoare la desfășurarea mișcărilor pe planurile înclinate, la echilibrul lor și, în sfârșit, la „energia virtuală” – principii de o însemnătate deosebită pentru progresele ulterioare ale mecanicii.

Urmărind apoi mai departe studiul formelor mișcării, a fost silit să se ocupe și de mișcările corpurilor cerești. Acele mișcări se explicau încă, pe atunci, în cosmologia peripatetică, cu ajutorul vechii ipoteze geocentrice. Iar pentru lămurirea unor particularități lor – cum erau bunăoară „stațiile” și „retrogradațiile” plantelor – era încă în vigoare vechiul sistem al „ciclurilor” și „epiciclorilor” din astronomia tradițională. După acel sistem, planetele nu se mișcau pe cercuri ce ar fi avut ca centru Pământul însuși, ci pe cercuri ce aveau ca centre anumite puncte situate pe circumferința aceluși cerc ideal. Acel sistem, care era încă obligatoriu pentru învățământul universitar al timpului, îl expunea și Galilei în cursurile sale, dar nu uita să adauge că ipoteza heliocentrică a lui Copernic putea explica mai bine, fără atâtea complicații, particularitățile mișcărilor planetare. Numai că, cu toate că era mai simplă și, în același timp, mai conformă cu locul pe care trebuia să-l ocupe Pământul în cadrul imens, infinit poate, al universului, ipoteza lui Copernic rămânea pentru el o concepție abstractă, ce nu se întemeia decât pe calcule matematice, nu pe datele concrete ale observării directe a naturii, adică pe faptele pozitive, constatate în experiență.

Unele indicații de acest fel îl sileau, e drept, să considere cu multă îndoială vechea cosmologie peripatetică; dar oricât erau de interesante, nu-i păreau încă suficiente ca să poată lua o hotărâre definitivă în această privință. Asemenea indicații erau, bunăoară, aparițiile unor stele noi, în 1572 și 1604, pe care le-am menționat într-un capitol anterior, când am studiat dificultățile de care se

lovea Cremonini, ca reprezentant al peripatetismului oficial, la Universitatea din Padua.<sup>1</sup> Am arătat acolo deosebirea esențială pe care o stabilise Aristotel între lumea „de jos” și cea „de sus”, adică între lumea „pământescă” și cea „cerească”. Cea dintâi era lumea nedesăvârșirii și nestatorniciei, a schimbării și stricăciunii, a vremelniceii, mai ales, sub formele începuturilor și sfârșiturilor, ale nașterii și morții; cea din urmă era lumea perfecțiunii și invariabilității, a incoruptibilității și eternității. Împotriva acestei deosebiri radicale se ridicau, însă, în fața faptelor menționate, îndoieli grave. Acele fapte arătau, în adevăr, că și în lumea „de sus”, adică și în lumea „cerească”, existau începuturi și sfârșituri, nașteri și morți, care dovedeau că corpurile cerești nu erau, nici ele, eterne. Mai mult încă, între acele începuturi și sfârșituri, între acele nașteri și morți, se produceau schimbări care dovedeau că corpurile cerești nu erau, nici ele, invariabile și incoruptibile. Steaua nouă din 1572 fusese văzută pentru prima oară în noaptea de 11 noiembrie, din acel an, de către Tycho Brahe. Ea apăruse brusc, în constelația Casiopeei, având o strălucire care întrecea cu mult pe aceea a stelelor de primă mărime, ba chiar și pe aceea a planetelor celor mai strălucitoare, ca Venus și Jupiter – așa încât n-ar fi putut să scape atenției observatorilor cerului, dacă ar fi existat mai de mult. După vreo două luni, însă, lumina ei a început să scadă – și această scădere a continuat fără întrerupere până în februarie 1574, când steaua cea nouă nu mai putea fi comparată decât cu stelele de a șasea mărime. În același timp s-a schimbat și culoarea ei. La început era albă; după vreo două luni a început să se îngălbenească; mai târziu a devenit roșie; pe urmă, către sfârșit, a căpătat o culoare „lividă” gălbuie-cenușie – cum zicea Tycho Brahe, în lucrarea intitulată *De admiranda nova stella anno 1572 exhorta*<sup>2</sup>. Galilei și-a adus aminte atunci că Hiparh, marele astronom al antichității, văzuse și el, către sfârșitul veacului al II-lea dinainte de Cristos, o stea ce apăruse brusc și dispăruse, în scurtă vreme, fără să lase nici-o urmă. Această amintire, adăugându-se constatărilor făcute asupra stelei noi din 1572, i-a întărit credința că corpurile cerești erau supuse și ele

1. Vezi supra, capitolul IV – Școala din Padua. Cremonini și Galilei, § III, p. 67-74 (n. G. P.).

2. În *Astronomiae instauratae progymnasmata*, p. 291.

legii fatale a nașterii și morții, îndepărtându-l și mai mult de concepțiile cosmologice ale peripatetismului tradițional. În sfârșit, în anul 1604, o altă stea nouă s-a ivit pe neașteptate, în preajma pozițiilor pe care le ocupau atunci „pe cer“ planetele Marte și Jupiter, redeschizând vechile discuții. Adepții tradițiilor peripatetice, spre a-și putea salva ideile, susțineau că noul „astru“ nu aparținea, propriu vorbind, lumii „de sus“, ci „sferei elementare“. Prin situația sa „intermediară“, acea „sferă“ impunea lucrurilor ce o alcătuiau soarta celor din lumea „de jos“, care aveau un început și un sfârșit. Galilei le-a opus însă obiecția că, întrucât nu-și schimba nicidecum poziția în raport cu stelele vecine, noua stea trebuia să aparțină sferei stelelor fixe, care era, după cosmologia peripatetică, cea dintâi din sferele ce alcătuiau lumea „de sus“. Cei ce voiau să apere, însă, cu orice preț, peripatetismul oficial, au răspuns că „constanța“ stelei celei nouă, ca poziție, putea să fie o simplă aparență optică...<sup>1</sup>

Oricât era, în fond, de slabă, această replică l-a impresionat pe Galilei, care nu căuta decât adevărul obiectiv – succesul în discuții fiindu-i indiferent. El a recunoscut, anume, că cerul nu putea fi încă studiat, din nefericire, decât cu ochii liberi, care erau, pe de o parte, prea slabi pentru imensitatea unui asemenea câmp de observație, iar pe de alta, rămâneau expuși, prin structura lor, la iluzii optice, care puteau înșela pe observatori.

În adevăr, precum susțineau, încă din antichitate, scepticii greci, vederea oamenilor era expusă adesea unor iluzii inevitabile, mai ales atunci când era vorba de mișcări. De pe o corabie, bunăoară, care pornea spre largul mării, spectatorul care își fixa privirile asupra edificiilor de pe țărm sau asupra colinelor de la orizont, avea impresia subiectivă că ele se depărtau, treptat, de corabia pe care se afla și care i se părea că rămânea nemișcată. Era, dar, posibil ca steaua cea nouă să pară, din cauze analoage, observatorilor de pe pământ, că rămânea nemișcată.<sup>2</sup> Și Copernic susținuse, spre a-și explica ipoteza geocentrică tradițională, că o iluzie optică, de ace-

lași fel cu aceea a spectatorului de pe corabia luată ca exemplu, se producea atunci când oamenii de pe Pământ priveau cerul; li se părea, anume, că Pământul pe care se aflau rămânea nemișcat, iar Soarele, Luna și stelele se mișcau, învârtindu-se în jurul lui. Și îndrăznețul astronom polonez găsea, cum am văzut, că în această ipoteză, care era aceea a experienței vulgare a totalității oamenilor, mișcările corpurilor cerești se explicau cu mult mai anevoie și în chip mult mai nefiresc decât în ipoteza contrară, care era aceea a cugetării științifice născânde, ce părea a lua, în sfârșit, o cale mai obiectivă.

Această orientare nouă, însă, a gândirii științifice, i se părea lui Galilei că era încă lipsită de un fundament mai pozitiv, pe care nu i l-ar fi putut procura decât datele obiective ale experienței, nu sforțările subiective ale imaginației celor ce, nemulțumiți de explicațiile vechi ale fenomenelor cerești, căutau altele mai bune. Și nu vedea încă, cum se putea ajunge la constatări obiective, capabile să joace un asemenea rol. Din fericire, o întâmplare neașteptată i-a venit în ajutor. Unul din numeroșii străini ce se găseau printre studenții Universității din Padua i-a adus știrea că un învățat din Țările de Jos pretindea că descoperise un mijloc de a vedea mai bine lucrurile depărtate, privindu-le prin două lentile optice așezate la o distanță oarecare una de alta – și l-a întrebat dacă așa ceva era cu putință. Obligat să-i dea un răspuns, și împins, în același timp, de propria sa curiozitate, Galilei a făcut mai multe încercări și a constatat că pretenția învățatului străin nu era neîntemeiată. Studiind mai de aproape mecanismul fizic și condițiile matematice ale noului procedeu optic, a ajuns, în sfârșit, să construiască un ochean, cu care se puteau mări imaginile lucrurilor depărtate, așa încât să poată fi văzute ca și cum ar fi fost apropiate. La 21 august 1609, după un an întreg de încercări neconținute și stăruitoare, noul instrument optic a putut fi prezentat senatului republicii venețiene, de care ținea Universitatea din Padua. Cu ajutorul lui, „procuratorul“ Priuli a putut distinge, din vârful cunoscutei „campanile“ de lângă catedrala San Marco, nu numai satele din apropierea Veneției, dar chiar și fațada bisericii Santa Giustina din Padua. După ce a dovedit astfel puterea ocheanului său, Galilei a crezut că – întrucât putea servi republicii venețiene și din punct de vedere militar, ca să descopere de la distanță, în luptele navale în care era an-

1. Vezi supra, capitolul IV – Școala din Padua. Cremonini și Galilei, p. 73 și *Marginalii*, p. XXXII – XXXV (n. G. P.).

2. Vezi în vol. III, capitolul I – *O figură deosebit de reprezentativă. Giordano Bruno*, p. 45-46, capitolul II – *Misticismul. Iacob Böhme*, p. 96, iar în vol. I, capitolul II – *Nicolaus Cusanus*, p. 185-186 și *Marginalii*, p. XXXII – XXXV. (n. G. P.).



gajată uneori, vasele inamice – era dator să-l pună la dispoziția do-  
gelui Leonardo Donati, și a făcut-o în ședința solemnă a senatului,  
de la 24 august 1609. Iar ca recompensă pentru „minunata inven-  
ție“, a fost confirmat profesor „pe viață“ la Universitatea din Pa-  
dua, cu o retribuție considerabil sporită. I s-au pus în același timp  
la dispoziție mijloace suficiente ca să mai construiască asemenea  
instrumente optice și, eventual, să le perfecționeze.

### III

Odată stăpân pe noul procedeu optic de mărire a lucrurilor și de  
micșorare a distanțelor, Galilei s-a grăbit să-l utilizeze la observa-  
rea corpurilor cerești. Cel dintâi pe care a putut să-l vadă mai bine  
a fost Luna. Și din constatările pe care le-a făcut asupra-i a ieșit,  
pentru el, o primă dovadă pozitivă că ideile cosmologice ale peri-  
patetismului erau greșite. După Aristotel, lumea „de sus“ se deose-  
bea radical, cum am văzut, de lumea „de jos“. Iar această deosebire  
se explica prin „substanțele“ ce compuneau corpurile din care erau  
alcătuite aceste două lumi. Corpurile cerești erau compuse dintr-o  
substanță specială, mai subtilă, mai luminoasă, mai caldă decât cel  
mai subtil, mai luminos și mai cald din cele patru elemente ce com-  
puneau corpurile pământești, și care era focul. Acelei substanțe  
speciale, comentatorii arabi ai lui Aristotel îi dăseră numele de al  
„cincilea“ element – iar traducătorii lor latini au preferat să-i zică,  
spre o mai ușoară deosebire, a cincea „esență“, de unde numele  
prescurtat de „quintesență“<sup>1</sup>. Am văzut, în această privință, într-un  
capitol anterior, că Cremonini, reprezentantul peripatetismului ofi-  
cial al Universității din Padua, admitea și el interpretarea comenta-  
torilor arabi, într-una din lucrările sale, care era intitulată *De quinta  
coeli substantia*. Din acea a cincea esență trebuia să fie, dar, com-  
pusă și Luna. Ocheanul său i-o arăta, însă, lui Galilei sub o cu totul  
altă înfățișare. Ea părea a fi un corp solid, opac, rece – și având o  
suprafață tot atât de neregulată, dacă nu și mai neregulată încă de-

1. Vezi supra, capitolul IV – Școala din Padua. Cremonini și Galilei, § III, p. 67-70; cf  
și p. 237-138 (n.G. P.).

cât a Pământului, cu munți mai înalți, cu văi mai adânci și cu nu-  
meroase cratere vulcanice. Pe de altă parte, fazele Lunii arătau că  
ea n-avea lumina ei proprie, că își primea lumina de la Soare, ca și  
Pământul. Și dacă demonstrația geometrică a acestui fapt nu era  
accesibilă tuturor, Galilei le oferea în schimb, cu ajutorul ocheanu-  
lui său, o demonstrație „ad oculos“. În timpul fazelor, partea cufun-  
dată în umbră a discului Lunii prezenta o sumă de puncte luminoa-  
se. Ce erau acele puncte? Nu puteau fi decât vârfulurile munților mai  
înalți, care, ieșind din conul de umbră, răsfrângeau razele Soarelui.  
Era un fenomen analog cu cel ce se petrecea pe suprafața Pământu-  
lui, atunci când, la răsăritul Soarelui, se luminau mai întâi vârfulurile  
munților, pe când văile și câmpiile de la poalele lor rămâneau cu-  
fundate, încă, în umbră. Așa de mare i se părea lui Galilei că era  
asemănarea Lunii cu Pământul, încât a dat unei anumite părți din  
suprafața ei numele de „regiune asemenea cu Boemia“ („regio con-  
similis Bohemiae“).<sup>1</sup>

Utilizând mai departe ocheanul său la studiul planetelor, Galilei  
a făcut, la începutul anului 1610, o descoperire care i-a dat certitu-  
dinea intuitivă a mișcării acestor corpuri cerești. A descoperit, anu-  
me, sateliții lui Jupiter – trei mai întâi, și apoi al patrulea – și a pu-  
tut urmări revoluțiile lor. Iar acele constatări, care nu mai erau sim-  
ple argumente logice, care constau în fapte pozitive, l-au întărit în  
credința că, după cum se învârteau acei sateliți în jurul planetei de  
care erau legați, tot așa trebuia să se învârtească acea planetă însăși  
în jurul Soarelui, care, cum zicea Copernic, forma centrul sistemu-  
lui de corpuri cerești de acest fel. Erau cele dintâi dovezi „de fapt“  
în sprijinul acelei îndrăznețe ipoteze, care înceta astfel, pentru pruden-  
tul Galilei, de a mai fi o simplă construcție matematică, fără  
nici o temelie pozitivă. A urmat apoi, în seria cercetărilor sale, ob-  
servarea stăruitoare a Căii Lactee, pe care ocheanul său o rezolva  
într-o imensă îngrămădire de stele, deosebite și separate unele de  
altele. În sfârșit, a mai descoperit, în același an (1610), ceea ce  
avea să ia mai târziu numele de „inelul“ lui Saturn, fără să-i poată  
întrevedea natura. Ocheanul său fiind încă prea slab, îi înfățișa  
planeta ca având, de o parte și de alta, două stele mici, în imediata

1. Vezi supra, capitolul IV – Școala din Padua. Cremonini și Galilei, p. 72, și Margi-  
nalti, p. XXXII–XXXV (n. G. P.).

apropiere a marginilor ei. „Inelul“ lui Saturn avea să fie recunoscut ca atare mai târziu, în 1655, de către Huygens.

Ca să aducă la cunoștința învățaților timpului descoperirile pe care le făcuse și să-i îndemne, astfel, să întreprindă și ei, asupra-le, cercetări nouă, Galilei a publicat, tot în 1610, lucrarea intitulată *Nuncius sidereus*<sup>1</sup>, provocând, în lumea căreia i se adresa, o neașteptată turburare. A trezit, pe de o parte, entuziasmul gânditorilor independenți – ca, între alții, Kepler și Campanella –, dar împingând, de pe alta, la maximum furia adversarilor săi din rândurile peripateticilor tradiționaliști. Ca răsplată a cinstei pe care o făcuse, prin descoperiri atât de impresionante, orașului de origine al familiei lui, care era Florența, marele duce de Toscana, Cosimo (al doilea) dei Medici, l-a numit pe Galilei „prim matematic al Universității din Pisa“, fără obligația de a ține cursuri, și „prim matematic și filosof al curții“ sale. Aceste demnități, neașteptate, dar măgulitoare, l-au determinat pe neobositul cercetător să părăsească Padua, cu toate protestările și avertismentele prietenilor și admiratorilor pe care îi lăsa acolo. Unul dintr-înșii, Gianfrancesco Sagredo, n-a lipsit să-l prevină că avea să regrete, în capitala toscană, în care iezuiții aveau mult mai multă putere, libertatea de care se bucurase până atunci pe teritoriul republicii venețiene.

Galilei și-a îndreptat, în sfârșit, ocheanul și înspre Soare, pe care îl evitase la început, fiindcă era, din cauza luminii sale mult mai mari decât a celorlalte corpuri cerești, mult mai anevoie de observat. Luând însă precauțiile necesare, i-a putut totuși examina, ceva mai de aproape decât se putuse face până atunci cu ochii liberi, suprafața, și a descoperit, cu o adâncă mirare, că era acoperită de pete mari. O asemenea constatare nu se împăca însă nicidecum cu ideea perfecțiunii absolute, pe care metafizica astrală a peripateticismului oficial o atribuia corpurilor cerești în general și îndeosebi Soarelui, ca frunză al lumii „de sus“. I s-a părut, dar, îndrăznețului cercetător, că nu era nicidecum exclusă posibilitatea ca Soarele să fie și el, cum era și Luna, un corp material asemenea cu Pământul, compus, adică, din aceleași elemente, numai într-o altă stare fizică. Cu alte cuvinte, deosebirea dintre Pământ și „celelalte“ corpuri ce-

rești i se părea lui Galilei că putea să fie – ca aparență sensibilă, în observarea de la distanță – numai de natură optică. Dacă am trăi pe Lună, și-a zis el, am vedea-o, poate, așa cum vedem Pământul pe care ne aflăm – ca un corp solid, opac, fără lumină proprie, și cu o suprafață foarte neregulată. Iar dacă, de pe Lună, am privi, cu ochii liberi, planeta noastră, am vedea-o, desigur, de pe acest satelit al ei, ca un glob luminos, cu o formă rotundă perfectă și cu o înfățișare „eterică“ ce n-ar avea nimic „pământesc“.

Adeptii peripateticismului oficial – al învățământului și al Bisericii catolice – au căutat, și de astă dată, să-și salveze ideile cosmologice. Iezuitul Scheiner din Augsburg, pretinzând că descoperise înaintea lui Galilei ceea ce numea el „pete“ solare, susținea că ele erau cu totul altceva – și anume, niște simple „umbre“, pe care le aruncau pe suprafața Soarelui niște grupe de corpuri cerești ce se aflau între el și Pământul nostru. Și încerca să-și dovedească părerea arătând că, după cum recunoștea și Galilei, pretinsele „pete“ își schimbau adesea, între două observări consecutive, formele și pozițiile. O asemenea schimbare, însă, nu se putea explica decât prin mișcările corpurilor cerești care își proiectau umbrele pe suprafața Soarelui – sau, mai exact, acopereau, prin interpunerea lor, unele părți dintr-înșea, împiedecând pe observatorii de pe Pământ să le vadă luminoase, așa cum erau în realitate. În trei scrisori către Welser, un prieten comun al iezuitului din Augsburg și al său, Galilei a dovedit, cu principiile cosmologiei peripatetice chiar, că o asemenea explicare a petelor solare nu era admisibilă. Corpurile cerești, care se presupunea că își aruncau umbrele pe suprafața Soarelui, trebuiau să aibă, după cosmologia peripatetică, forme perfect rotunde; umbrele lor trebuiau, prin urmare, să aibă și ele forme circulare. Iar mișcările corpurilor cerești presupuse, neputându-se face decât într-o direcție uniformă, deplasările petelor solare trebuiau să urmeze, și ele, o singură linie. În realitate, însă, petele solare aveau forme neregulate, fiind uneori mai mari, alteori mai mici, iar schimbările lor de poziție nu urmau, de asemenea, nici o regulă, făcându-se, în aparență cel puțin, la întâmplare. Ele erau, dar, cu totul altceva decât își închipuia Scheiner. Întrucât existau, în realitate, pe Soare chiar, explicarea lor trebuia căutată în constituția lui, în schimbările pe care le putea suferi ea, ceea ce numai cercetări mai amănunțite și mai aprofundate – care, din nefericire, nu păreau încă posibile –

1. (lat.) – *Mesagerul astral* (n. M. R.).

ar fi fost în stare să arate cu destulă siguranță din punct de vedere științific. Mai sistematic a examinat, apoi, Galilei problema petelor solare, din punct de vedere polemic, în lucrarea intitulată *Storia e dimostrazioni intorno alle macchie solari*, pe care a publicat-o în 1613.

#### IV

Descoperirile lui Galilei nu păreau a se lovi, deocamdată, de prea multe rezistențe. Ele păreau a fi admise chiar și de către căpeteniile iezuiților – care, altfel, erau veșnic la pândă, gata să se ridice în contra „noutăților“ primejdioase pentru prestigiul catolicismului și să lovească, cu „brațul secular“, pe cei ce le susțineau. În cursul unei călătorii la Roma, în 1611, Galilei fusese bine primit la Colegiul Roman, institutul superior de studii și cercetări al Bisericii catolice. Iezuitul Clavio citise, într-o ședință festivă ținută în onoarea „autorului atâtor descoperiri minunate“, textul unui *Nuncio sidereo del Collegio Romano*, în care trecea în revistă, confirmându-le, acele descoperiri. Tot atunci, o altă corporație științifică, Academia dei Lincei, l-a ales membru de onoare al ei. Iar în grădinile pontificale de la Vatican, autoritățile teologice ale timpului, în frunte cu cardinalul Maffeo Barberini, care avea să fie ales, ulterior, papă, îi cereau, cu un viu interes, lămuriri asupra descoperirilor pe care le făcuse cu ocheanul său, părând a-i aproba părerile.

Încurajările pe care le primise astfel erau, însă, înșelătoare. Inchiziția, care nu vedea cu ochi buni „noutățile“ științifice, veghea din umbră și aștepta numai momentul potrivit ca să intervină. Acel moment avea să i-l pregătească tocmai credința lui Galilei că, în urma dovezilor de înțelegere și de simpatie pe care le primise la Roma, putea să meargă, liniștit și în siguranță, pe linia pe care se îndreptau, de la sine, cercetările sale. Cu toate acestea, rezistența în contra lor se organiza, pe nesimțite, cum o arăta o scrisoare, pe care cardinalul Bellarmino o trimisese unui călugăr carmelit, Foscarini, spre a-l admonesta pentru o mică lucrare în care susținea ideile nouă, ale lui Copernic și ale lui Galilei, asupra constituției universului. De la înălțimea situației sale în ierarhia Bisericii catolice, cardinalul atrăgea atenția umilului călugăr că, despre noua înfățișare ce se da lumii nu se putea vorbi decât „ex suppositione“;

ea nu se putea considera, adică, decât ca o ipoteză, ce putea fi, pentru unii învățați, mai comodă; dar comoditatea singură nu era o garanție suficientă a adevărului ei. „A spune – zicea Bellarmino – că, dacă presupunem că Pământul se mișcă, iar Soarele stă nemișcat, se satisfac mai bine aparențele decât cu excentricele și cu epiciclurile, ...nu prezintă nici-o primejdie, și atât e de ajuns pentru matematicieni. A zice, însă, că, în realitate, Soarele stă în centrul lumii, fără să alege de la răsărit la apus, iar Pământul e în cerul al treilea și se învârtește cu ușurință în jurul Soarelui, este un lucru foarte primejdios, nu numai fiindcă supără pe toți filosofii și teologii scolastici, dar și, mai mult încă, fiindcă e dăunător sfintei credințe, înfățișând ca greșită sau falsă sfânta scriptură.“ Bellarmino arăta, apoi, că conciliile ecumenice au interzis interpretarea sfintei scripturi împotriva modului cum a fost înțeleasă și expusă de părinții Bisericii și de ceilalți comentatori mai vechi și mai noi, care au ilustrat, pe căi filosofice, teologia creștină. Adresându-se, cu duhul blândeții, călugărului pe care îl admonesta, cardinalul îi scria: „Dacă cuvioșia-ta se va osteni să citească, nu numai pe sfinții părinți ai Bisericii, ci și pe ceilalți comentatori ai genezei, ai psalmilor, ai eclesiastului etc... se va încredința că toți sunt de acord, în înțelesul cel mai strict al cuvântului, să susțină că Soarele se află în cer și se învârtește în jurul Pământului, cu foarte multă iuțeală, iar Pământul e foarte departe de cer și stă nemișcat în centrul lumii. Chibzuiește, dar, cu înțelepciunea ta, dacă Biserica poate suferi să se dea sfintei scripturi un înțeles contrar aceluia al sfinților părinți și al celorlalți comentatori, greci și latini...“ Trecând, în sfârșit, peste autoritățile consacrate ale teologiei creștine, Bellarmino invoca și autoritatea mai veche – și de aceea deosebit de prețioasă – a lui Solomon, omul care a fost „cel mai învățat și mai înțelept“, fiindcă fusese „inspirat“ de-a dreptul de Dumnezeu. „Acela care a zis: Soarele răsare și apune, întorcându-se la locul lui, ...a vorbit inspirat de Dumnezeu. Toată înțelepciunea și toată știința lui le avea de la Dumnezeu însuși, așa încât nu era cu puțință ca el să fi afirmat un lucru contrar adevărului.“ Iar, ca încheiere, Bellarmino înlătura argumentul „iluziei optice“, care se invoca în contra „aparenței“ că Soarele se mișca, iar Pământul rămânea nemișcat. „Dacă mi se va spune că Solomon vorbea după aparență, întrucât i se părea că Soarele se mișca, iar Pământul sta nemișcat, după cum celui care se depărtea-

ză de țarm pe o corabie ce pornește la drum și se pare că țarmul se depărtează de el, voi răspunde că cel ce pleacă de la țarm își cunoaște greșeala și o îndreptează singur, fiindcă vede lămurit că corabia se mișcă, nu țarmul; când e vorba însă de Soare și de Pământ, nici-un înțelept n-are nevoie să îndrepteze nici-o greșeală a simțurilor, fiindcă toți pot constata, în chip neîndoios, că Pământul stă pe loc și că ochii nu-i înșală nicidecum atunci când percep mișcarea Soarelui, cum percep mișcarea Lunii și a stelelor“. Am citat aceste păreri ale cardinalului Bellarmino fiindcă el avea să joace, anii următori, un rol hotărâtor în condamnarea de către „Sfântul Oficiu“ a „ereziei copernicane“, precum și, ceva mai târziu, în procesul lui Galilei însuși.

Unul din prietenii devotați pe care îndrăznețul inovator îi avea în rândurile demnitarilor Bisericii, Paolo Gualdo, arhiepiscopul din Pauda, l-a prevenit de mai multe ori de ceea ce se pregătea în cercurile „Sfântului Oficiu“ și l-a îndemnat să fie cât mai prudent. Dar Galilei, care înainta din ce în ce mai repede pe drumul cercetărilor științifice obiective, nu se mai putea opri. Iar ocaziile conflictelor cu peripatetismul, care continua să rămână doctrina oficială a Bisericii catolice „in rebus naturalibus“, se înmulțeau neconținut. Așa a fost, între altele, chestia acțiunii pe care o exercita frigul asupra volumului corpurilor materiale. Peripateticii susțineau că frigul provoca condensarea corpurilor materiale, care își micșorau astfel volumul. Galilei le opunea, însă, „faptul“ că apa, când îngheța sub acțiunea frigului, făcea să crape vasele, cele de lemn mai ales, în care se găsea închisă – ceea ce dovedea, în chip neîndoios, că își mărea volumul. Și mai invoca și „faptul“ că, puse în apă lichidă, bucățile de apă înghețată pluteau la suprafață, ceea ce nu se putea explica decât prin principiul lui Arhimede, după care ele, având o greutate mai mică decât volumele lichide pe care le respingeau, nu se puteau duce la fund, ca corpurile ce aveau o greutate mai mare. Peripateticii au încercat atunci să susțină că nu greutatea bucăților de gheață, ci forma lor era care le împiedica să se ducă la fund. Dar experiențele lui Galilei, cu valoarea lor probantă, i-a redus din nou la tăcere. Caracteristic era faptul că, la una din discuțiile privitoare la această chestie, care a avut loc la Florența, în prezența ducelui Cosimo al doilea, Galilei a avut de partea lui și pe cardinalul Barberini. Mai târziu, însă, ajungând să ocupe scaunul pontifical, sub

numele de Urban al VIII-lea, același om, ce părea înțelegător și binevoitor, a fost silit de spiritul reacționar al clerului catolic să ia o cu totul altă atitudine, cum vom vedea ceva mai departe. Ca rezultat al cercetărilor sale asupra plutirii corpurilor solide pe apă, Galilei a scris mica lucrare intitulată *Discorso intorno alle cose che stanno in su l'acqua*.

Succesele, însă, pe care intrepidul inovator le avea astfel, în discuții, în contra doctrinelor peripatetice tradiționale, nu puteau să nu indispună, din ce în ce mai mult, pe reprezentanții lor oficiali. Iar iezuiții se arătau din ce în ce mai îngrijorați de răspândirea noilor concepții astronomice cu privire la situația Pământului și la mișcările lui – cu atât mai mult cu cât autoritățile teologice ale timpului luaseră, în contra lor, atitudinea hotărâtă, pe care o ilustra scrisoarea menționată mai sus, a cardinalului Bellarmino către carmelitul Foscarini. Ca urmare a acelei îngrijorări, iezuiții spanioli au cerut, cu stăruință, suprimarea lucrării *Sidereus nuncius* pe care o considerau ca deosebit de primejdioasă pentru „dreapta credință“. În legătură cu această cerere, se primise la Roma, unde se căuta mijlocul de a i se da satisfacție, știrea că, la Florența, cercurile ecleslastice nu așteptau decât o ocazie potrivită ca să-i înceneze lui Galilei un proces de „erezie“, dinaintea „Sfântului Oficiu“ al Inchiziției. O asemenea ocazie le-a procurat-o, în adevăr, o discuție ce a avut loc, la palatul ducal, asupra „noutăților“ științifice ale timpului. Un profesor de la Universitatea din Pisa, Boscaglia, care era un adept convins al peripatetismului oficial, criticase, dinaintea marelui ducesu Cristina, ideile lui Galilei despre mișcarea Pământului. Împotriva lui se ridicase, însă, un reprezentant al Bisericii, abatele Castelli, care, ca admirator și prieten al lui Galilei, se crezuse dator să-i ia apărarea, în discuția de la curtea ducală – reproducându-i, nu numai cu convingere, dar și cu căldură, argumentele pe care le adusesese el, în urma observărilor sale, în sprijinul „sistemului copernican“ al lumii, și redusese la tăcere pe Boscaglia, care nu-i putuse răspunde cu argumente tot atât de probante.

Spre a-i mulțumi, Galilei i-a trimis o scrisoare, în care punea problema raporturilor dintre știință și religie. Se întreba, anume, dacă Biserica avea dreptul să împiedice la infinit cercetările celor ce studiau fenomenele naturii, invocând pururea, în contra lor, autoritatea unei tradiții străvechi, pe care o reprezenta *Biblia* mozaică.

Ce era, însă, din punct de vedere istoric, acea tradiție? Era produsul culturii, cu totul primitive, a poporului evreu dintr-un moment situat atât de departe în trecut, încât nu i se putea hotărî vechimea decât foarte aproximativ, la vreo două milenii și jumătate, cel puțin. Devenea astfel inevitabilă întrebarea: ce puteau ști evreii de atunci despre mecanismul adevărat al fenomenelor naturii sau despre structura universului, în general? Iar răspunsul, tot atât de inevitabil, era că nu știau decât foarte puțin, ca să nu zicem că nu știau mai nimic. Ei au scris, bunăoară, în *Biblia* lor, că Dumnezeu, voind să ajute pe Iosua în lupta cu dușmanii poporului ales, a oprit Soarele în loc și a prelungit durata zilei în care se da bătălia decisivă. Privită însă la lumina a ceea ce au mai gândit oamenii, de atunci încoace, asupra rosturilor lumii, această afirmare a *Bibliei* mozăice se lovea de o sumă de dificultăți care îi puneau la îndoială adevărul. Se lovea, bunăoară, de sistemul lui Ptolemeu, care, cu toate complicațiile lui, susținea totuși regularitatea desăvârșită a mișcării corpurilor cerești – și prin urmare și a Soarelui. Se lovea, de asemenea, de sistemul lui Copernic, care susținea, pe alte baze dar cu aceeași tărie, regularitatea în chestie, care excludea abaterea presupusă, în mod atât de arbitrar, de autorul sau de autorii *Bibliei* mozăice. De altfel, nu trebuia să se uite că Biserica romană însăși recunoscuse exactitatea calculului lui Copernic atunci când îl însărcinase să examineze reforma calendarului și să fixeze durata reală a anului. Și-apoi, Copernic era un bun creștin, de vreme ce era un preot prețuit și respectat de ierarhia ecleziastică a timpului. El nu credea, însă, că avea dreptul să nesocotească adevărul, spre a servi „dreapta credință”; credea, dimpotrivă, că era primejdios pentru tăria acestei credințe să fie expusă a fi contrazisă de adevărul științific, care avea în favoarea lui, în cazurile în care se putea stabili, evidența irezistibilă a experienței. *Biblia* nu mai trebuia, dar, amestecată în studiul fenomenelor naturii; nu trebuia să i se mai dea sarcina primejdioasă de a susținea, cu privire la mecanismul lor, idei pe care le contraziceau cercetările oamenilor de știință. *Biblia* și, în general, credințele religioase trebuiau să rămână numai îndreptarul vieții morale a omenirii.

Această scrisoare a căzut în mâinile călugărilor dominicani din Florența. Abatele Castelli citise mai multor prieteni argumentele de care se servise Galilei, în cuprinsul ei, spre a susținea autonomia

științei. Revoluționara scrisoare devenise astfel cunoscută, și adversarii lui Galilei au făcut totul ca să și-o procure. Când au avut-o, în sfârșit, au trimis o copie a ei „Sfântului Oficiu”, la Roma, păstrând originalul, ca document. Cel ce s-a însărcinat s-o facă a fost dominicanul Niccolò Lorini; iar un alt dominican, Tommaso Caccini, a atacat pe față, în predicile pe care le ținea la Santa Maria Novella, din Florența, pe „galileieni” – cum numea el pe toți cei ce admiteau ideile nouă asupra structurii universului. I-a acuzat, anume, că îndrăzneau să pună biata lor „experiență” omenească mai presus de nemărginita „înțelepciune” divină. Devenise celebră apostrofa pe care le-o adresa neconținut, cu o nestăpânită violență: „Ce stați și vă uitați la cer, închipuindu-vă că o să descoperiți cu ochii voștri neputincioși ceea ce nu știa decât Dumnezeu, când a inspirat pe profeții care ne-au lăsat sfintele scripturi!”. Ca urmare a agitației pe care o începuse la Florența, în contra „galileienilor”, înflăcăratul călugăr a fost chemat, în 1615, la Roma, ca să dea „Sfântului Oficiu” lămuririle necesare. Cu toate acestea, „Curia” Papală, a cărei atitudine era influențată adesea de motive politice, nu voia să indisponă curtea ducală toscană, pe care o știa favorabilă lui Galilei, luând măsuri în contra lui – și a ales o cale indirectă. S-a mărginit, deocamdată, să condamne oficial, ca eretică, „doctrina copernicană”, pe care o susținea el. Acea doctrină fusese considerată până atunci ca o simplă ipoteză matematică și privită, ca atare, cu indiferență, întrucât nu părea primejdioasă – mai ales întrucât părea condamnată să rămână închisă în cercurile restrânse ale specialiștilor. Fiindcă însă unii din adepții ei începuseră a-i da o publicitate mai întinsă, doctrina copernicană a fost declarată „nebunească și absurdă în filosofie, și formal eretică, întrucât contrazicea în mod expres învățăturile sfintei scripturi” („dictam propositionem stultam et absurdam in philosophia et formaliter haereticam esse, quatenus contradicit expresse sententiis sanctae scripturae”). Iar după această sentință de condamnare a „doctrinei copernicane”, din februarie 1616, Galilei a fost invitat de cardinalul Bellarmino, din ordinul papei Pius al V-lea, și sfătuit prietenește, dar cu toată stăruința, să nu mai susțină în nici-un chip, nici verbal, nici în scris, acea doctrină, adăugând, însă, și amenințarea că, altfel, Sfântul Oficiu avea să fie silit a lua, împotriva-i, măsuri ce puteau fi penibile.

Afară de această comunicare confidențială, însă, și de acest avertisment amical, nici-o atingere nu i s-a adus lui Galilei, în public, din partea autorităților eclesiastice romane. Curia Papală nu voia, cum am zis, să indispuină familia ducală din Florența. Asemenea menajamente, dictate de motive politice, nu erau nicidecum rare la Roma – iar uneori deveneau de-a dreptul uimitoare pentru credincioșii care vedeau uneori datoriile religioase și morale sacrificate fățiș calculelor de oportunism politic. Cazul cel mai izbitor a fost poate acela al toleranței arătate, în cursul veacului al XVI-lea, de către mai toți papii, nenumăratelor abuzuri pe care le comitea, aproape fără întrerupere, la Ravenna, puternica familie Rasponi, conducătoarea fracțiunii locale a gibelinilor. Un istoric din timpul nostru, A. Gagnière, ocupându-se, în cartea sa *Les confessions d'une abbesse du XVI-me siècle*, de o femeie din acea „detestabilă și detestată“ familie – de „donna Felicia“, superioara mănăstirii Sfântului Andrei din Ravenna –, ne-a dat, în câteva cuvinte, după documentele timpului, o caracterizare generală a tuturor celor ce o alcătuiau. Nu li se putea contesta, desigur, vitejia: dar tot atât de sigur era că vitejia lor nu se punea decât în serviciul răului. Ei erau, toți, „niște viteji fără credință și fără lege, care nu respectau nimic, arătând pumnul deopotrivă lui Dumnezeu și diavolului“. „Furioasa lor nevoie de dominație a umplut un veac întreg de crime neauzite. Un veac de uri feroce, de curse revoltătoare, de conflicte sângeroase, de fâgăduieli perfide, de jafuri la sate, de devastări în orașe, de pirații pe mare, de trădări de patrie, de violuri, de răpiri, de asasinate oribile...“ Și totuși, „Roma, care se temea că, lovind pe membrii familiei Rasponi, putea să-i arunce în brațele venețienilor sau ale spaniolilor, i-a menajat totdeauna“.<sup>1</sup>

## V

Deși Galilei rămăsese astfel neatins, adversarii săi obținuseră, totuși, o satisfacție, prin condamnarea oficială a punctului de vedere copernican, pe care îl adoptase el. Lucrurile păreau, dar, a se

1. *Op. cit.*, p. 4, 5, 14.

potoli, când, în 1618, au apărut trei comete, care, preocupând pe mai toată lumea, atât de superstițioasă încă pe atunci, au redeschis vechile discuții asupra naturii corpurilor cerești. Galilei, care era bolnav la acea dată și nu putuse face el însuși observările necesare asupra cometelor ce nelinișteau pe atâția, n-a luat parte, în mod direct la acele discuții; ele s-au desfășurat numai între adepții ideilor sale și aceia ai cosmologiei peripatetice tradiționale. Durerile reumatice, de care suferea, l-au ținut prea mult în pat, luându-i puțința să se folosească de ocheanul său, ca să studieze acele apariții, ce n-au rămas vizibile decât prea puțin timp. El n-a putut, astfel, interveni decât mai târziu, încercând să lămurească încă o dată, în liniile lor esențiale, deosebiri de păreri ce ieșiseră din nou pe primul plan al preocupărilor generale. În acest scop a publicat, în 1623, lucrarea intitulată *Il saggiaiore*, al cărei fond științific era îmbrăcat într-o formă literară menită să-l facă accesibil cât mai multor cititori. Fără să aducă descoperiri nouă, acea lucrare se străduia mai mult să arate, încă o dată, calea pe care se puteau face, mai departe, asemenea descoperiri, și care era „citirea directă în marea carte a naturii“, ce sta deschisă pururea dinaintea tuturor. Din nefericire, cei mai mulți din cei ce voiau să înțeleagă lumea – filosofii în primul rând – se dispensau de a răsfoi acea carte, crezând că puteau ghici, cu închipuirea lor numai, tot [ce] se cuprindea într-însa. De aceea și erau atât de siguri de ceea ce își închipuiau că știau, atât de îndrăzneți și de îndărătnici, susținând că cunoșteau tot și n-aveau nevoie să învețe nimic de la cei ce se osteneau să observe fenomenele naturii. Am constatat – zicea Galilei însuși – că „în ceea ce privește activitatea minții lor, oamenii sunt așa făcuți încât, tocmai atunci când știu mai puține lucruri și înțeleg mai puțin din ceea ce se petrece în lume, vorbesc cu mai multă grabă și mai categoric despre toate. Și, dimpotrivă, cei ce știu mai multe și le înțeleg mai bine, se hotărăsc mai anevoie să vorbească și întârzie de cele mai multe ori să-și dea părerea asupra ideilor nouă ce apar“ – temându-se că nu le-au examinat îndestul.

Asemenea sfaturi, de temeinicie în cercetări, de obiectivitate în concluzii, de prudență și, mai ales, de modestie, venind din partea unui om care își dovedise competența, cu atâta strălucire și în atâtea direcții, nu puteau să nu impresioneze pe contemporani. Se povestea, bunăoară, că papa Urban al VIII-lea, citind noua carte a lui

Galilei, rămăsese încântat, și nu lipsise s-o spună prelaților de la curtea sa. El fusese și mai înainte, când nu era decât cardinalul Barberini, un prieten și un admirator al învățatului florentin. Și tocmai acest fapt l-a făcut pe Galilei să spera că ar fi putut să obțină de la el ca „Sfântul Oficiu“ să revină asupra hotărârii prin care condamnase, ca „eretică“, „doctrina copernicană“, rămânând la vechea atitudine, pe care o luase la apariția ei, când o considerase ca o simplă ipoteză matematică, ce nu putea aduce nici-o atingere „sfintei scripturi“.

În acest scop, s-a dus, în 1624, la Roma, unde a fost bine primit de cercurile eclesiastice superioare. Papa însuși i-a arătat o simpatie deosebită, invitându-l de mai multe ori la convorbiri mai lungi și încurajându-l să stăruiască în cercetările lui. Să-i acorde însă ceea ce îi cerea, nu s-a putut hotărî. Tot ce s-a putut obține de la el – nu de Galilei însuși, ci de unul din cardinalii ce îi susțineau ideile, a fost că, după părerea lui, „doctrina copernicană“ fusese condamnată mai mult ca „prea îndrăzneță“ decât ca „eretică“. Intimidat de rezistența îndărătnică a iezuiților, care, prin lupta lor în contra protestantismului, luau în viața Bisericii catolice o importanță din ce în ce mai mare, Urban al VIII-lea nu putea merge mai departe. În orice caz, buna primire pe care o găsisse la Roma îl făcuse pe Galilei să creadă încă o dată că, cel puțin, n-avea să se teamă, din partea autorităților eclesiastice, de măsuri care să-l atingă pe el însuși. A socotit astfel că putea să reia, în interesul adevărului și pentru luminarea definitivă a lumii gânditoare, problema mișcării pământului, trecând încă o dată în revistă, mai sistematic și mai amănunțit, toate argumentele adversarilor „doctrinei copernicane“, precum și, firește, pe cele ce se puteau aduce în sprijinul ei. A început, dar, să lucreze, în acest scop, la o operă destinată să încheie și să încoroneze străduințele lui de până atunci în această direcție. În 1629, către sfârșitul anului, lucrarea era gata. Galilei o anunța, printr-o scrisoare, principelui Cesi, de la Academia dei Lincei, care urma s-o tipărească, la Roma. În aceeași scrisoare îl consulta, în același timp, asupra necesității de a veni să facă el însuși corecturile, adăugând că îl stăpânea și dorința de a-și mai vedea o dată prietenii, înainte de a-și pierde vederea, care îi fusese totdeauna slabă și care, la bătrânețe, i se întuneca din ce în ce mai mult... Mai

ales de când studiasse, cu ocheanul său, petele solare, îi rămăsese o oboseală a ochilor care făcea progrese amenințătoare.

Noua lucrare avea forma unui dialog, în care se expuneau, opunându-se unul altuia, cele două moduri de explicare a lumii – cel peripatetic și cel copernican –, fără a se hotărî însă nimic cu privire la adevărul lor, fără o concluzie, adică, a autorului însuși cu privire la valoarea ce aveau. Galilei spera că evidența argumentelor pe care se întemeiau ideile lui Copernic și pe care le expunea cu relieful cuvenit, avea să se impună singură cititorilor. Iar precauția de a nu conchide el însuși, în nici-un fel, o luase spre a nu îngreua obținerea autorizației de a tipări lucrarea – autorizație care, după atitudinea luată de „Sfântul Oficiu“ în 1616 față de ipoteza copernicană a mișcării pământului, putea să-i fie refuzată. Potrivit cu această precauție, titlul complet al lucrării suna: *Dialogo di Galileo, dove nei congressi di quattro giornate si discorre sopra due massimi sistemi del mondo, proponendo indeterminatamente le ragioni filosofiche e naturali tanto per l'una, quanto per l'altra parte*. Autorizația de a tipări această lucrare i s-a dat, în sfârșit, dar nu fără greutate, în urma convorbirilor „asigurătoare“, pe care Galilei le-a avut, la Roma, cu Riceardi, marele maestru al casei pontificale. Alte greutăți i s-au pus, însă, atunci de-a curmezișul. Cu moartea principelui Cesi, în 1630, activitatea Academiei dei Lincei, al cărei animator era el, fusese aproape paralizată. Spre a evita întârzierile ce deveneau, din această cauză, inevitabile, câțiva prieteni, pe care îi avea la Veneția, i-au propus lui Galilei să-și tipărească lucrarea acolo, unde îl sfătuiau să se stabilească el însuși, spre a fi mai în siguranță decât la Florența. Noul duce al Toscanei, Ferdinand al II-lea, nu părea a-i fi tot atât de prieten și de dispus să-l ocrotească. Nu i-a lipsit nici propunerea de a se întoarce la Universitatea din Padua, unde ar fi putut să-și continue, mai puțin turburat, activitatea științifică. Dar Galilei, care ajunsese la o vârstă destul de înaintată, ținea prea mult la vila sa de la Arcetri, din apropierea Florenței, unde se retrăgea spre a se odihni, și n-a acceptat acea propunere, care ar fi putut să-i fie de mult folos.

Lucrarea sa a putut fi tipărită, la Florența, în 1632, și a fost primită de vechii săi adversari cu o izbucnire de indignare, din cauza câtorva rânduri din prefață, în care autorul arăta ce îl determinase s-o scrie. „S-a promulgat, anii trecuți, la Roma – zicea el în acele



rânduri —, un edict salvator, care, spre a pune capăt frământărilor de idei, atât de primejdioase pentru aceste vremuri, impunea o tăcere nemerită opiniei pitagoreice a mișcării Pământului. N-au lipsit, însă, unii care au afirmat cu îndrăzneală că acel decret a izvorât nu dintr-o cercetare serioasă, ei dintr-o grabă prea puțin documentată a unor sfătuitori cu totul necunoscători ai astronomiei... De aceea, am crezut că era bine să încerc a arăta popoarelor străine că, despre aceste lucruri, nu se știe în Italia mai mult decât a născocit închipuirea celor de peste Alpi.“ Aceste rânduri, proclamând ignoranța celor câțiva care avuseseră pretenția să stabilească adevărul pentru toată lumea, au dat cercurilor eclesiastice romane motive personale de a lua în contra lui Galilei măsuri mai aspre. În procesul, însă, ce i s-a înscenat, motivele de acuzare au fost scoase nu din prefața, ci din cuprinsul lucrării incriminate, asupra căruia trebuie, prin urmare, să aruncăm o scurtă privire.

Având forma unui dialog, lucrarea pune în scenă trei personaje, între care se desfășurau discuțiile și care reprezentau nu trei concepții diferite asupra structurii universului, ci trei puncte de vedere diferite în judecarea lor. Cel dintâi din acele personaje era Gianfrancesco Sagredo, prietenul lui Galilei de la Veneția, în palatul căruia, de pe Canal' Grande, aveau loc discuțiile. El era un om cult, în curent cu toate „noutățile“ timpului, dar nu era un om de știință, și judeca acele noutăți din punctul de vedere al bunului-simț, adică al logicei naturale a minții omenești neprevenite, nestăpânite de nici-o idee preconcepțată. Al doilea era Filippo Salviati, un nobil florentin, prieten de asemenea al lui Galilei, și care, ca membru al Academiei dei Lincei, avea o pregătire științifică mai serioasă. El era acela care, în discuții, susținea ideile nouă asupra structurii universului, cu toate argumentele ce se puteau aduce în sprijinul lor. Al treilea, în sfârșit, era Simplicio, „bunul peripatetic“, care reprezenta vechea cosmologie aristotelică. De aceea îi și dase autorul numele pe care îl purta și care reproducea pe acela al lui Simplicios, unul din comentarii de căpetenie ai lui Aristotel, de la sfârșitul mișcării filosofice grecești. Comentariile lui au fost traduse în latinește, în veacul al XV-lea și al XVI-lea, și deveniseră, pentru studiul filosofiei aristotelice, alături de comentariile arabilor, izvoare deosebit de prețuite. Figura pe care o făcea Simplicio, în discuțiile din „dialogul“ lui Galilei, lua adesea o înfățișare

comică prin naivitatea argumentelor pe care le aducea, și pe care, după ce Salviati le respingea, din punctul de vedere al constatărilor pozitive ale științei, Sagredo le ridiculiza din punctul de vedere al bunului-simț. Cititorii s-au grăbit să vadă, sub aceste personaje fictive, pe cele pe care, cu sau fără temeii, le credeau reale. Salviati reprezenta, după părerea lor, pe Galilei însuși, ca om de știință, cu ideile pe care le susținea în cărțile sale, iar Sagredo îl reprezenta tot pe el, ca om de lume, care știa să conducă discuțiile cu urbanitate și în mod spiritual, evitând nu numai complicațiile logice inutile, dar și asprimile supărătoare, și făcând apel, la fiecare pas, la bunul-simț al interlocutorilor. Simplicio, în sfârșit, reprezenta pe... papa Urban al VIII-lea, care lupta în contra ideilor nouă, ale lui Copernic și ale lui Galilei, cu concepțiile învechite ale lui Aristotel, punându-se adesea în situații grele, din punctul de vedere al bunului-simț. Aceste interpretări erau mai ales încurajate de iezuiți, care urmăreau prin aceasta să „monteze“ căpeteniile ierarhiei eclesiastice în contra lui Galilei, față de care se arătaseră, până atunci, atât de îngăduitoare. Și au reușit, în cele din urmă, prin exploatarea îndemnată a unei obiecții teologice, cu care Simplicio încheia, la sfârșitul zilei a patra din dialogul lui Galilei, discuțiile privitoare la „maree“.

În adevăr, discuțiile ce alcătuiau acel dialog se împărțeau în patru mari capitole, după cele patru „zile“ în care avuseseră loc. În prima zi, trebuind să înceapă de la început, discuțiile s-au desfășurat în jurul deosebirii, stabilite de cosmologia peripatetică, între lumea „de sus“ și cea „de jos“ — cea dintâi fiind perfectă, prin formele și mișcările ei, incoruptibilă, prin compoziția ei, și inalterabilă, în curgerea timpului, adică eternă. În contra acestei păreri, pe care o susținea Simplicio, se invoca de către Salviati constatările făcute de astronomi, cu ajutorul telescopului, asupra formei și constituției Lunii, asupra apariției și dispariției stelelor nouă și asupra petelor solare. Iar cu privire la mișcările corpurilor cerești, se reînnoiau observările lui Copernic, cu corecțiunile lui Kepler, care stabileau că orbitele lor de revoluție nu erau perfect circulare. Și fiindcă asupra acestei ultime chestii — a mișcărilor corpurilor cerești — erau multe de spus, discuțiile au continuat în ziua a doua și a treia. S-au cercetat, în acele zile, toate argumentele ce se puteau aduce în contra doctrinei peripatetice și în favoarea ipotezei copernicane. Printre acestea din urmă, Salviati a trecut în revistă toate experiențele



făcute de Galilei cu privire la formele și legile mișcării, în general, și toate observările lui cu privire la mișcările corpurilor cerești, în special. În sfârșit, în ziua a patra, Salviati a adus în sprijinul părerii lui Copernic și a lui Galilei, că Pământul are două mișcări diferite – una în jurul Soarelui și alta în jurul axei sale –, fenomenul fluxului și refluxului mărilor și oceanelor, care nu se puteau explica, după el, decât numai prin acele mișcări. El critica, chiar, părerea lui Kepler cu privire la influența Lunii în determinarea mareelor. Și-n adevăr, în lipsa principiului gravitației universale, pe care avea să-l stabilească, mai târziu, Newton, nu se vedea încă, pe atunci, cum ar fi putut exercita Luna vreo atracție asupra apelor marine și oceanice.

La sfârșitul discuțiilor asupra fluxului și refluxului mărilor și oceanelor, din ziua a patra, apărea „argumentul teologic“ al lui Simplicio, la care am făcut aluzie mai sus. Părerea lui Salviati că mișcările periodice ale apelor marine și oceanice nu se puteau explica decât prin mișcările de rotație și revoluție ale Pământului, pune la îndoială – zicea Simplicio – atotputernicia lui Dumnezeu. Se susținea, în fond, că Dumnezeu n-ar fi putut face să se miște apa dintr-un vas decât numai făcând să se miște vasul însuși... Și adresa interlocutorilor săi, spre a încheia, o apostrofă, ce i se părea irezistibilă: „Întrebându-vă dacă Dumnezeu, cu nesfârșita lui putere și înțelepciune, n-ar fi în stare să dea apei mișcarea, pe care o observăm la ea, altfel decât mișcând vasul în care se cuprinde, nu puteți răspunde decât că el ar fi știut și ar fi izbutit s-o facă și altfel, în chipuri pe care mintea noastră nu le poate bănui. Este, dar, o îndrăzneală prea mare ca cineva să vină să mărginească puterea și înțelepciunea divină cu o închipuire pură și simplă a sa.“

## VI

Această obiecție se putea însă aplica și celorlalte explicări ale mișcărilor cerești, din sistemul astronomic pe care îl susțineau Copernic și Galilei. Din punctul de vedere al omniștiinței și omnipotenței divine, era o „îndrăzneală“ neiertată să se susțină că acele mișcări nu se puteau explica altfel decât așa cum hotărau principiile matematice și fizice, pe care le invoca Salviati. Era, în fond, a susținea că „Dumnezeu n-ar fi știut și n-ar fi putut să le facă a se

produce altfel“. Această obiecție, însă, nu apărea pentru prima oară în argumentarea lui Simplicio, din dialogul lui Galilei. O ridicase, mai înainte, Urban al VIII-lea însuși, opunând-o celor ce voiau să-l înduplece a reveni asupra hotărârii „Sfântului Oficiu“, care condamnase ca „eretică“ doctrina copernicană. Iar iezuiții, care voiau să-l „monteze“ în contra lui Galilei, n-au lipsit a-i atrage atenția asupra situației penibile în care îl puneau faptul că argumentul teologic, de care se slujise cu acel prilej, apărea, în dialogul cu pricina, în gura unui personaj „ridicul“, ca Simplicio. Acest fapt – pretindeau ei, în frunte cu Scheiner, iezuitul din Augsburg – constituia o atingere gravă adusă prestigiului teologic, filosofic și literar al capului venerabil, din toate punctele de vedere, al Bisericii catolice.

Indispoziția lui Urban al VIII-lea în contra lui Galilei, care devenea din ce în ce mai vizibilă, a încurajat apoi ceata peripateticilor, îndemnându-i să intensifice lupta în contra ideilor lui, fără să-și mai aleagă argumentele. Pornirea lor polemică a luat astfel – cum zicea Galilei însuși – forma unui „concurș de monstruoziități“. Se invoca, bunăoară, în contra lui, experiența însăși, pe care el se străduise, o viață întreagă, s-o pună în valoare, ca fundament al științei. Experiența arată – ziceau peripateticii – că singurele corpuri care se mișcă prin ele însele, în mod spontan, fără a fi împinse de forțe exterioare, sunt ființele vii. Dar ele au „membre“ prin care își execută mișcările, și „încheieturi“ care le fac posibile, dându-le elasticitatea necesară. Dacă Pământul s-ar mișca și el, singur și în mod spontan, ar trebui să aibă și el membre și încheieturi, pe care experiența nu le descopere nicăieri în masa lui rigidă. De altfel, dacă s-ar mișca, nesușținut fiind de nimic, n-ar putea să nu cadă în spațiul gol. Ceea ce explica această obiecție era faptul că ideea gravitației universale nu apăruse încă. O explica, dar n-o scuza. În adevăr, o asemenea scuză nu putea fi invocată pe atunci, când nimeni n-avea încă nici-o idee de ceea ce avea să însemneze, mai târziu, concepția gravitației universale – așa încât obiecțiile de acest fel lăsau, pe cei mai mulți, nedumeriți, când nu li se păreau comice.

În sfârșit, în august 1632, la șase luni după apariția *Dialogului asupra celor două sisteme mai mari ale lumii*, Sfântul Oficiu a oprit vânzarea lui – cu motivarea, deocamdată, că era necesar să i se aducă unele „corecțiuni“, în vederea cărora i-a trimis în același timp lui Galilei ordinul de a se înfățișa dinainte-i, la Roma. El se

apropia, însă, la acea dată, de vârsta „biblică“, și era bolnav. Pe lângă durerile reumatice, de care suferea din ce în ce mai mult, mai era amenințat, din ce în ce mai serios, de a-și pierde vederea. A căutat, dar, să evite oboselile și primejdiile unei călătorii, solicitând intervenția curții ducale toscane, care a însărcinat pe Francesco Niccolini, ambasadorul florentin la Roma, să transmită papei rugămintea sa de a fi îngăduitor cu Galilei. Urban al VIII-lea părea însă foarte pornit; tot ce a putut acorda a fost o simplă amânare; autorul dialogului incriminat, care era atât de „pervers“, trebuia să se prezinte Sfântului Oficiu cât mai curând, ca să răspundă de fapta sa. Și-n adevăr, în ianuarie 1633, Galilei, amenințat de Inchiziție că avea să fie ridicat cu forța și transportat „în lanțuri“, ca prizonier, a trebuit să plece, în plină iarnă, la Roma, unde a ajuns în februarie următor. Starea sa, însă, se agravase, din cauza greutăților călătoriei, și i s-a îngăduit să se adăpostească, deocamdată, în casa ambasadorului florentin. Nu mult după aceea, totuși, la începutul lui aprilie, a fost transportat în „carcera“ Sfântului Oficiu, spre a-i sta la dispoziție, în procesul ce urma să înceapă.

La primul interogatoriu ce i s-a luat, Galilei, după sfaturile stăruitoare ale lui Niccolini și ale prietenilor care îl putuseră vedea până atunci, a declarat că nu expusese „doctrina copernicană“ decât ca o simplă „ipoteză matematică“, alături de celelalte „încercări“ ce se mai făcuseră de a se explica fenomenele cerești. Declarația lui a fost găsită, însă, neîndestulătoare, și o comisie de teologi „probați“ a fost însărcinată să examineze încă o dată opera bănuită de erezie. Iar raportul depus de acea comisie n-a fost nicidecum favorabil autorului pus sub acuzare. Din întregul său dialog se vedea limpede că el susținea mișcarea Pământului și căuta să ridiculizeze concepțiile contrare, întemeiate pe atâtea autorități indiscutabile. El se făcuse astfel vinovat de faptul că nu se supusese ordinului ce i se dase mai înainte, ca o dovadă de îngăduință, de Sfântul Oficiu, de a nu se mai ocupa de „doctrina copernicană“, care nu era decât o „erezie“ primejdioasă. În urma acestei concluzii a comisiei de teologi „probați“, Sfântul Oficiu se putea „mărgini“ să predea pe acuzat „brațului secular“, spre a fi pedepsit „fără vărsare de sânge“ – cum suna formula obicinuită a condamnării la moarte prin ardere pe rug. Urban al VIII-lea a preferat, însă, să impună lui Galilei o pedeapsă mai grea, din punct de vedere moral – aceea, anume, a

retractării formale. Era mai greu pentru conștiința unui om de știință scrupulos, cum era Galilei, să declare „greșită“ și „absurdă“ părerea pe care o susținea, când el o credea, cu tărie, adevărată... O asemenea declarație îi era, totuși, necesară lui Urban al VIII-lea, care nu vedea într-însa numai un mijloc drastic de a umili „orgoliul științific“ al amatorilor de „noutăți“, ci și, mai ales, posibilitatea de a compromite, definitiv, detestata „doctrină copernicană“. Sfântul Oficiu a primit, dar, ordinul pontifical de a interoga pe acuzat asupra „intenției“ cu care scrisese „dialogul“ său, și de a-i smulge – cu amenințarea sau chiar cu aplicarea torturii – o retractare formală. Ceea ce a dus însă, efectiv, la un asemenea rezultat, n-a fost teama de suferință a bătrânului învățat, care suferea atât de mult, nici teama de moarte, de vreme ce ajunsese la sfârșitul vieții. A fost numai în dorința lui arzătoare de a-și continua lucrările, atât timp cât mai putea să trăiască – timp care îi era atât de prețios, încât nu voia să-l sacrifice dorinței de răzbunare a lui Urban al VIII-lea și fanatismului iezuiților. Galilei a făcut, dar, sacrificiul de a citi, la 22 iunie 1633, îmbrăcat în „haina ispășirii“ și în genunchi, textul ce-i fusese impus, al „abjurării“ formale – și a ascultat apoi sentința care îl condamnă să rămână închis, la dispoziția autorităților eclesiastice, tot restul vieții. I s-a îngăduit numai, din milă creștinească pentru starea, atât de rea, a sănătății lui, să-și facă pedeapsa nu în „carcerele“ Inchiziției, ci într-o locuință particulară: în palatul de la Roma al ambasadorului toscan mai întâi, la Siena apoi, în palatul arhiepiscopului Piccolomini, și în sfârșit, în vila lui proprie de la Arcetri, de lângă Florența, cu interdicția de a vizita orașul.

Regăsind astfel puțința de a lucra, Galilei și-a continuat cercetările și a scris, în vreo doi ani, lucrarea intitulată *Dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze atteneti alla meccanica*. Din cauză, însă, că Inchiziția se opunea la orice nouă publicație a lui, această lucrare nu s-a putut tipări decât în 1638, la Leiden, în Olanda. Într-însa, Galilei relua, spre a le aduce completările necesare, unele din descoperirile sale de până atunci, în fizică și în mecanică. Relua, anume, teoria mișcării, cu o critică mai accentuată a concepțiilor aristotelice, teoria căderii corpurilor pe planuri înclinate, teoria pendulului, în legătură cu o nouă concepție a vibrațiilor, problema traiectoriei proiectilelor, problema iuțelii cu care se propagă lumina – și câteva chestii tehnice, privitoare la rezistența ma-

terialelor. În afară de această lucrare, Galilei a mai studiat, în ultimii ani ai vieții, mișcările sateliților lui Jupiter. Le-a studiat cu ajutorul a doi din cei mai devotați elevi ai săi, Viviani și Torricelli, întrucât pe el însuși nu-l mai ajutau ochii, care îi slăbeau din ce în ce mai mult. În cele din urmă, a orbit cu desăvârșire. Cu toate eforturile pe care le făcea de a-și păstra, pentru cei din jurul său, buna dispoziție, viața îi devenea din ce în ce mai mult o povară – de care moartea l-a scăpat, în sfârșit, la 8 ianuarie 1642. Autoritățile florentine au voit să-i facă o înmormântare vrednică de însemnătatea lui științifică și să-i ridice un monument funerar, dar reprezentanții Bisericii catolice s-au opus, susținând că omagiile ce s-ar fi adus astfel unui „eretic“ ar fi putut deveni primejdioase pentru liniștea sufletească a „drept-credincioșilor“ creștini.

## VII

Orientarea către experiență a cugetării științifice și filosofice nu era nouă pe vremea când Galilei, prin rezultatele impresionante la care ajunsese, cu ajutorul ei, în studiul fenomenelor naturii, îi adusesese un sprijin atât de puternic; ea avea îndărătu-i trecutul, destul de lung, pe care l-am văzut în capitolele precedente. Mai era, totuși, o anumită adâncire a acelei orientări, printr-o analiză mai stăruitoare, psihologică și logică, la care neobositul și pătrunzătorul cercetător a crezut că trebuia să supună „conținutul“ experienței. Rezultatele acelei analize duceau, pe de o parte, la o concepție strict mecanistă a structurii universului, iar pe de alta la o precizare mai accentuată a metodelor de urmat în studiul fenomenelor lui. O scurtă privire asupra acestui aspect al cugetării lui Galilei ne va permite să înțelegem însemnătatea filosofică pe care am văzut, la începutul acestui capitol, că i-au atribuit-o unii istorici de astăzi ai filosofiei.

Că observarea directă a lucrurilor era indispensabilă pentru cunoașterea și înțelegerea lor, îi părea și lui Galilei, ca atătora din predecesorii săi, că era evident. Dar el simțea nevoia, spre a se lămuri pe deplin în această privință, să facă un pas mai departe, punându-și întrebarea: în ce consta, propriu vorbind, observarea lucrurilor? Care era mecanismul ei, și care erau condițiile funcționării legitime

a aceluia mecanism? Iar singurul răspuns pe care a crezut că-l putem găsi la această întrebare era că observarea lucrurilor consta, în primul rând, în perceperea cu simțurile a calităților și proprietăților ce le distingeau unele de altele, individualizându-le. În ce consta, însă, la rândul ei, această percepere? Nu putea să conștientizeze, evident, decât în complexuri de senzații ce variau după calitățile și proprietățile care interesau pe observatorii lucrurilor respective. Să luăm ca exemplu – zicea Galilei – sonoritatea unui lucru oarecare. În ce constă perceperea ei? Într-un complex de senzații auditive – de senzații adică ale „sunetelor“ pe care le „auzim“. Unde există însă acele senzații? Nu pot exista, evident, decât în noi înșine. Ar fi absurd să presupunem că ele există în corpul „sonor“ de care e vorba. Căci noi suntem cei care „auzim“ sunetele pe care zicem că le „produce“ el – nu el însuși. Iar dacă ne întrebăm, mai departe, în ce constau acele „sunete“, ajungem la același rezultat. Ele nu există în lucrul sonor respectiv, ci în noi înșine, care le auzim – și numai întrucât le auzim. Într-un sat, pe care l-ar fi părăsit toți locuitorii și toate animalele înzestrate cu organe auditive asemenea cu cele omenești, ceasornicul de la biserică sau de la primărie ar putea să „bată“ orele fără să mai producă sunete; funcționarea lui s-ar reduce numai la mișcările ciocanului care ar continua să cadă, ca mai înainte, ca clopotul destinat să producă vibrațiile pe care organele auditive ale oamenilor și animalelor le percepeau mai înainte sub forma de sunete. În corpurile „sonore“ nu există, dar, „sunete“, ci „mișcări“, pe care organele noastre auditive nu le percep ca atare, deși organele noastre tactile o pot face. Dacă atingem cu mâna un clopot în momentul când, lovit cu un ciocan, produce un sunet, îi putem simți vibrațiile. Sunetele sunt, dar, stări subiective ale sensibilității noastre; în realitatea obiectivă nu există decât mișcări ale corpurilor, pe care le numim sonore, și al aerului, care le transmite, prin propriile lui vibrații, până la organele noastre auditive.

Această deosebire – continua Galilei în analiza pe care o întreprinsese spre a lămuri „conținutul“ experienței – se aplică și altora din calitățile și proprietățile pe care le atribuim lucrurilor. Așa, bunăoară, când punem mâna pe o sobă în care s-a făcut foc, avem, pe lângă senzația tactilă a contactului cu suprafața ei, o senzație specială, care ne face să zicem că ea este „caldă“. Unde există, însă, acea senzație specială – căreia, spre a o deosebi de cea tactilă,

putem să-i dăm numele de senzație „termică“? Există, evident, în noi înșine, întrucât noi suntem cei care „simțim“ căldura sobei. Nimic nu ne îndreptățește să atribuim sobei o sensibilitate, analoagă cu a noastră, care să-i permită să-și „simtă“ și ea starea ei proprie, în urma focului aprins într-însa, sub aceeași formă sub care o „simțim“ noi, adică sub forma de căldură. Iar dacă ne întrebăm, mai departe, în ce constă, în realitatea ei obiectivă, căldura pe care o atribuim sobei, ajungem la același rezultat. Experiența ne arată că corpurile „reci“, când le frecăm sau le lovim, de mai multe ori și cu mai multă putere, se „încălzesc“. În ce constă, însă, acea „încălzire“ a lor? Nu poate consta, evident, decât în efectul mecanic – singurul efect pe care îl pot produce acțiunile mecanice ce se exercită asupra lor, adică frecarea și lovirea. În adevăr, ce se poate întâmpla într-o bucată de fier rece, pe care un potcovar sau un lăcătuș o lovește de mai multe ori cu ciocanul, și care se încălzește? Nu se poate întâmpla decât un singur lucru: o agitație interioară a particulelor ce o alcătuiesc, adică o mișcare lăuntrică, ce rămâne închisă în masa ei, a moleculelor care o compun. Iar această mișcare, sensibilitatea noastră o percepe nu ca atare, ci sub forma de căldură. Trebuie, dar, să credem că și căldura pe care o atribuim sobei constă, de asemenea, într-o mișcare insensibilă a moleculelor ce alcătuiesc corpul ei – mișcare pe care a provocat-o acțiunea focului aprins într-însa. Ca și sunetul, așadar, căldura e o stare subiectivă a sensibilității noastre; în realitatea obiectivă nu există, propriu vorbind, decât o mișcare a elementelor ce compun corpurile, pe care le declarăm calde.

De la căldură, analiza lui Galilei trece, în chip firesc, la lumină, explicând în același mod această calitate a unora dintre corpuri. Experiența ne arată că lumina e strâns legată de căldură. Focul din sobă nu încălzește numai, ci și luminează – deși nu aceasta e destinația lui. Iar o făclie de ceară, menită să ne lumineze, răspândește, când arde, și căldură. Soarele, în sfârșit, nu e numai luminos, ci și cald. Putem, dar, presupune că și lumina este, în realitatea ei obiectivă, o formă de mișcare insensibilă, pe care, adică, n-o percepem, cu organele noastre vizuale, ca atare, ci sub forma căreia îi dăm acest nume. Altfel nici nu ne-am putea explica transmiterea ei la distanțe atât de mari. Noaptea, bunăoară, un foc ce arde undeva, pe o câmpie întinsă, poate fi văzut, prin lumina pe care o răspân-

dește, de la o depărtare ce, în lipsa oricărui obstacol vizual, poate fi considerabilă. Iar Soarele, Luna, stelele ne trimit lumina lor de la distanțe enorme. Razele lor, însă, nu pot ajunge până la noi decât numai mișcându-se, și nu s-ar putea mișca dacă lumina ar fi altceva decât o formă a mișcării.

În strânsă legătură cu lumina, întrucât atârnă în mod exclusiv de ea, stă o altă calitate a corpurilor – așa-numita lor „culoare“. Dovadă e faptul neîndoios că, pe întuneric, corpurile nu mai au colori. În lipsa luminii, putem să percepem existența, mărimea, forma și consistența corpurilor, pipăindu-le; dar colorile lor nu le mai percepem; ele nu mai există pentru noi. Și nu mai există fiindcă se reduc, atunci când le percepem, la acele senzații vizuale specifice, cărora le dăm numele de senzații de culoare. Ca atare, acele senzații există în noi înșine, nu în corpurile cărora, pe temeiul lor, le atribuim anumite colori; ele sunt stări subiective ale sensibilității noastre, nu realități obiective. În corpurile respective nu există decât anumite particularități ale suprafeței lor, care le fac să răsfrângă razele de lumină în anumite feluri, impunându-le anumite modificări. Iar acele modificări ale razelor de lumină, afectând organele noastre vizuale, ne ajung la cunoștință sub forma unor anumite senzații de culoare.

Alte două calități ale lucrurilor, în sfârșit, mirosul și gustul, au de asemenea o experiență strict subiectivă. Ele se reduc, când le analizăm, la senzațiile specifice respective, ce nu pot exista, cu nuanțele lor afective, plăcute sau neplăcute, care le sunt proprii, în lucrurile obiective. Ar fi absurd, bunăoară, să presupunem că plăcerea, atât de mare, pe care o simțim când mirosim un trandafir, există în floarea ce poartă acest nume. Ar fi să facem ipoteza inadmisibilă că trandafirul are o conștiință asemenea cu a noastră și că se bucură el însuși de mirosul lui propriu. Întrucât, însă, plăcerea pe care o simțim când mirosim trandafirul este inseparabilă de mirosul pe care i-l atribuim, trebuie să admitem că amândouă – atât plăcerea cât și mirosul – sunt stări subiective ale sensibilității noastre, nu calități obiective ale lucrului deosebit și independent de noi. În acel lucru nu poate exista decât o anumită compoziție chimică, reprezentată printr-o anumită substanță care, prin particulele infinițezimale ce răspândește în aerul înconjurător, afectează organele noastre olfactive. Dovada că este în adevăr așa ne-o dă faptul neîn-

doios că, în general, putem percepe mirosul lucrurilor de la o distanță care poate fi, uneori, destul de mare. Și tot așa este și cu gustul lucrurilor. Ar fi absurd, bunăoară, să presupunem că plăcerea pe care o simțim când gustăm dulceața unei bucăți de zahăr există în ea însăși. Ca să putem face o asemenea ipoteză, am fi obligați să atribuim bucății de zahăr o conștiință asemenea cu a noastră, care i-ar permite să se bucure, ea însăși, de propria ei dulceață. Nimic nu ne îndreptățește, însă, să facem o asemenea ipoteză. Și fiindcă plăcerea pe care o simțim, când gustăm dulceața zahărului, este inseparabilă de acest gust, suntem siliți să presupunem că amândouă sunt, deopotrivă, stări subiective ale sensibilității noastre. În mod obiectiv, nu poate exista în bucata de zahăr decât o anumită compoziție chimică, reprezentată printr-o anumită substanță, care, venind în contact cu organul nostru gustativ, îi dă anumite senzații specifice.

Nu trebuie să tragem, însă, din aceste analize concluzia că toate calitățile lucrurilor sunt subiective; sunt și unele pe care nu le putem concepe decât ca având o existență obiectivă. Așa sunt, bunăoară, întinderea, mărimea, forma și consistența lucrurilor, sau, cum se mai zice, soliditatea lor relativă, ce se manifestă prin rezistența, mai mult sau mai puțin mare, pe care ne-o opun atunci când exercităm o presiune asupra lor. În adevăr, nu e peste putință să credem că există, în afară și independent de noi, un corp care nu ocupă, în locul unde ni se pare că îl vedem, o porțiune oarecare de spațiu. Dacă atunci când, suferind de o turburare a organelor noastre vizuale, ni se pare că vedem dinaintea noastră un lucru oarecare și nu suntem siguri de realitatea lui, ce facem ca să ne lămurim? Întindem brațul ca să-l pipăim. Și dacă brațul nostru se poate mișca liber în porțiunea respectivă de spațiu, credem și zicem că nu există acolo nici-un lucru. Iar dacă mișcarea brațului nostru este împiedicată de o „rezistență“ oarecare, suntem siliți să credem și să zicem că există acolo, în adevăr, un lucru. Pipăindu-l, apoi, cu mâna, ne încredințăm că el are o anumită „mărime“, ocupă, adică, o porțiune determinată de spațiu și că acea porțiune de spațiu e „delimitată“ de anumite suprafețe și linii, ce alcătuiesc „forma“ lucrului în chestie, care nu se „întinde“ astfel decât până la acele „limite“. Fără aceste calități obiective, nu ne putem reprezenta existența, în afară și independent de noi, a nici-unui lucru. Iar fără existența obiectivă

a lucrurilor, în general, nu ne mai putem explica apariția senzațiilor noastre subiective. Căci apariția lor nu atârână de voința noastră. Oricât am dori să auzim ceasornicul public din apropierea noastră bătând o oră pe care o așteptăm cu nerăbdare, nu putem avea senzațiile respective decât atunci când mecanismul lui dă drumul ciocanului să lovească clopotul sonor. Tot așa, dacă, greșind drumul, în timpul unei excursii prin munți, ne apucă noaptea, iar întunerecul și frigul ne fac să suferim, oricât am dori să vedem lumina și să simțim căldura soarelui, nu putem avea senzațiile respective până la apariția lui pe cer. Tot așa e, în sfârșit, cu celelalte senzații subiective, ca bunăoară cele de miros și de gust; în lipsa lucrurilor care ni le pot da, prin acțiunea lor asupra organelor noastre senzoriale, ne e peste putință să le avem, oricât le-am dori de mult.

Prin această deosebire, pe care o stabilea între calitățile lucrurilor, Galilei a fost un precursor al lui John Locke. Ca rezultat al cercetărilor sale epistemologice, filosoful englez a ajuns și el, către sfârșitul veacului al XVII-lea, la o deosebire analoagă între calitățile lucrurilor, pe care le-a împărțit în două categorii – în calități „secundare“, ce n-aveau decât o existență subiectivă, ca modificări produse de acțiunea lucrurilor asupra sensibilității noastre, și în calități „primare“, ce aparțineau corpurilor în mod obiectiv, în existența lor deosebită și independentă de noi.<sup>1</sup>

În sfârșit, analizele epistemologice pe care le-am trecut în revistă l-au dus pe Galilei la o concepție strict mecanistă a universului. Singurele „realități“ care îl alcătuiau erau: corpurile materiale, ce umpleau spațiul cosmic, și mișcările lor, ce constituiau desfășurarea fenomenelor lui. Ca să poată înainta, însă, în încercarea lui de a înțelege lumea, neobositul cercetător a simțit nevoia să supună unei analize mai amănunțite „natura“ corpurilor materiale. Și a pornit de la faptul că ele se schimbau, toate, în decursul timpului – unele mai repede, altele mai încet, dar nu rămâneau niciodată aceleași. Nu numai ființele vii, care aveau și ele corpuri materiale, dar și corpurile brute, lipsite de viață, se schimbau neconținut – cele dintâi mai repede, cele din urmă mai încet, dar nu rămâneau niciodată ace-

1. Cf. și P.P. Negulescu, *Istoria filozofiei moderne*, capitolul *George Berkeley*, în *Scrieri inedite*, III, ed. cit., p. 205-211 (n. G. P.).

leași, după intervale de timp mai mari. În ce puteau însă consta schimbările lor? Se putea oare presupune că se schimba „substanța“ lor chiar? O asemenea ipoteză îi părea lui Galilei inadmisibilă. „Substanța“ era ceea ce „subzista“, era, adică, ceea ce rămânea fără schimbare atunci când, prin modificarea calităților și proprietăților, se schimbau lucrurile, a căror temelie o forma sau a căror „esență“ o exprima. „Substanța“ corpurilor materiale o forma însă „materia“; ea exprima „esența“ lor. Materia, prin urmare, nu se putea schimba. Cum se schimbau, atunci, corpurile materiale? În ce puteau să constea schimbările lor?

Ca să poată răspunde la această întrebare, Galilei și-a întors privirile către vechea concepție atomistică a lui Democrit. Pornind de la părerea eleaților că realitatea adevărată a lumii nu putea consta decât într-o substanță unică, invariabilă și eternă, Democrit, ca să-și explice marea mulțime de lucruri, variabile și trecătoare, în care se întrupa acea substanță, a presupus că ea, deși rămânea, calitativ, identică cu ea însăși, așa încât își păstra neatinsă unitatea, era, totuși, constituită, cantitativ, dintr-o infinită mulțime de particule elementare, indivizibile, invariabile și eterne – care erau „atomii“. Lucrurile, atât de numeroase, de schimbătoare și de vremelnice, care alcătuiau lumea experienței omenești, luau naștere prin unirea temporară a atomilor: deosebirea lor se explicau prin proporțiile diferite ale grupărilor de atomi; schimbările lor se explicau prin variațiile ce se produceau în acele grupări: pieirea lor, în sfârșit, se explica prin dizolvarea acelor grupări, în urma căreia atomii ce le compuneau își reluau libertatea. Iar toate aceste procese – gruparea, regruparea, separarea atomilor – se datorau unei proprietăți esențiale a acelor particule elementare, care era mobilitatea. Atomii, după Democrit, erau veșnic în mișcare.

Reluând aceste idei ale vechiului filosof grec, Galilei nu și-a putut ascunde că, oricât păreau de admisibile, ele se întemeiau, totuși, mai mult pe argumentări logice decât pe constatări de fapt – ceea ce le punea, pentru el, un coeficient de îndoială. Am văzut, de altfel, că o atitudine analoagă luase el și față de sistemul heliocentric al lui Copernic, de adevărul căruia nu s-a putut convinge, definitiv, decât atunci când a putut adăuga considerațiilor discursive, pe care se întemeia, observările empirice pe care le făcuse el însuși asupra unora dintre planete și dintre sateliții lor, cu ajutorul teles-

copului. Asemenea probe de fapt a căutat el să aducă și în sprijinul atomismului lui Democrit. Așa era, bunăoară, particularitatea ce prezentau unele corpuri, metalele mai ales, de a se contracta sub acțiunea frigului și de a se dilata sub acțiunea căldurii – cu excepțiile pe care le relevase el însuși, ca, bunăoară, aceea a apei, de care a fost vorba mai sus. Asemenea modificări ale volumului corpurilor n-ar fi fost posibile dacă ele ar fi fost alcătuite din mase „continue“ de materie. Pentru ca contractarea lor la frig și dilatarea lor la căldură să se poată realiza, trebuia neapărat ca masa lor materială să nu fie continuă, să fie alcătuită, adică, din particule elementare separate unele de altele prin spații goale, care să se poată micșora, în primul caz, și mări, în al doilea. La aceeași concluzie ducea și analiza unei alte particularități a corpurilor – a metalelor îndeosebi –, și anume: compresibilitatea lor. Sub acțiunea unei presiuni mai puternice, volumul lor se micșora – ceea ce n-ar fi fost, de asemenea, cu puțință, dacă masa lor materială ar fi fost continuă. Acea micșorare a volumului lor nu se putea explica decât prin reducerea spațiilor goale dintre particulele lor constitutive, ce erau separate unele de altele. Experiența arăta astfel, prin constatările ei, că Democrit avea dreptate. Materia era, dar, compusă din particule elementare simple, care nu se mai puteau descompune și erau de aceea indivizibile, adică din atomi. Galilei a reînnoit astfel, în mișcarea filosofică a Renașterii, vechiul atomism, creând un curent pe care l-au reprezentat mai departe alți câțiva cugetători – Sennert, Bérigard, Magnen, Gassendi –, pe care îi vom trece în revistă în capitoul următor.

## VIII

Orientarea către studiul direct al naturii, pe care am urmărit-o până acum, schițând istoria descoperirilor lui Galilei, nu putea să nu-l ridice și pe el, ca pe atâția din predecesorii lui, în contra pretenției celor ce reprezentau ideile vechi de a impune tuturor să le respecte în mod absolut, fără să-și permită a le discuta. În lucrarea intitulată *Il saggiaiore*, protestul lui în contra acestei pretenții lua o neașteptată formă religioasă. Referindu-se, ca exemplu, la Sarsi, unul din adversarii lui cei mai aprigi, care abuzase, mai mult decât

alții, de argumentul respectului datorit autorităților consacrate, Galilei zicea: „Pe când Sarsi afirmă că nu vrea să fie din aceia care fac învățaților recunoscuți de toată lumea afrontul de a-i contrazice și de a nu se încrede în cuvintele lor, eu pretind că nu sunt dintre aceia care se arată ingrați față de natură și de Dumnezeu. Am primit, din partea lor, darul simțurilor și al rațiunii, și nu pot profana această binefacere supunându-mă orbește unor oameni, care mă pot înșela, și crezând prostește în ceea ce îmi spun ei; nu-mi pot robi mintea nici unuia din cei ce pot greși, ca și mine, dacă nu și mai mult.“ Iar în *Dialogul asupra celor două sisteme de căpetenie ale lumii*, Galilei ridiculiza, în timpul discuțiilor din ziua a doua, admirația, de o încăpățănare absurdă, pentru Aristotel, a unui peripatetician, care, când un medic din școala nouă, a experienței, i-a arătat, pe un cadavru pe care îl disecase, că nervii porneau din creier, nu din inimă, cum susținea vechiul filosof grec, i-a răspuns: „aș fi gata să recunosc că acesta e adevărul, dacă n-aș fi citit, în operele lui Aristotel, contrariul“. Preținșilor învățați de acest fel, care umpleau universitățile timpului, le da Galilei numele de „învățați din cărți“. Ei nu studiau de-a dreptul fenomenele naturii, ci se mărgineau să repete, cu o uimitoare servilitate, ceea ce citiseră asupra-le în cărțile celor vechi. Ideea că cei vechi putuseră – oameni fiind, și dispunând de mult mai puține din constatările ce se acumulau, în mod involuntar, în experiența omenirii – să greșească și ei, le rămânea cu totul străină, spre marea pagubă a științei adevărate, ce întârzia a se constitui. Revenind apoi, mai departe, în cursul aceluiași discuții, din ziua a doua a *Dialogului*, asupra pretenției unora din adversarii săi, care, referindu-se mai ales la mișcarea Pământului în jurul Soarelui, susțineau că nu se poate admite ca adevărat decât ceea ce se acorda cu natura minții omenești, Galilei adăuga: „Am observat în discursurile unora dintre ei că, spre a stabili, ca necesar, modul de a fi sau de a se manifesta al unui lucru oarecare, susțin că numai așa s-ar putea acomoda acel lucru cu inteligența noastră, și că, altfel, sau n-am putea ajunge să-l cunoaștem, sau am nesocoti criteriul filosofiei“ – al filosofiei aristotelice, bineînțeles. Și continua cu exclamarea indignată: „Ca și cum natura ar fabrica mai întâi creierul omenesc și ar dispune apoi lucrurile așa, încât să se acorde cu puterea lui de a le înțelege! Eu sunt mai dispus să cred că, dimpotrivă, natura a făcut mai întâi lucrurile, în felul ei, și nu-

mai după aceea a fabricat creierele oamenilor, dându-le facultatea să înțeleagă, dar nu fără multă osteneală, o parte din secretele ei.“

Odată ce pornise, în cercetările sale, pe calea observării directe și neprevenite a naturii, Galilei a fost silit să-și pună întrebarea cum trebuia organizată acea observare, ce reguli trebuia să urmeze ca să poată duce la scopul dorit. Am văzut, într-un capitol anterior, că aceeași întrebare și-o puse și Leonardo da Vinci, care credea că observarea naturii nu putea să constea decât din două operații consecutive: constatarea fenomenelor ei și stabilirea legăturilor dintre ele.<sup>1</sup> Numai prin aceste două operații puteau ajunge oamenii de știință să cunoască, mai întâi, fenomenele naturii, așa cum erau în realitatea lor obiectivă, și să înțeleagă, apoi, succesiunea lor, adică necesitatea, pentru fiecare din ele, de a apărea, la un anumit moment, în anumite împrejurări, sub o anumită formă.

Din aceste două operații, care erau, evident, inevitabile și indispensabile, i se părea lui Galilei că accentul cădea, din punctul de vedere al certitudinii, pe cea din urmă. Constatarea fenomenelor naturii prin perceperea lor cu simțurile era ușoară, dar era nesigură. Ea putea să fie înșelătoare, cum se întâmpla uneori, când se reducea la simple iluzii sensoriale. Scepticii vechi susțineau că acesta era cazul tuturor percepțiilor, fără deosebire, iar propriile sale cercetări îi arătau lui Galilei că unele dintr-însele – acelea ale calităților subiective ale lucrurilor – n-aveau o realitate obiectivă. Numai stabilirea „necesității“ fenomenelor putea să dea, prin urmare, oamenilor de știință certitudinea deplină a existenței lor reale, în afară și independent de ei înșiși. În ce putea să constea însă stabilirea necesității fenomenelor naturii? Nu putea să constea, evident, decât în descoperirea condițiilor de care atârna apariția, și, prin urmare, existența lor. Iar acele condiții trebuiau să le rezume, sub formele unor complexuri unitare, „noțiunile“ fenomenelor. Prin „noțiuni“, însă, Galilei nu înțelegea „conceptele“ logicei tradiționale, ce rezumau „notele comune“ lucrurilor de același fel și reprezentau, prin urmare, categoriile sau „clasele“ ce le cuprindeau. El înțelegea prin „noțiuni“ rezumatele condițiilor de care atârna existența fenomenelor și care stabileau, prin urmare, „necesitatea“ lor. Necesitatea lor

1. Vezi supra, capitolul VII – *Începuturile mișcării științifice. Leonardo da Vinci*, § III-V, (n. G. P.).



„condițională“, firește. Existența lor era „necesară“ numai atunci când condițiile ce determinau „aparitia“ lor erau îndeplinite.

Ce erau însă acele „condiții“? Nu puteau fi, evident, decât „cauzele“ fenomenelor. Galilei însuși întrebuinta adesea, și în mod curent, acest nume, mai familiar, al „condițiilor“ de existență ale fenomenelor. Așa, bunăoară, în *Il saggiatore*, examina cazul „efectelor“ ce depindeau de mai multe cauze, în același timp, și prevenea pe cercetători că se expuneau să greșească, atunci când raportau acele efecte la una singură din cauzele lor, și anume la aceea care era, din întâmplare, mai vizibilă. Iar într-o scrisoare adresată unuia din adversarii săi, Lodovico delle Colombe, zicea că „adevărată cauză este numai aceea a cărei intervenție produce efectul și în a cărei absență efectul nu se mai produce“. Galilei anticipa astfel „tablele“ de „prezență“ și de „absență“ ale lui Bacon, și metodele de „concordanță“ și „diferență“ ale lui John Stuart Mill. El credea, totuși, că, într-o teorie generală și abstractă a căilor de urmat în studiul naturii, era mai bine să întrebuinteze, în locul denumirii curente de „cauze“ ale fenomenelor, termenul mai puțin pretențios de „condiții“ ale existenței lor. Acele condiții, însă, le fixau „noțiunile“ fenomenelor. De unde rezultă că „scopul“ inducției, ca formă de argumentare ce ducea de la efecte la cauzele lor, devenea, pentru Galilei, formularea „noțiunilor“ de acest fel – nu, cum se zicea de obicei, a „legilor“ ce regulau apariția fenomenelor. Și fiindcă înțelesul noțiunilor, în general, se preciza prin „definiții“, concluzia inevitabilă era că la asemenea forme de gândire logică trebuie să ducă, în cele din urmă, inducția.

Această terminologie abstractă nu era de natură să înlesnească înțelegerea inducției ca metodă de cercetare științifică. Ea n-a împiedicat, totuși, nici pe Galilei, nici pe urmașii lui, s-o utilizeze, în practică, așa cum trebuia, spre a descoperi cauzele fenomenelor și a formula legile lor. Iar explicarea terminologiei de care e vorba trebuie căutată în dificultățile inevitabile ale tuturor începuturilor, dintre care cea mai însemnată este, poate, aceea de a vedea limpede mecanismul procedurilor empirice încercate, de inițiatori, cu incontestabile succese practice. Numai așa ne putem explica faptul că o terminologie analoagă avea să apară, ceva mai târziu, la un alt teoretician al inducției, și anume la Bacon – fără să putem stabili cu siguranță, din punct de vedere istoric, o influență directă a lui

Galilei asupra-i, din acest punct de vedere special.<sup>1</sup> Cum vom vedea mai departe, când ne vom ocupa de mult discutatul filosof englez, scopul inducției era, pentru el, să descopere „formele“ fenomenelor. Dând fenomenelor numele de „naturi“, Bacon zicea, la începutul cărții a doua din *Novum Organum*, în aforismul întâi, că „date fiind naturile“, scopul cercetărilor trebuia să fie de „a le găsi forma“ („datae autem naturae, formam invenire“). Prin „forma“ unui fenomen, însă, filosoful englez înțelegea cauza lui formală, pe care credea util s-o deosebească de cauza lui eficientă. Așa bunăoară, căldura, ca fenomen, era ceea ce numea el o „natură“. „Forma“ acestei „naturi“ era, pentru el, mișcarea. De ce? Pentru că, oricum ar fi luat naștere căldura, sub acțiunea, adică, a oricăror cauze eficiente – ca frecarea, lovirea, arderea etc. –, ea consta într-o mișcare interioară a particulelor componente ale corpurilor calde. Acea mișcare era cauza ei formală, deosebită de cauzele ei eficiente – și, ca atare, era „forma“ care o făcea să fie ceea ce era. De aceea, forma unui lucru era, pentru Bacon, lucrul însuși, la superlativ, dacă ne este îngăduit să-i traducem astfel fraza cunoscută, din aforismul al 13-lea al cărții a doua din *Novum Organum*: „Cum enim forma rei sit ipsissima res.“ Iar dovada că „forma“ unui lucru era în realitate o cauză a lui, se găsea într-un aforism anterior, în al 4-lea anume, din aceeași carte a doua: „Forma naturae alicujus talis est ut, ea posita, natura data infaillibiliter sequatur“ („Forma unei naturi oarecare este astfel că, ea fiind dată, natura trebuie să ur-

1. O asemenea influență e, totuși, destul de probabilă. Că Bacon cunoștea pe Telesio, pe Patrizzi și pe „alții“ din filosofii italieni de pe acea vreme, ne-o arată o frază dintr-o scrisoare a sa către Baranzano, de la 30 iunie 1622: „Novatores quos nominas, Telesium, Patricium, etiam alios, quos praetermittis, legi“. („Am citit pe înnoitorii pe care îi numești, pe Telesio, pe Patrizzi, chiar și pe alții, pe care îi pui pe lângă ei.“) Bacon a cunoscut, de asemenea, personal, pe Giordano Bruno, la Londra, pe la 1583, și pe Vanini, tot la Londra, în 1612. Nu putem, dar, presupune că le ignora ideile – pe cele asupra materiei mai ales, cu care propriile sale idei, în această privință, se asemănau mult. Bruno admira, bunăoară, atomismul lui Lucrețiu, iar Bacon prețuia mult pe acela al lui Democrit, pe care, cum am văzut, îl admitea și Galilei. Iar faptul că i-a trecut, pe amândoi, sub tăcere, nementionându-i nicăieri în operele sale, s-ar putea explica prin grija sa de a evita tot ce ar fi putut indispuce autoritățile ecleziastice. Inchiziția romană, însă, condamnase la moarte pe Bruno și la închisoare pe Galilei, ca... „eretici“. Grija lui Bacon de a evita tot ce putea indispuce Biserica, o arată faptul că eliminase, în traducerea latină a operei sale *Of the Advancement*, unele pasagii care puteau să pară suspecte, din acest punct de vedere.



meze fără greș“). Ceea ce nu însemna altceva decât că ea era o cauză, care, când era prezentă, efectul ei trebuia să urmeze neapărat. Și cazul contrar era prevăzut de asemenea: „Eadem forma talis est ut, ea amota, natura data infaillibiliter fugiat“ („Aceași formă este astfel că, ea fiind înlăturată, natura dată trebuie să dispară fără greș“).<sup>1</sup>

Ceea ce explica terminologia pe care o adoptase Galilei, în formularea teoretică a inducției, era credința lui că puterea de cunoaștere a minții omenești era mărginită. Ea nu putea pătrunde până la acțiunea eficientă a așa-numitelor „cauze“. Ea nu putea ști „ce“ făcea și „cum“ făcea o cauză oarecare ca să producă un efect oarecare. Căci acțiunea eficientă a cauzelor nu putea fi determinată decât de „esențele“ lor, și cunoștința acelor „esențe“, care alcătuiau natura intimă, ce se ascundea sub aparențele sensibile, nu era posibilă. Galilei nu motiva această imposibilitate cu argumente epistemologice propriu-zise, dar o afirma, clar și categoric. În lucrarea sa asupra petelor solare, discutând părerea adversarilor săi peripatetici, care invocau faimoasa „quintesență“ a corpurilor cerești, ca incompatibilă cu existența reală a petelor în chestie, ce nu puteau fi decât aparențe optice, îndrăznețul inovator o înlătura, contestându-le posibilitatea de a cunoaște pretinsa „quintesență“, așa încât să poată ști ce permitea ea și ce nu permitea. Galilei dădea chiar afirmării sale o formă generală: „A încerca să cunoaștem esențele este o întreprindere pe care eu o socotesc imposibilă“. Iar într-o scrisoare de mai târziu, de la 23 iunie 1640, pe care o adresa lui Liceti, unul din numeroșii săi adversari, care vorbea cu prea multă ușurință de „esența“ luminii, îi atrăgea atenția că oamenii de știință prudenți trebuiau să se mărginească a constata existența fenomenelor naturii, așa cum li se înfățișau, fără să se întrebe „de ce“ erau așa și nu altfel, fiindcă nu puteau ști „cum“ proceda natura, ca să le facă a fi așa cum li se înfățișau. Și adăuga că natura nu arăta oamenilor decât „ceea ce făcea“; nu le arăta însă și „cum făcea“. De aceea am zis mai sus că Galilei prefera să înlocuiască denumirea curentă de „cauze“ ale fenomenelor naturii cu termenul „mai

puțin pretențios“, și deci mai prudent, de „condiții“ ale existenței lor. O rezervă analoagă vom găsi mai târziu, la un alt teoretician al inducției, la Stuart Mill, care avea să dea „cauzelor“ numele mai modest de „antecedente“, necesare și suficiente, ale apariției fenomenelor<sup>1</sup>.

Dacă asupra desfășurării ulterioare, din veacul al XVII-lea și din cel următor, influența lui Galilei s-a exercitat prin descoperirile și invențiile lui în mecanică, în fizică și în astronomie, în evoluția cugetării filosofice a avut mai mult răsunet atomismul lui. Urmașii lui, în această direcție, ne rămâne să-i studiem în capitolul viitor.

---

1. Cf. P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, ed. cit., vol. V, 1945, capitolul V – Dezvoltarea empirismului. John Stuart Mill. Elementele gândirii logice și originea lor (p. 144-206) și capitolul VI – Dezvoltarea empirismului. John Stuart Mill. Argumentările logice și fundamentul lor empiric (p. 207-256) (n. G. P.).

---

1. Cf. și P.P. Negulescu, *Istoria filozofiei moderne*, capitolul Francis Bacon, în *Scrieri inedite*, III, ed. cit., p. 45-103 și îndeosebi p. 90 și urm. (n. G. P.).

### Capitolul XIII ATOMISMUL SENNERT, BÉRIGARD, MAGNEN, GASSENDI

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

#### I

Cel dintâi dintre acești învățați s-a născut la 25 noiembrie 1572, la Breslau; a studiat filosofia și medicina la Wittenberg, Leipzig, Iena și Frankfurt pe Oder, și a fost unul din medicii cei mai vestiți din timpul său. Inovația de căpetenie pe care a introdus-o, ca profesor la Universitatea din Wittenberg, în învățământul medical, a fost că i-a dat ca temelie știința nouă a chimiei, pe care se silise s-o constituie Paracelsus. Asupra acestei părți, pe care am studiat-o într-un capitol anterior, nu mai putem reveni.<sup>1</sup> Aici voim să indi-

1. Vezi supra, capitolul X – *Începuturile mișcării științifice. Paracelsus și van Helmont* (n. G. P.).

căm numai calea pe care a ajuns Sennert la atomism. Ocupându-se îndeosebi de chimie, acest învățat a fost silit să-și pună, ca toți contemporanii săi, problema „amestecurilor“ și „soluțiilor“. Cum se făcea că din „amestecul“ – pe atunci nu se zicea încă „combinarea“ – a două corpuri date ieșea un al treilea, cu alte proprietăți? Și ce devenea un corp solid care se dizolva într-un lichid? Sub ce formă exista el ca atare?

Pe când contemporanii săi căutau încă deslegarea acestei probleme în filosofia lui Aristotel și în comentariile ei averroiste, Sennert a încercat s-o găsească în atomismul lui Democrit. El credea că toate corpurile sunt compuse din particule elementare foarte mici, așa de mici încât nu se pot vedea cu ochii, și că, atunci când corpurile își schimbă proprietățile prin „amestec“, ardere sau topire, ceea ce se petrece într-însele nu e altceva decât desfacerea lor în particulele elementare din care erau compuse, particulele care iau, între ele, alte raporturi de poziție. Că materia poate să existe sub forma unor particule foarte mici, invizibile pentru noi, ne-o dovedește, zice Sennert, fenomenul „încrustării“. Sunt ape minerale, care, când le privim, ne par absolut limpezi; dacă punem, însă, într-însele un obiect oarecare, după câțva timp îl găsim acoperit cu o coajă pietroasă, provenită din depunerea particulelor materiale invizibile, ce se aflau suspendate în masa lor lichidă, cu toată limpezimea lor desăvârșită.

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

Interesantă e, îndeosebi, aplicarea atomismului la explicarea diferitelor stări fizice ale corpurilor. Trecerea unui corp din stare solidă în stare lichidă sau gazoasă, prin încălzire, se explică foarte anevoie în fizica veacului al XVI-lea care era cea aristotelică, averrois-

tă. Sennert zice că această trecere nu e altceva decât o disociere progresivă a atomilor – fie compuși, fie elementari –, care însă nu-și schimbă calitatea. Trecerea inversă, din starea gazoasă în starea lichidă sau solidă, e, dimpotrivă, o concentrare sau condensare progresivă a atomilor. Această idee, care e o banalitate astăzi, era o inovație pe atunci, o inovație care ușura mult studiul fenomenelor naturii.

Sennert se mai depărtează de atomismul lui Democrit și asupra altor puncte. Așa, bunăoară, după el, corpurile nu se formează prin ciocnirile mecanice dintre atomi, precum susținea vechiul cugetător grec, ci prin „atracția“ formelor loc, „forme“ pe care Sennert le concepe în felul aristotelic. Dar acest punct n-avea decât o importanță speculativă; pentru aplicările practice, în fizică și chimie, era mai mult sau mai puțin indiferent, și Sennert nu-l dezvoltă îndeosebi. De altfel, tocmai acest fapt, că admitea în atomismul său elemente din filosofia naturală a lui Aristotel și nu-l prezenta decât ca o ipoteză necesară pentru științele ajutoare ale medicinei, a făcut ca ideile lui Sennert să capete o mare influență în toată Germania și să contribuie cu putere la progresul fizicii și al chimiei. Acest caracter relativ, științific, al părerilor pe care le susținea, îl arăta Sennert până și în titlurile celor două opere de căpetenie ale sale: *De chymicorum cum Galenicis et Peripateticis consensu ac dissensu*<sup>1</sup> și *Hypomnemata physica*<sup>2</sup>. În prima sa operă *Epitome scientiae naturalis*<sup>3</sup> nu ajunsese încă la concepția atomismului<sup>4</sup>.

## II

În Italia, din pricina violentei acțiuni clericale de la sfârșitul veacului al XVI-lea și începutul celui următor, atomismul a pătruns ceva mai târziu. Cel dintâi reprezentant al acestei concepții filosofice a fost Claude Gilliermet de Bérigard. Acest învățat s-a născut la Moulins, în Franța, în 1578 (după unii în 1591), și-a făcut studiile la Paris, și a fost chemat, în 1628, ca profesor la Pisa, de unde a

trecut, în 1640, la Padua. Opera sa de căpetenie, intitulată *Circulus Pisanus Claudii Berigardi Molinensis de veteri et peripatetica philosophia*<sup>1</sup>, e compusă din patru părți, deosebite prin subtitlurile: *In priores libros physicos Aristotelis*<sup>2</sup>, *In octavum librum physicum Aristotelis*<sup>3</sup>, *In Aristotelis libros de coelo*<sup>4</sup>, *In libros Aristotelis de ortu et interitu*<sup>5</sup>.

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

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

1. (lat.) – *Despre acordul și dezacordul chimiștilor cu galenicii și peripateticii* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Însemnări de fizică* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Compendiu de științele naturii* (n. M. R.).

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

1. (lat.) – *Circulus Pisanus despre filosofia veche și peripatetică a lui Claudius Berigardus Molinens* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Referitor la primele cărți de fizică ale lui Aristotel* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Referitor la a opta carte de fizică a lui Aristotel* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Referitor la cărțile lui Aristotel despre cer* (n. M. R.).

5. (lat.) – *Referitor la cărțile lui Aristotel despre naștere și moarte* (n. M. R.).

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

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

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

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

Nici atomismul lui Magnen nu era mai consecvent, deși, după titlul operei sale, acest învățat avea pretenția să reînvieze pur și

simplu ideile lui Democrit. Viața sa e puțin cunoscută. Se știe numai că s-a născut în Franța, la Luxeuil, și-a făcut studiile la Universitatea din Dôle și a trecut apoi în Italia, unde a profesat medicina la Universitatea din Pavia. Titlul complet al operei sale de căpetenie, apărute în 1646, era *Democritus reviviscens, sive de vita et philosophia Democriti*<sup>1</sup>.

În introducere, Magnen zicea că filosofia antică, dacă ar fi fost curățită de praful vechimei, ar fi întrecut cu mult pe cea nouă. Căci numai doctrinele care izvorau de-a dreptul din înțelepciunea celor vechi erau vrednice de admirație. Și după cum Copernic a reînviat pe Aristarh astronomul, după cum Marsilio Ficino a reînviat pe Platon, așa voia și el să aducă aminte contemporanilor de Democrit, propovăduitorul unei concepții minunate a naturii. Această concepție, însă, Magnen își propunea s-o studieze numai din punct de vedere istoric. De pe catedră, ca profesor, recomanda totdeauna tinerimii pe Aristotel, care era mai potrivit pentru nevoile învățământului.

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

În sine, elementele sunt ireductibile. Ele nu se pot preface unele într-altele. Apa, de pildă, când se evaporază, nu se preface în aer, precum cred cei mai mulți peripatetici. Ea se divide numai în nenu-

1. (lat.) – *Democrit reînșulețit, sau Despre viața și filosofia lui Democrit* (n. M. R.).

mărate părțile foarte mici, care se împrăștie în aer. Că în aceste părțile apa rămâne absolut neschimbată, ne-o dovedește faptul cunoscut, că dacă prindem într-un vas închis părțile de care e vorba și le răcim, căpătăm din nou apă, cu toate calitățile ei obișnuite. Trebuie să conchidem de aci că, de vreme ce elementele nu se pot prefăce unele într-altele, dar pot, totuși, să ia unele formele altora, ele sunt compuse din părțile foarte mici, a căror separare și a căror împreunare produc aceste schimbări de formă. Magnen ajunge, dar, la concepția atomilor pe aceeași cale ca și Sennert, pe care de altfel îl și citează, după *Hypomnemata physica*.

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

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

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

Spre a-și explica acest fapt, Magnen presupune că atomii de foc au forma sferică, așa încât alunecă veșnic unii asupra altora și nu pot da naștere la agregate stabile. Gândindu-se, însă, la faptul că flăcările nu au formă fixă și pot pătrunde pretutindeni, prin „porii“ corpurilor și prin toate spațiile goale, se grăbește să adauge că atomii de foc pot lua „per accidens“ și alte forme decât cea sferică. Atomii de pământ au forma cubică, și nu și-o schimbă niciodată; de aceea masele pe care le formează prin împreunarea lor sunt foarte stabile și solide. Atomii de apă pot lua orice formă, după îm-

prejurări – ceea ce se vede din faptul că apa ia totdeauna forma vasului în care se află. Când se despart, însă, unii de alții, bunăoară în timpul evaporării, atomii de apă iau și ei forma sferică. Cât despre atomii de aer, ei pot lua indiferent orice formă.

Prin această variabilitate a formei atomilor – și prin consecințele ei, pe care ar fi prea lung să le cercetăm cu de-amănuntul – Magnen se depărtează și mai mult decât predecesorii săi de atomismul lui Democrit, pe care avea tocmai pretenția să-l reînvieze. Tendința atomismului antic era să explice toate schimbările din univers prin mișcările atomilor; ca atari, atomii trebuie să aibă ei înșiși, între ei, deosebiri calitative, fiindcă altfel aceste deosebiri ar fi avut ele însele nevoie de un principiu explicativ. Această logică internă a atomismului scăpa, în parte, cugetătorilor studiați până aci. Cel care a priceput-o cu adevărat și a transformat atomismul antic într-o concepție mai utilizabilă a fost Pierre Gassendi.

### III

Acest învățat s-a născut la 22 ianuarie 1592, la Champstercier, lângă Digne, în sudul Franței. Părinții săi erau mici cultivatori de pământ, și viitorul filosof ar fi luat și el aceeași cale, dacă precocitatea sa extraordinară n-ar fi atras atenția preotului din sat, care i-a dat o altă îndrumare. Studiile și le-a făcut la Digne, la Aix și la Avignon, unde a luat, în 1616, doctoratul în teologie. În 1617 a intrat în rândurile clerului, însă aptitudinile sale și-au căutat întrebuintă în altă direcție, și, în același an, a fost numit profesor de filosofie la Universitatea din Aix.<sup>1</sup>

Sub influența învățământului oficial, Gassendi a fost, la început, un adept al peripatetismului. Spirit viu, însă, și pătrunzător, a simțit în scurtă vreme neajunsurile acestei doctrine, iar citirea operelor lui Pierre de la Ramée, marele adversar al lui Aristotel, l-a întărit și mai mult în hotărârea de a se opune, din toate puterile, tiraniei ce

1. Cf. Sorbière, *De vita et moribus P. Gassendi* [(lat.) – *Despre viața și obiceiurile lui P. Gassendi*], Lyon, 1658; A. Martin, *Histoire de la vie et des écrits de Gassendi*, 1854; F. Thomas, *La philosophie de Gassendi*, 1889; Kurd Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, 1890; L. Mabileau, *Histoire de la philosophie atomistique*, 1895.

amenința să se prelungească la infinit, a scolasticei tradiționale. Căci, în adevăr, cu toată lupta înverșunată a lui Pierre de la Ramée și a succesorilor săi, peripatetismul stăpâna încă, neștirbit, universitățile franceze. Spiritul nou, pe care îndrăznețul inovator încercase să-l introducă în învățământ, se stinsese foarte repede. Războaiele religioase, mai ales, și reacțiunea clericală, ce le urmase, nu-i îngăduiseră să prindă rădăcini mai adânci în Franța, deși în străinătate se întinsese cu putere, precum am văzut în capitolele precedente. Gassendi s-a crezut astfel dator să încerce încă o dată răsturnarea vechii tiranii aristotelice, în care el vedea una din piedicile de căpetenie ale progresului cugetării filosofice.

Ca profesor de filosofie la Aix, Gassendi expunea, firește, după obligațiile formale pe care le avea, peripatetismul, dar avea totdeauna grija să încheie fiecare prelegere a sa cu o critică amănunțită. Aceste critici, acumulate în timp de șase ani, formează cuprinsul primei sale lucrări filosofice *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*<sup>1</sup>. E o polemică îndrăzneată și viguroasă. Autorul ne zugrăvește mai întâi, în colori întunecate, starea tristă în care se găsea filosofia pe acele vremuri. Această nobilă știință, care are înalta menire de a ne arăta căile adevărului și ale virtuții, a ajuns în mâinile peripateticilor oficiali un meșteșug deșert și respingător, meșteșugul de a străluci și de a birui în discuții. Neputându-se împăca cu acest rol nevrednic, neputând suferi această mască de teatru, cugetarea filosofică a părăsit locașurile unde ar trebui să domnească, a părăsit universitățile și academiile, și nu mai trăiește decât sub acoperișul câtorva oameni retrași, care o cultivă la umbră și în tăcere. Și pricina e că universitățile și academiile se țin orbește de sistemul lui Aristotel, ca și cum acest sistem, peste care au trecut atâtea veacuri, ar fi expresia ultimă și definitivă a adevărului. Cultul trecutului e respectabil, fără îndoială, dar cu condiția să nu devină o prejudecată, cu condiția ca cugetarea celor vechi să nu fie pentru noi decât o călăuză care să ne ajute să mergem mai departe pe calea adevărului, ocolind greșelile pe care le-au făcut înaintașii noștri.

Altfel, progresul e cu neputință. Ce s-ar fi întâmplat, bunăoară, dacă Aristotel ar fi avut pentru predecesorii său același respect

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

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

Spre a pune capăt definitiv acestei idolatrii, Gassendi a întreprins o critică amănunțită a tuturor părților filosofiei lui Aristotel. Cea mai mare parte, însă, din acea critică a rămas nepublicată. Apariția primei părți a scrierii sale polemice *Exercitationes paradoxicae...* a produs nemulțumiri adânci, ale căror urmări practice n-au întârziat a se arăta. Gassendi a trebuit să părăsească catedra de filosofie de la Universitatea din Aix; mai mult chiar, i s-a interzis de a mai profesa această știință. Și furia adversarilor săi nu s-a potolit, până când îndrăznețul critic nu le-a declarat că renunță la publicarea celorlalte părți ale scrierii sale. O asemenea declarație nu era, de altfel, anevoie de obținut. În același an, la 4 septembrie 1624, parlamentul din Paris publicase faimoasa ordonanță prin care oprea, sub pedeapsă de moarte, critica „autorilor vechi și aprobați“.

Rămânând astfel liber, Gassendi a studiat matematica, fizica, astronomia și medicina, fără să uite, totuși, filosofia. Și le-a studiat nu ca diletant, ci ca specialist. În istoria astronomiei, bunăoară, numele său e legat de cea dintâi observare a trecerii lui Mercur pe discul Soarelui, la 7 noiembrie 1631, observare care a permis să se calculeze mai exact orbita acestei planete. Folositoare au fost, de asemenea, studiile sale asupra mărimii aparente și petelor Soarelui, asupra coroanelor luminoase, asupra eclipselor, asupra sateliților lui Jupiter... etc. În fizică, a demonstrat falsitatea teoriei, curente pe atunci, după care iuțea corpurilor ce cad ar crește proporțional cu

1. (lat.) – *Exerciții paradoxice împotriva aristotelicilor* (n. M. R.).

spațiul. În medicină, în sfârșit, a făcut, împreună cu Peyresc, câteva studii de anatomie. Aceste lucrări științifice au atras asupra lui Gassendi atenția lumii savante, și în 1645 i s-a oferit catedra de matematică de la Collège de France. Filosoful, care trăia foarte retras, a refuzat-o la început, dar în urma stăruințelor prietenilor săi, a acceptat-o – spre a o părăsi după trei ani, fiindcă clima Parisului nu-i convenea. În 1653, după o odihnă mai îndelungată în sudul Franței, s-a reîntors la Paris, unde a murit la 24 octombrie 1655.

Îndeletnicirile sale științifice l-au îndreptat pe Gassendi către o filosofie mai potrivită cu ele, și anume către atomismul lui Epicur. Ca om de știință, el înclina către o concepție mecanică a naturii, concepție pe care n-o găsea, clar și precis formulată, la contemporanii săi. Francis Bacon, ale cărui opere le cunoștea, nu-i da decât o metodă. Empirismul i se părea, și lui Gassendi, calea cea mai potrivită pentru cunoașterea naturii. Dar o filosofie întemeiată pe această metodă nu exista în operele cugetătorului englez. La Descartes se găsea, e drept, o concepție mecanică a universului; dar această concepție era întemeiată pe considerații apriori, pe care Gassendi nu le putea admite, pentru motivele pe care le vom vedea mai târziu, când vom cerceta polemica sa cu Descartes.<sup>1</sup> În schimb, dintre filosofii antichității, pe care îi studiase îndeosebi, Gassendi se simțise atras de timpuriu de către atomismul lui Epicur, care i se înfățișa ca o concepție simplă, lipsită de subtilitățile peripatetismului și susceptibilă, în același timp, de modificări care s-o pună de acord cu progresele științei. Și fiindcă Epicur era cunoscut mai mult ca un reprezentant al concepției evdemoniste a vieții, concepție pe care creștinismul căutase totdeauna s-o discrediteze, Gassendi a crezut că era o datorie de înaltă dreptate – și în același timp o chestie de prudentă – să reabiliteze mai întâi memoria filosofului antic. De aci lucrările sale: *De vita et moribus Epicuri commenta-*

*rius*<sup>1</sup> (Lyon 1647), *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus placitisque Epicuri*<sup>2</sup> (Lyon 1649) și *Syntagma philosophiae Epicuri*<sup>3</sup> (Lyon 1649). Iar sistemul filosofic care i se părea că s-ar putea clădi pe temeliile puse de Epicur și cu datele sale, l-a expus Gassendi în opera *Syntagma philosophicum*<sup>4</sup>, apărută după moartea sa, la Lyon, în 1658.

#### IV

Universul, pe orice cale am căuta să-l cunoaștem, fie pe calea concretă a simțurilor, fie pe calea abstractă a rațiunii, ni se înfățișează ca o vastă îngrămădire de corpuri, învăluite de toate părțile de spațiu – de spațiul nemărginit, în afară de care nimic nu poate exista. Acest cadru al lumii, acest „loc al tuturor lucrurilor reale și posibile“ ne oprește de la început în reflexiunile noastre. Ce este, dar, spațiul?

Spre a-i putea descoperi natura, trebuie să-i determinăm mai întâi caracterele. Spațiul ni se înfățișează, în primul rând, ca necesar: nu-l putem gândi ca neexistent. Să ne închipuim că lumea a fost creată ieri și ar fi distrusă mâine, printr-un capriciu al creatorului atotputernic: suntem siliți să presupunem că spațiul a existat înainte de această creație și va exista după această distrugere, ca un loc gol, în care lumea a luat naștere și din care va pieri. Spațiul ni se înfățișează, apoi, ca infinit: nu-i putem gândi nici-o margine. Oriunde ne închipuim că spațiul s-a sfârșit, mintea noastră e silită să se întrebe: dar dincolo de acel punct, nu mai există spațiu? Și „dincolo“ n-are sens decât în spațiu. Spațiul ni se înfățișează, mai departe, ca imobil. Ceea ce se mișcă sunt corpurile. O planetă aleargă cu o iuțeală vertiginoasă în jurul centrului ei de gravitație. Aceasta însemnează că planeta trece succesiv prin diferite puncte ale spațiului, ce rămân, pe rând, goale și – nemișcate. Trecerea planetei nu

1. Probabil că polemica lui Gassendi cu Descartes pe tema „considerațiilor apriori“, pe care acesta din urmă își întemeia concepția despre mecanica universului, urma să fie „cercetată“ în *Istoria filosofiei moderne* (vezi *Marginalii*, p. XXX-XXXI), lucrare nedefinitivată de P.P. Negulescu, după cum am remarcat, din cauza condițiilor nefavorabile unui asemenea travaliu, în ultimii lui ani de viață. Vezi, totuși, și capitoul *René Descartes* din cursul universitar incomplet, publicat sub titlul *Istoria filosofiei moderne*, în *Scrieri inedite*, III, ed. cit., p. 105-132 (n. G. P.).

1. (lat.) – *Comentariu despre viața și obiceiurile lui Epicur* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Observații la cartea a X-a a lui Diogene Laertius, care tratează despre viața, obiceiurile și preceptele lui Epicur* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Sintagma filosofiei lui Epicur* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Sintagmă filosofică* (n. M. R.).

le-a atins întru nimic, nu le-a schimbat întru nimic starea. În fine, spațiul este incorporeal. El nu e un corp, de vreme ce corpurile îl pot pătrunde și ocupa, așa cum nu se pot pătrunde și ocupa unele pe altele.

Cu aceste caractere, spațiul nu poate fi o substanță. Căci orice substanță există în spațiu. Prin urmare, spațiul, care cuprinde în sine toate substanțele existente, fiind pătruns de ele în toate punctele sale, nu poate fi de aceeași natură cu substanțele, pe care le cuprinde și care sunt impenetrabile. Tot așa, nu poate fi spațiul o calitate a unei substanțe. Căci orice calitate atârnă de substanța pe care o determină, pe când spațiul nu atârnă de nimic. Corpurile nu pot exista fără el, dar el poate exista fără corpuri. În fine, spațiul nu e nici o simplă concepție a minții noastre. Căci concepțiile minții noastre atârnă de noi, iau naștere prin noi și dispar odată cu noi, pe când spațiul există independent de noi, a existat înaintea noastră și va exista după noi.

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

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

Ce e, acum, această materie? În felul cum o concepeau, filosofii antichității se deosebeau foarte mult. Unii o considerau ca o substanță unică, alții ca o substanță multiplă. Cei dintâi, la rândul lor,

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

Trebuie să concepem deci materia ca multiplă, ca fiind, adică, alcătuită, precum susțineau atomiștii vechi, din nenumărate particule infinitezimale, calitativ identice, dar care, prin împreunarea lor în chipuri diferite, dau naștere corpurilor, calitativ deosebite. Să ne închipuim că toate corpurile existente în univers au fost prefăcute, printr-un cataclism cosmic, în praf, într-un praf mai subțire decât cel pe care-l vedem jucând în aer, când razele soarelui se strecoară, vara, printre frunzele copacilor. Acest praf ar fi materia ce compune universul, redusă la elementele ei constitutive, desfăcută în particulele infinitezimale pe care filosofii vechi le numeau atomi.

Care sunt proprietățile acestor elemente? De vreme ce nimic nu se poate naște din nimic și nu se poate preface în nimic, atomii sunt „ingenerabili“ și „incoruptibili“, n-au început nici sfârșit, sunt eterni. Aceasta e prima lor proprietate. A doua e soliditatea. Căci dacă atomii n-ar fi rezistenți și impenetrabili, nici corpurile pe care



le compun n-ar putea avea aceste proprietăți. Dacă sunt și corpuri fluide, ca aerul, apa etc., aceasta vine de acolo că între atomii solizi, ce alcătuiesc aceste corpuri, sunt spații vide, care fac ca ele să-și poată ușor schimba forma și volumul. Deosebirea între corpurile pe care le numim solide și cele pe care le numim fluide – lichide sau gazoase – stă numai în spațiile goale, mai mici sau mai mari, ce se află între atomii lor constitutivi, deopotrivă de solizi.

A treia proprietate a atomilor este indivizibilitatea. Fiind solizi și „continui“, adică dintr-o bucată, fără locuri vide în interiorul lor, atomii sunt „absolut impenetrabili“ și nu pot fi tăiați în mai multe părți – de unde și numele lor. În contra indivizibilității atomilor s-a ridicat, însă, încă din antichitate, o obiecție celebră. Dacă atomii sunt întinși, oricât ni i-am închipui de mici, ei trebuie să ocupe un spațiu, care, fiind compus din mai multe puncte, are mai multe părți, printre care poate să treacă un plan de secțiune. Atomii sunt deci divizibili, și rămân divizibili, în pricipiu, la infinit.

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

Oricât de mici sunt atomii, de vreme ce sunt elemente materiale, cu un volum și o masă, ei trebuie să aibă și o formă. Iar această formă trebuie să fie diferită de la un atom la altul. Căci altfel, dacă toți atomii ar avea aceeași formă, fiind și calitativ identici, cum s-ar mai explica deosebirile dintre corpurile pe care le alcătuiesc? Nu

există în natură două lucruri identice; nu există, pe același arbore, două frunze care să semene perfect una cu alta. De unde ar veni, însă, aceste deosebiri, dacă nu din deosebirile de formă și de așezare ale atomilor – deosebirile de așezare fiind ele însele determinate de deosebirile de formă?

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

## V

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

Acest principiu nu poate fi decât material. Căci un principiu imaterial n-ar putea fi decât incorporal, și nici un principiu incorporal n-ar putea produce mișcări în lumea corpurilor – afară de Dumnezeu, se grăbește să adauge Gassendi, pentru motivele pe care le vom vedea mai jos. Căci corpurile singure se pot atinge unele pe altele și-și pot comunica, prin urmare, impulsuni motrice. Un principiu incorporal, fără masă, fără soliditate, fără rezistență, ar fi incapabil să împingă corpurile ca să le pună în mișcare. Fiind, însă, material, principiul mișcării trebuie să rezide în materie chiar,

să-i fie, adică, inerent. Materia nu e, dar, inertă, ci activă. Și fiindcă e constituită din atomi, lor li se cuvine această mobilitate esențială și permanentă.

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

De vreme ce, dar, puterea motrice a corpurilor rezidă în activitatea atomilor și de vreme ce această activitate e permanentă, putem zice că, atunci când corpurile intră în repaus, forța ce le animă nu piere, ci e numai momentan înlănțuită. Și, de asemenea, când corpurile, ce se aflau în repaus, încep să se miște, forța ce le animă nu ia naștere din nimic, ci exista mai dinainte și își reia numai libertatea. De unde rezultă că, zice Gassendi, cantitatea de forță existentă în univers rămâne pururea aceeași; nimic dintr-însa nu se poate pierde și nimic nu i se poate adăuga. Tot de aci rezultă că repaus absolut nu există în natură; pretutindeni e tensiune, efortare, agitație lăuntrică, chiar când în afară imobilitatea e desăvârșită.

O altă întrebare se ridică acum, o întrebare care juca un rol de căpetenie în atomismul antic. Principiul mișcării corpurilor rezidă, am zis, în ele înșile. De ce, însă, corpurile urmează în mișcările lor direcții mai mult sau mai puțin uniforme? De ce, bunăoară, corpurile grele, lăsate libere în aer, cad totdeauna către pământ? Atomii vechi ziceau că puterea motrice, inerentă atomilor, îi silește să se miște veșnic în direcție verticală, de sus în jos, să „cadă“, adică, veșnic în spațiul gol. Aceasta era, după ei, singura determinare primitivă și esențială a direcției mișcărilor din univers; toate celelalte

direcții ar deriva din modificarea acestei direcții primordiale prin ciocnirile dintre atomi.

În fața acestei explicări se ridică însă o mare dificultate. Se poate oare zice că corpurile se îndreptează, în mișcările lor către anumite puncte din spațiu, independent de corpurile ce ocupă acele puncte sau chiar dacă nici un corp nu le-ar ocupa? Evident că nu. Punctele spațiului sunt toate absolut egale și, în lipsa oricărei determinări calitative, nu e absolut nici un motiv pentru care un corp ce se mișcă s-ar îndrepta înspre unele sau altele dintr-însele. Să ne închipuim o piatră care ar exista singură în univers, tot restul spațiului fiind absolut gol. Logic ar fi ca acea piatră să rămână absolut nemișcată, fiindcă n-ar fi absolut nici un motiv pentru care s-ar îndrepta înspre vreunul din punctele spațiului înconjurător. Când, dar, atomiștii vechi ziceau că atomii cad de sus în jos, afirmau că ei tind către un anumit punct al spațiului, ceea ce e absurd. Ș-apoi, ce însemnează „sus“ și „jos“ în spațiul infinit? Determinarea direcției mișcării corpurilor pe această cale este imposibilă.

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

De vreme ce, dar, corpurile se mișcă, precum ne-o arată experiența, trebuie să presupunem că ele se atrag unele pe altele. Dacă, bunăoară, corpurile zise grele cad către Pământ, cauza nu e că atomii ce le compun s-ar îndrepta de la sine către un anumit punct al spațiului; cauza e că Pământul îi atrage. Probă că o asemenea atracțiune poate determina direcția mișcării corpurilor e faptul că fierul se îndreptează către magnet, oricare ar fi punctul din spațiu pe care l-ar ocupa. Spre a ne explica, dar, căderea corpurilor, trebuie să ne închipuim Pământul ca un imens magnet, care le-ar atrage.

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

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

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

Trebuie, dar, să presupunem că atomii sunt înzestrați nu numai cu o activitate proprie, dar și cu un fel de sensibilitate obscură, care îi determină să se îndrepteze, în anumite condiții, către anumite corpuri. Cauza mișcărilor ce par impuse atomilor din-afară rămâne, în acest caz, internă: impulsul ce vine din afară dă numai pornirilor interne ale atomilor ocazia să intre în activitate. Iar această sensibilitate trebuie să ne-o închipuim ca un fel de impresionabilitate de aceeași natură cu cea animalică, dar de un grad inferior. Să comparăm, zice Gassendi, o bucată de fier cu un animal. Întocmai după cum animalul se îndreptează către obiectul a cărui imagine a primit-o, tot așa fierul se îndreptează către magnet, când i-a simțit prezența. Ceea ce e mai ales izbitor, ca analogie, e faptul că, în ambele cazuri, corpul care atrage nu lucrează decât la o anumită distanță. Dacă obiectul e prea departe, animalul nu-l mai vede; dacă magnetul e prea departe, fierul nu-i mai simte prezența. Trebuie, dar, să recunoaștem că există în fier, „dacă nu un suflet, cel puțin ceva analog cu sufletul, ceva care, deși foarte subtil și delicat, e totuși capabil, azvârlindu-se cu impetuositate înspre magnet, să tragă după sine masa grea și inertă a metalului“<sup>1</sup>. Același lucru l-am putea

spune despre Pământ. Am putea zice, bunăoară, că Pământul, întocmai ca un animal, are sentimentul conservării și recheamă la sine toate părțile ce se desprind din masa lui; iar acestea au și ele un sentiment obscur, dar foarte puternic, care le arată direcția în care trebuie să se miște, ca să se întoarcă în sânul Pământului.

Am insistat pe larg asupra acestor puncte, spre a putea caracteriza atomismul lui Gassendi, în deosebire de cel antic. Pentru el, ca și pentru Epicur, atomii sunt elementele materiale ultime ale naturii. Ca atari, atomii sunt întinși, indivizibili, capabili de a se mișca prin ei înșiși și de a se mișca unii pe alții prin contact. În afară, însă, de aceste calități, Gassendi le mai recunoaște puterea de a se atrage unii pe alții și puterea de a se „simți“, ca să nu zicem puterea de a se „percepe“, unii pe alții. Prin aceste calități nouă, pe care le atribuie atomilor, atomismul lui Gassendi se depărtează de mecanismul antic și formează tranziția către dinamismul modern, al lui Leibniz și al succesorilor săi.<sup>1</sup>

## VI

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

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

Atomistii vechi susțineau că atomii s-au împreunat din pricina ciocnirilor dintre ei. Aceste ciocniri au avut o cauză mecanică, și anume gravitatea, dar nu s-au făcut după nici o lege, fiindcă au fost absolut întâmplătoare. Democrit zicea că atomii cad toți deopotrivă

1. *Opera* (ed. Lyon, 1658), t. II, p. 128.

1. Cf. *Istoria filozofiei moderne*, capitolul *Gottfried Wilhelm Leibniz*, în *Scrieri inedite*, III, ed., p. 164-172 (n. G. P.).

de sus în jos, din pricina greutateii lor, dar cu iuțeli diferite, din pricină că sunt unii mai mari, iar alții mai mici. În această cădere, atomii mai grei, având o iuțeală mai mare, lovesc pe cei mai ușori. Democrit credea că corpurile de greutate diferite cad în vid cu iuțeli diferite. Și ciocnirile care se produc în acest mod se propagă în toate direcțiile. În vârtejurile care iau naștere astfel, atomii se împreunează după potrivirile formei lor exterioare. Așa apar corpurile concrete, așa ia naștere lumea sensibilă. Integrarea atomilor atârână, dar, în sistemul lui Democrit, de inegalitatea lor. Dacă ei ar fi toți egali, ar cădea toți cu aceeași iuțeală, unii după alții, și nu s-ar ciocni niciodată. De unde vine însă inegalitatea atomilor? Această întrebare nu și-o punea filosoful grec. Fiindcă, totuși, după propriile sale principii, nimic nu se poate întâmpla în univers fără o cauză<sup>1</sup>, inegalitatea particulelor elementare ale materiei putea fi considerată ca o determinare teologică a combinării lor ulterioare.

Spre a evita o asemenea interpretare, spre a da, adică, atomismului caracterul unei explicări absolut mecaniste a universului, Epicur susținea că atomii sunt toți egali și cad toți în vid cu aceeași iuțeală și în aceeași direcție. În asemenea condiții, însă, integrarea lor ar fi imposibilă. Ei ar cădea vecinic unul după altul, fără să se întâlnească niciodată. Spre a-și explica, dar, întâlnirea și aglomerarea lor, Epicur credea că la un moment dat atomii deviază de la direcția verticală a căderii lor. Iar această deviere e absolut fără cauză, e un efect al întâmplării.<sup>2</sup>

Ce este însă întâmplarea? – se întreba Gassendi. Sau acest cuvânt nu însemnează nimic, sau desemnează o forță oarecare. În acest din urmă caz, de vreme ce prin ideea întâmplării voim tocmai să înlăturăm din concepția universului ideea finalității, trebuie să admitem că forța pe care o numim astfel e o forță oarbă, neinteligentă, incapabilă de a concepe un plan și de a urmări un scop, este un principiu stupid și haotic, un element de confuzie și dezordine. Dar atunci, cum să ne explicăm structura universului? Căci universul ni se înfățișează, când îl contemplăm, ca un tot unitar, admirabil organizat și guvernat de legi uniforme. Ce uimitoare e, bună-

oară, structura corpurilor viețuitoare! Ce complexitate savantă și ce minunată adaptare a tuturor organelor cu funcțiunile pe care le îndeplinesc! Și dacă trecem de la lumea noastră pământescă la lumea corpurilor cerești, ce regularitate desăvârșită, ce luminoasă armonie ni se revelează! Cum să credem, dar, că, așa alcătuit, universul e un efect al întâmplării?

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

Ce e, acum, acest principiu? Mai întâi, un lucru e sigur: după analogiile experienței și după normele rațiunii noastre, principiul ordonator al universului trebuie să fie deosebit de el. Căci orice așezare de părți în vederea unui tot unitar presupune un lucrător inteligent, care există în afară și independent de părțile ce se așează și de totul ce rezultă din împreunarea lor. Mai departe, principiul ordonator al universului trebuie să fie înzestrat nu numai cu inteligență, ci și cu sensibilitate și cu voință. Căci, după analogiile experienței și normelor rațiunii noastre, nu e de ajuns ca un lucrător să conceapă un plan, pentru ca o așezare unitară de părți să ia naștere; ci mai trebuie ca acel lucrător să dorească realizarea planului conceput de el și să treacă de la dorință la acțiune, cu ajutorul voinței. Fiind însă deosebit de univers și înzestrat cu inteligență, sensibilitate și voință, principiul ordonator, pe care l-am admis, e o ființă supranaturală, e ceea ce religiile numesc un Dumnezeu.

Care e acum raportul dintre această ființă supranaturală și univers? S-a mărginit oare acțiunea ei la ordonarea elementelor materiale, a atomilor ce umpleau spațiile cosmice și care existau înainte de ea – sau s-a întins și mai departe? A admite o materie eternă,

1. Mullach, *Fragmenta philosophiae graecae ante Socratem* [(lat.) – *Fragmente din filosofia greacă dinaintea Socrate* (n. M. R.)], p. 365.

2. Cf. Lucretiu, *De rerum...*, II, 216, și Diog. Laert., X, 133 (ed. Hübner).

care ar fi existat totdeauna alături de principiul ei ordonator, ar fi de prisos. Ar fi o mare simplificare a concepției noastre despre lume, dacă am transforma principiul ordonator al universului într-un principiu creator și i-am atribui creațiunea materiei, așa precum o fac religiile. O asemenea transformare n-ar trece nicidecum peste marginile analogiilor experienței și normelor rațiunii noastre. Dacă, bunăoară, comparăm între ele eforturile oamenilor, când voiesc să producă ceva, vedem fără greutate că, cu cât e cineva mai inteligent, cu atât îi trebuie mai puțină muncă și mai puțin timp ca să ajungă la cele mai frumoase rezultate. Pornind pe această cale, mintea noastră se poate ridica foarte ușor la concepția unui artist suprem, care, ca să-și producă opera, n-are nevoie nici de instrumente, nici de material – ci scoate totul din sine însuși, printr-un act creator.

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

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

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

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

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

1. Mabileau, *Histoire de la philosophie atomistique*, p. 397

1. Cf. *Les femmes savantes*, act. III (scène 2).

**Capitolul XIV**  
**URMĂRILE FILOSOFICE**  
**ALE MIȘCĂRII ȘTIINȚIFICE**  
**TELESIO, PATRIZZI, CAMPANELLA**  
**ȘI ADEPTII LOR**

Orientarea către studiul direct al naturii, preconizată de mișcarea științifică pe care am trecut-o în revistă în capitolele precedente, a luat forme epistemologice mai pronunțate cu câțiva cugetători care au pus totodată în valoare, din punct de vedere filosofic, unele din rezultatele ei cele mai însemnate. Ei au continuat astfel, pe un alt plan și cu alte mijloace, lupta ce începuse pentru emanciparea cugetării timpului de tirania tradițiilor vechi – a celor peripatetice mai ales –, înlesnindu-i, la rândul lor, evoluția. Activitatea lor era interesantă și sub un alt aspect; ea pune în evidență, prin unele din formele pe care le-a luat, marile dificultăți sufletești ale emancipării pentru care luptau. Educația intelectuală pe care o făcuseră noilor popoare europene, în timp de atâtea veacuri, catolicismul pe de-o parte și scolastica medievală pe de alta, nu putea fi schimbată nici atât de ușor, nici atât de repede cât doreau unii din acei „reformatori“, care erau mai grăbiți sau mai nerăbdători. Iar consecințele, teoretice și practice, ale dificultăților de care se loveau, au trebuit să le tragă ei înșiși, sub diferite forme.

**I**

Cel dintâi din acei cugetători, Bernardino Telesio, se născuse în 1508, la Cosenza, în Calabria. Primele studii le făcuse, urmând peregrinările familiei sale, la Milano și la Roma, sub conducerea unui unchi al său, Antonio Telesio, care era un om învățat și atât de prețuit pe acea vreme, încât a ajuns, ceva mai târziu, preceptor al regelui Filip al II-lea al Spaniei. Învățământul superior l-a urmat la

Universitatea din Padua, unde a ascultat cursuri de filosofie, matematică și fizică. Peripatetismul oficial, însă, care era în floare pe atunci la acea universitate, i-a inspirat de la început îndoieli, atât în filosofie, cât și, mai ales, în fizică. La acele îndoieli au contribuit, pe lângă propriile lui reflecții, știrile, încă vagi, dar totuși impresionante, ce începuseră a se răspândi, cu privire la noile descoperiri geografice și astronomice. Un plan de reformă a modului de a studia și explica lumea a început astfel a se forma, încetul cu încetul, în mintea tânărului învățat. Realizarea aceluia plan, însă, i s-a părut că n-o putea întreprinde imediat; îi lipseau încă datele necesare, cele științifice mai ales, pe care rămânea să și le procure treptat. A izbutit, totuși, întrucât intențiile sale începuseră a deveni cunoscute, să intereseze vreo câțiva oameni din cercurile superioare ale societății italiene a timpului – între alții pe papa Paul al IV-lea, care, cu grija primejdiilor ce amenințau „dreapta credință“, a căutat să-i dea o altă îndrumare. I-a oferit, anume, arhiepiscopia din Cosenza. Spre a-și putea, însă, continua, în deplină libertate, cercetările științifice și filosofice, Telesio a refuzat măgulitoarea propunere – solicitând bunăvoința suveranului pontif pentru fratele său Tommaso, pe care s-a declarat gata să-l ajute, dacă ar fi fost nevoie, pentru o cât mai bună îndeplinire a datoriilor sale.

Retrăgându-se, apoi, pe o mică proprietate de lângă Cosenza, pe care o moștenise de la tatăl său, s-a apucat să scrie lucrarea intitulată *De rerum natura juxta propria principia*<sup>1</sup>, din care a publicat primele două cărți în 1565, la Roma; restul, de încă șapte cărți, n-avea să poată apărea decât mai târziu, în 1586, la Neapole. Cuprinsul cărților publicate a interesat, totuși, mult pe unii din oamenii culti ai timpului. A interesat, bunăoară, pe ducele Caraffa, din Neapole, care l-a chemat pe Telesio, rugându-l să-i deie unele lămuriri, și, pentru ca să poată lua cunoștință, printr-o expunere verbală mai amănunțită, de întregul plan al lucrării ce pregătea, i-a oferit să rămână, ca oaspete, în palatul său din localitate. Filosoful a primit propunerea ce i se făcea – și entuziasmul pe care l-au produs ideile sale, în cercurile culte din Neapole, a strâns repede în juru-i câțiva adepți horătăți să lupte în contra peripatetismului oficial și pentru

1. (lat.) – *Despre natura lucrurilor conform propriilor principii* (n. M. R.).

studiul liber al fenomenelor naturii. Micii grupări, ce a luat naștere astfel, unii din cei ce o compuneau i-au dat, ca o mărturisire a admirației pe care o aveau pentru Telesio, numele de Accademia Telesiana. Ei se credeau îndreptățiți s-o facă de exemplul, ceva mai vechi, al academiei pe care o înființase, sub domnia lui Alfons al V-lea, Antonio Becadelli Panormita, umanistul de care am vorbit în volumul precedent al acestei lucrări<sup>1</sup>, și care, întrucât îl ilustrase îndeosebi Giovio Pontana, un alt umanist de frunte de pe acea vreme, i se dase numele de Accademia Pontaniana. Telesio n-a acceptat acel omagiu și a cerut să se dea grupării ce se formase în jurul numelui, mai modest, de Accademia Cosentina.

La Neapole, în liniștea și în atmosfera de simpatie de care se bucura acolo, a scris el nu numai cele șapte cărți ce alcătuiau restul operei sale capitale *De rerum natura juxta propria principia*, și care au apărut în 1586, ci și o sumă de alte mici lucrări, cu caracter monografic, asupra unora din categoriile de fenomene ale naturii și ale vieții omenești. Două din acele lucrări priveau unele „calități” ale lucrurilor, care interesau mai de aproape pe oameni, ca colorile și gusturile; erau cele intitulate *De coloribus*<sup>2</sup> și *De saporibus*<sup>3</sup>. Altele priveau fenomenele meteorologice, ca *De his quae in aere fiunt*<sup>4</sup>, sau fenomenele astronomice, ca *De cometis et circulo lacteo*<sup>5</sup>. Câteva priveau funcțiunile fiziologice și psihologice ale organismului omenesc, ca *De usu respirationis*<sup>6</sup> sau *De somno*<sup>7</sup>. Una, în sfârșit, avea un caracter mai general, întrucât studia structura „organică” și natura „spirituală” a universului; era cea intitulată *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur*<sup>8</sup>. Toate aceste lucrări au fost publicate mai târziu, după moartea lui Telesio, de către elevul său Persio, la Veneția, în 1590. Cuprinsul unora dintr-însele, al acelei din urmă bunăoară, și mai ales ideile din opera de căpetenie „despre natura lucrurilor”, au început de la o

1. Vezi, în ediția de față, vol. I, capitolul I – *Renașterea*, p. 146-147 (n. G. P.).

2. (lat.) – *Despre culori* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Despre gusturi* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Despre cele ce se petrec în aer* (n. M. R.).

5. (lat.) – *Despre comete și Calea Lactee* (n. M. R.).

6. (lat.) – *Despre funcția respirației* (n. M. R.).

7. (lat.) – *Despre somn* (n. M. R.).

8. (lat.) – *De ce tot corporalul este condus de unica substanță spirituală* (n. M. R.).

vreme să neliniștească, prin succesul pe care păreau a-l avea, cercurile eclesiastice din Neapole. Ostilitatea lor crescândă a silit, în cele din urmă, pe Telesio să părăsească acel oraș, spre a evita o eventuală intervenție a lor. S-a retras, definitiv, la Cosenza, unde a murit în 1588, la vârsta de 80 de ani. Împotriva atacurilor ce continuau, totuși, a se aduce ideilor lui, s-a ridicat un adept, puțin cunoscut astăzi, al lor, Sertorio Quattromani, căutând, printr-o expunere mai scurtă și mai clară a lor, în limba italiană, să arate că ele nu erau nicidecum primejdioase pentru Biserică. Lucrarea lui, care era intitulată *La filosofia del Telesio, ristretta in brevità*, a apărut în 1589, la Neapole. Înainte de el, Tommaso Campanella, expunând propriile sale idei, luase și apărarea lui Telesio, în lucrarea intitulată *Philosophia sensibus demonstrata, cum vera defensione Bernardini Telesii*<sup>1</sup>, care apăruse tot la Neapole, în 1587. Întrucât însă această lucrare se adresa mai mult lumii savante, Quattromani a crezut că trebuia să lumineze și cercurile mai largi ale opiniei publice, cu o expunere mai redusă și mai populară, în „dialectul toscan”. Cu toate acestea – sau tocmai de aceea, dat fiind zgomotul ce se făcea astfel în jurul ideilor lui Telesio –, operele lui au fost trecute pe lista cărților oprite „până la îndreptare”, din așa numitul *Index librorum expurgatorius*<sup>2</sup>, unde au rămas pentru totdeauna, fiindcă nimeni nu-și putea lua, în locul autorului care murise, răspunderea să le îndrepteze.

## II

În introducerea la opera sa de căpetenie, Telesio declara, categoric, că edificiul cunoștințelor omenești despre lume nu se putea ridica decât pe temelia experienței sensibile, adică pe datele concrete ale simțurilor, nu pe argumentările abstracte ale rațiunii. Căci nimeni nu putea ajunge să știe „cum” erau și „ce” erau lucrurile care alcătuiau lumea, decât numai observându-le, în mod obiectiv

1. (lat.) – *Filosofia demonstrată prin simțuri împreună cu apărarea lui Bernardinus Telesius* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Index purificator al cărților* (n. M. R.).

și cu stăruința cuvenită, pe ele însele, nu pornind de la idei preconcepute cu privire la ceea ce „trebuiau“ să fie ele, după închipuirea, pură și simplă, a celor ce căutau să le înțeleagă. Cum zicea Telesio însuși, într-una din frazele laconice, care îi erau familiare: „Despre lucruri, prin lucruri“. Observarea lucrurilor, însă, nu era posibilă decât cu ajutorul simțurilor. Și căuta s-o dovedească mai departe, în corpul lucrării sale de căpetenie, arătând că simțurile erau „porțile“ prin care lumea exterioară putea pătrunde în interiorul omului, și nervii erau „căile“ pe care acțiunea ei putea ajunge până la „spiritul“ lui cunoscător. Căci „cunoașterea“ nu putea să ia ființă decât atunci când lucrurile ce alcătuiau lumea „atingeau“, direct sau indirect, organele periferice ale simțurilor, iar acestea, prin modificările pe care acea atingere le producea într-insele, puneau „în mișcare“ nervii sensitivi, transmițând astfel creierului impresiile primite din afară. Cunoașterea începea, astfel, ca fenomen intelectual, atunci când omul „simțea“ atingerea lucrurilor exterioare, atunci când el își da seamă, adică, de acțiunea pe care acele lucruri o exercitau asupra sistemului său nervos. Substanța „eterică“ a acestui sistem „transforma“ acțiunea lucrurilor exterioare asupra organelor periferice ale simțurilor în „imagini“ ale lor, care se formau în „spiritul“ omului. Numai după acest început, inevitabil și indispensabil, putea să intervină rațiunea, care, prelucrând acele imagini, concrete și particulare, scotea dintr-insele, prin operații psihologice și logice, idei abstracte și generale, privitoare la „natura“ lucrurilor, la „originea“ și „scopul“ lor, la modul, adică, cum luau naștere ele și la rolul pe care erau destinate să-l joace în lume. Această concepție epistemologică, cu un aspect empirist atât de pronunțat și cu unul materialist destul de sensibil, sta în legătură cu felul cum își reprezenta Telesio structura și mecanismul lumii, în general. Asupra acestei reprezentări trebuie să aruncăm de asemenea o privire.

Universul se compunea, după Telesio, dintr-o „masă corporală unică“ („corporea moles una“), care era calitativ aceeași, în toate părțile ei, dar putea lua, sub acțiunea „forțelor active“ ale naturii, forme diferite. Prin ea însăși, acea „masă corporală“, adică materia, n-avea altă calitate decât pe aceea – care era pasivă, sub ambele ei aspecte – de a ocupa un spațiu și de a rezista oricărei presiuni ce ar fi tîns s-o elimine dintr-însul. Altfel materia era lipsită de orice

„putere“ ce i-ar fi permis să întreprindă, din propria ei inițiativă, vreo acțiune. De aceea, neputându-se modifica singură, în nici un chip, materia rămânea totdeauna, din punct de vedere cantitativ, neschimbată, ea nu putea nici să-și sporească, nici să-și micșoreze „masa“. De unde rezulta că „mărimea“ lumii rămânea pururea aceeași, egală cu ea însăși. Cum zicea Telesio însuși: „Cum nulla prorsus agendi seseque generandi facultate materia sit praedita, moles ejus adeoque et mundi magnitudo nec augeri nec minui usquam potest“<sup>1</sup>. În fața acestei concluzii se ridica, însă, întrebarea: ce producea, atunci, schimbările ce apăreau, totuși, neconținut, succedându-se fără întrerupere, în lume? Existența acelor schimbări era o dată certă a experienței sensibile, așa încât realitatea lor, neputându-se pune la îndoială, reclama, în mod imperios, o explicație... Acele schimbări – răspundea Telesio – nu puteau fi produse decât de acțiunea, neconținută și opusă, pe care cele două mari „puteri“ ale naturii, căldura și frigul, o exercitau fără întrerupere asupra tuturor lucrurilor ce alcătuiau lumea. Împreună cu materia, acele două forțe fundamentale ale mecanismului cosmic constituiau „primele principii“ pe care filosofia trebuia să le pună la temelia oricărei încercări a ei de a explica lumea. B achiar, ca „forțe active“, căldura și frigul trebuiau „puse“, în ordinea principiilor explicative ale lumii, înaintea materiei, care nu era decât pasivă. Cum zicea Telesio însuși: „Tria omnino principia rerum omnium ponenda sunt, agentes videlicet naturae duae, calor et frigus, tum corpora moles una“<sup>2</sup>.

De unde veneau, însă, unde rezidau și cum lucrau, ca „agenți ai naturii“, căldura și frigul? Răspunsul la această întrebare i se părea lui Telesio că nu era anevoios. Căldura, pentru lumea pământească cel puțin, care era lumea experienței sensibile a oamenilor, izvoră, în chip neîndoios, din Soare. Ea rezida, ca atare, în lumea „de sus“, adică în „cer“, unde se găsea Soarele. Frigul, în schimb, izvoră,

1. (lat.) – „Deoarece materia nu este prevăzută cu nici o facultate de a se mișca înainte și de a se modifica pe sine, masa ei, și cu atât mai mult și mărimea lumii, nu poate, în nici un chip, nici să sporească, nici să fie micșorată“ (n. M. R.).

2. (lat.) – „Trei sunt cu totul principiile tuturor lucrurilor care trebuie puse mai presus de toate: evident, cei doi agenți ai naturii, căldura și frigul, apoi masa corporală unică“ (n. M. R.).



pentru lumea omenească cel puțin, din Pământ, care, când nu-l încălzea Soarele, era, cum o arăta experiența sensibilă, rece. El rezida, ca atare, în lumea „de jos“. Cât despre modul cum lucrau acești „agenți“ ai naturii, experiența îl arăta, de asemenea, destul de limpede. Căldura era principiul mișcării corpurilor, în afară și înlăuntru; în afară, întrucât le putea face să-și mărească volumul, micșorându-și densitatea, și întrucât le putea da viață. Frigul, dimpotrivă, era principiul imobilității lucrurilor, al rigidității lor; el le silea să se strângă în ele însele, micșorându-și volumul și mărindu-și densitatea. Cum zicea Telesio însuși: „Calor natura sua mobilis, etiam assidue molem quamcumque subit, laxat, extenuat, maximeque mobilem facit; contra vero frigus natura sua immobile, perpetuo id unum agere videtur, ut molem quam subit, constringat, denset et gravitatem eidem indat“. Așa se explica faptul că corpurile din natură, cu cât aveau mai multă căldură, cu atât erau mai mobile. Așa erau, în primul rând, astrele. Și tot căldura întreținea și viața ființelor organizate – viață care era, în felul ei, o mișcare neîntreruptă, interioară mai ales, a organelor ce le alcătuiau. Cele mai multe ființe de acest fel aveau o căldură care se putea constata ușor în experiență; de unde nu rezulta însă că acelea la care o asemenea constatare era mai anevoioasă, nu erau și ele, în felul lor, înzestrate cu căldura necesară. Și, dimpotrivă, cu cât corpurile din natură erau mai reci, cu atât erau mai puțin mobile. Apa, bunăoară, care la o temperatură mijlocie era lichidă și mobilă, sub acțiunea frigului devenea solidă și nu se mai mișca nicidecum. Totuși, corpurile organizate, când mureau, își pierdeau căldura proprie, iar răcirea lor le făcea să devină rigide și imobile. De această din urmă constatare a experienței se folosea Telesio spre a dovedi că nu exista o deosebire esențială, de natură, între căldura Soarelui și căldura corpurilor organizate, de vreme ce puteau, și una și alta, să provoace apariția fenomenelor vitale și să le întrețină desfășurarea. După cum căldura Soarelui provoca germinarea semințelor vegetale puse în pământ, tot așa căldura corpului matern provoca dezvoltarea celulei seminale depuse într-însul.

De la materia ce alcătuia universul, și de la cele două forțe, ce provocau schimbările ei neconținute, Telesio trecea la spațiul în care se găsea materia și în cadrul căruia se produceau manifestările ei. Pentru el, spațiul nu era decât „locul“ gol pe care îl umplea

materia. Ca atare, spațiul era deosebit și independent de „masa corporală“ ce îl ocupa. El nu putea fi, prin urmare, decât „incorporal“ și „inactiv“. El nu avea, în adevăr, o masă proprie a lui, fiindcă, altfel, nu l-ar fi mai putut ocupa materia, și nu avea o putere de acțiune proprie, fiindcă, altfel, ar fi împiedicat acțiunea ce se desfășura în cadrul lui, a celor două forțe de căpetenie ale naturii, căldura și frigul. De aceea, spațiul nu opunea nici o rezistență corpurilor materiale ce îl ocupau și nu împiedica nicidecum mișcările lor. Singura lui „calitate“ distinctivă era „posibilitatea“ de a fi ocupat de corpurile materiale și străbătut de mișcările lor – posibilitate căreia Telesio îi da numele de „capacitate receptivă“. După spațiu, în sfârșit, venea rândul timpului – în analiza din opera de căpetenie a filosofului. În adevăr, materia ce ocupa spațiul era divizată, cum am văzut, în corpuri, în nenumărate corpuri, care, întrucât se mișcau, nu ocupau în mod permanent aceleași puncte, ci treceau, în mod succesiv, de la unele la altele. Această trecere a lor prin diferitele puncte ale cadrului gol în care se întindea universul avea nevoie, pentru determinarea ordinii ce trebuia să domnească într-însul, de o măsură. Iar acea măsură nu putea fi, după Telesio, decât timpul. În adevăr, timpul nu era altceva decât „măsura mișcării“, adică a trecerii corpurilor materiale prin „serii“, mai mult sau mai puțin lungi, de puncte ale spațiului. Dar „lungimea“ acelor serii se măsura prin intervalurile de timp de care aveau nevoie corpurile ca să le străbată, adică prin „durata“ mișcării lor. De aceea „ziua“, ca unitate de măsură omenească, nu era decât intervalul de timp de care avea nevoie Soarele ca să parcurgă, pe bolta cerească, drumul său obicinuit, de la răsărit la apus. Și tot așa, „noaptea“ nu era, din același punct de vedere, decât intervalul de timp de care aveau nevoie stelele ca să parcurgă, pe aceeași boltă, același drum.

Mai departe, Telesio examina cele două mari „forțe active“, căldura și frigul, din punctul de vedere al modului cum lucrau ele. Și ajungea la concluzia neașteptată că acțiunea lor presupunea o determinare de natură „incorporală“ – o tendință, care era un fel de „dorință“ sau cel puțin de „poftă“, obscură dar irezistibilă. Spre a o caracteriza, Telesio se servea de cuvântul „apetit“ („appetitus“). Experiența îi arăta, în adevăr, că atât căldura cât și frigul aveau tendința de a se răspândi, de a se întinde în spațiul înconjurător. Numai așa se putea explica faptul că, de la o distanță atât de mare ca

cea la care se afla Soarele de Pământ, căldura celui dintâi putea ajunge, totuși, până la cel din urmă. Și numai așa se putea explica faptul că, atunci când cădea zăpadă pe munții dintr-o regiune oarecare, răceala ajungea până departe, pe șesurile ei. Ce era, însă, „apetitul“ de expansiune al acestor mari forțe ale naturii? Nu putea fi, după Telesio, decât ceva analog cu dorința oamenilor de a-și întinde, cât mai departe, acțiunea asupra lumii înconjurătoare, spre a produce, în lucrurile ei, schimbările cerute de interesele și nevoile lor. Fiindcă, însă, dorința presupunea, la oameni, sensibilitatea și inteligența, Telesio credea că putea, că era chiar necesar, să atribuie și forțelor naturale de care era vorba „facultăți“ analoage – rudimentare, se înțelege, în comparație cu cele omenești, dar totuși reale. El susținea, dar, că acele forțe își „simțeau“ acțiunea și „percepeau“ efectele produse de ea.

### III

Spre a-și lămuri însă această concluzie, care i se părea inevitabilă, Telesio a părăsit terenul experienței sensibile, și, continuând a se întemeia pe datele ei concrete, a crezut că putea recurge la argumentările abstracte ale rațiunii, ca să construiască unele ipoteze, fără de care i se părea că nu putea ajunge până la capăt în încercarea sa de a-și explica lumea. A presupus, dar, că cele două mari forțe active, căldura și frigul, erau manifestări ale unui „suflet al lumii“, care trebuia să fie de o natură „eterică“, analoagă cu aceea a luminii. Ceea ce l-a condus pe Telesio la această ipoteză era faptul neîndoios că, în imensa majoritate a cazurilor, lumina singură mijlocea intrarea în contact a lucrurilor lumii cu simțurile omului, făcând astfel posibilă acțiunea lor asupra „facultății“ lui cunoscătoare. Cu ajutorul pipăitului, al mirosului, al gustului, putea să ia cunoștință omul, și pe întuneric, de lucrurile înconjurătoare. Dar o asemenea cunoștință era foarte mărginită, foarte vagă, și, prin urmare, foarte imperfectă. Vederea singură îi putea descoperi omului lumea în toată întinderea și cu toată bogăția ei. Vederea singură îi putea permite omului să contemple cerul, cu ordinea ce domnea în mișcările astrelor, și să se ridice până la ideea unui creator inteligent și bun, atotștiutor și atotputernic, adică până la ideea supremă

a lui Dumnezeu. Iar această imensă lărgire a orizontului cunoașterii nu i-o putea procura omului decât lumina, fără de care vederea nu era posibilă. Ca să poată avea, însă, o asemenea acțiune asupra sufletului omenească, lumina trebuia să fie de aceeași natură cu el. Ceea ce însemna că ea era, în fond, o existență spirituală. Din nefericire, Telesio nu dezvoltă această concepție metafizică a luminii. Se mărginea s-o indice numai, grăbindu-se să treacă, cu ajutorul ei, la spiritualizarea întregii lumi, adică la „pansihism“.

În adevăr, lumina învăluia toate lucrurile din lume, permițându-le să ia, pentru ochii omenești, mărimi, forme, colori, fără de care oamenii nu le-ar fi putut percepe și nu le-ar fi putut deosebi unele de altele. Pentru ca să poată primi, însă, această acțiune a luminii și s-o poată continua ele însele, resfrângând razele ei, lucrurile trebuiau să aibă ceva din natura luminii, să aibă, adică, ceva sufletesc. Această concluzie logică i se părea lui Telesio că trebuia să fie adevărată chiar și pentru corpurile anorganice; și ele trebuiau să fie, într-o oarecare măsură, însuflețite; și ele trebuiau să „simtă“ acțiunile pe care le exercitau asupra-le forțele naturii, precum și pe acelea pe care le exercitau ele însele, unele asupra altora. Această sensibilitate a lor era, desigur, rudimentară, obscură, vagă; ea nu se putea compara cu aceea a ființelor vii – mai ales nu ca aceea a animalelor superioare și a oamenilor –, dar era, în fond, de aceeași natură. Deosebirea dintre aceste forme diferite ale sensibilității era numai de grad de dezvoltare. Claritatea și preciziunea acestor forme ale sensibilității universale creșteau treptat, de la corpurile anorganice, minerale și metale, la corpurile organizate, vegetale și animale, spre a ajunge la maximum la oameni – și nu la toți în aceeași măsură. Adevăratul maximum îl atingeau ele numai la puținii oameni care își consacrau tot timpul și toate puterile scopului celui mai înalt pe care îl puteau urmări în viață și care era înțelegerea lumii. Numai acea înțelegere, când se realiza în adevăr, îi făcea să devină în adevăr oameni, apropiindu-i de Dumnezeu, care, după tradițiile religioase, i-a făcut „după chipul și asemănarea sa“ – cea ce le permitea o astfel de apropiere.

Spre a înlesni, apoi, celor ce urmăreau, prin îndeletnicirile lor științifice și filosofice, realizarea acestui scop suprem, Telesio examina mai de aproape natura omenească, pornind de la modul cum se deosebeau oamenii de animale. Ceea ce caracteriza animalele

era faptul că ele rămâneau legate de impresiile pe care le primeau, în fiecare moment, de la lucrurile înconjurătoare; ele nu trăiau decât în prezent și nu se ocupau decât de lucrurile din imediata lor apropiere; nimic nu le împingea mai departe, în timp și în spațiu. Dimpotrivă, oamenii se gândeau, peste prezent, la viitor; ei erau preocupați de ceea ce „avea“ sau „putea“ să mai vină; totdeodată, nu treceau cu vederea lucrurile situate mai departe de ei, în spațiu, întrucât aveau legături cu cele din apropierea lor imediată, așa încât le puteau fi, și ele, folositoare sau dăunătoare. Era, dar, în oameni ceva ce depășea puterile sufletești ale animalelor. Ele n-aveau, după Telesio, decât un suflet vegetativ, asemenea cu acela al plantelor, dar mai dezvoltat. Era, anume, sufletul vegetativ pe care căldura îl făcea să iasă, atât la plante cât și la animale, dintr-o sămânță și care le constituia principiul vital, făcându-le să crească, să ia formele organice ale speciilor respective și să îndeplinească acțiunile ce alcătuiau viața lor. Acest suflet vegetativ nu se deosebea prea mult de materia corporală. Deși nu se confunda cu ea, nu se putea, totuși, despărți de ea, ceea ce însemna că nu putea exista fără ea, indicând o asemănare de natură ce nu se putea pune la îndoială. De aceea, Telesio credea că nu putea fi vorba, la plante și animale, de un suflet nemuritor – cum i se părea că trebuia să fie vorba la oameni. Căci, având puteri sufletești superioare, de care nu dispuneau plantele și animalele, oamenii trebuiau să aibă, pe lângă sufletul vegetativ, care le întreținea viața organică, și un suflet rațional, care le permitea să gândească în forme capabile să-i conducă la o înțelegere a lumii care să-i apropie de creatorul ei. Iar deosebirea dintre aceste două suflete o stabilea Telesio în chipul următor. Cel dintâi – căruia prefera să-i zică, la oameni, „spirit animal“, fiindcă era, la oameni, mai aproape de ceea ce era la animale decât de ceea ce era la plante – era sufletul care, sub acțiunea căldurii din corpul matern, „ieșea din sămânță“ („spiritus a semine educatus“); el rezida în sistemul nervos al oamenilor și era de natură „eterică“, cum era și lumina. Ca atare, sufletul acesta, deși era incorporeal, nu era independent de materia corpului, cum o arăta faptul că activitatea lui era legată de organele materiale ale simțurilor. Omul, în adevăr, nu putea să vadă fără ochi, nu putea să audă fără urechi, nu putea să miroasă fără nas, nu putea să guste fără limbă, nu putea să pipăie fără mâini. Iar toate aceste organe nu

numai că erau strâns legate de masa materială a corpului, dar erau părți constitutive ale ei. Sufletul rațional, însă, deși lucra cu datele sufletului vegetativ, nu mai atârna, ca el, în mod direct de organele simțurilor, și era, prin urmare, independent de materia corpului, căreia îi era numai „adăugat“, ca o „formă“ superioară ei, fiindu-i oarecum „suprapusă“ („forma superaddita“). Ca atare, această „formă“ nu mai ieșea „din sămânță“, sub acțiunea căldurii corpului matern, ci i se adăuga seminței, ulterior, atunci când organismul ce rezulta din dezvoltarea ei devenea capabil s-o primească. Îi era adăugată, însă de cine? Nu-i putea fi adăugată, evident, decât de cel ce avea puterea s-o facă, adică în însuși creatorul ei, care era, în ultimă și supremă instanță, Dumnezeu. Cum zicea Telesio, sufletul rațional era o „substanță divină“ pusă în om de „însuși creatorul“ („substantia penitus divina et ab ipso immissa creatore“<sup>1</sup>). De unde rezulta, în chip firesc, că sufletul rațional al omului era nemuritor; el se întorcea, după moartea corpului, în „sferele cerești“, din care se coborâse, spre a se „incarna“. Și fiindcă funcțiunea lui naturală era să gândească, ceea ce nu putea face fără să „păstreze“ imaginile lucrurilor pe care i le procura sufletul vegetativ, Telesio credea că sufletul rațional, continuând să „păstreze“ acele imagini, putea să trăiască mai departe, după moartea corpului, fără să-și piardă individualitatea, pe care i-o asigura memoria; iar cu puterea de a combina acele imagini, pe care o păstra de asemenea fiindcă îi era, ca facultate de a gândi, esențială, își continua existența, în mod integral, în viața de apoi.

Originea divină a acestui suflet nemuritor o vedea Telesio, mai departe, cu ajutorul atitudinilor și acțiunilor pe care le impunea el, uneori, omului, în opoziție cu interesele lui pământești cele mai evidente. Interesele de acest fel se rezumau, toate, în tendința fundamentală a omului de a-și conserva existența și de a și-o îmbunătăți. Această tendință fundamentală determina atât atitudinile afective pe care le lua, cât și acțiunile voluntare la care recurgea în diferitele împrejurări ale vieții. Tot ce favoriza tendința de a-și conserva existența și de a și-o îmbunătăți, îi producea o „plăcere“; toate lucrurile ce îi puteau înlesni realizarea ei, îl „atrăgeau“; pe toate

1. (lat.) – „substanță întră totul divină și introdusă de însuși creatorul“ (n. M. R.).

le „iubea“. Dimpotrivă, tot ce îngreua realizarea acelei tendințe fundamentale sau chiar o împiedica, îi producea o „durere“; de toate lucrurile ce puteau contribui la o asemenea îngreuiare sau împiedicare căuta să „fugă“; pe toate le „ura“. Și totuși, în unele împrejurări, omul lua alte atitudini afective, cu totul opuse. Când se arunca, bunăoară, ca împins de o putere nevăzută și căreia nu-i putea rezista, într-un lac sau în mare, ca să scape un copil ce se îneca, n-o făcea, desigur, de plăcere sau ca să-și îmbunătățească existența; dimpotrivă, întrucât nu știa să înoate, se expunea cu siguranță la o durere ce putea să fie mare, sau chiar la pierderea vieții. De ce o făcea, atunci? De „datorie“; se simțea dator să vină în ajutorul copilului ce se îneca. Și de ce avea acel sentiment? Fiindcă i-l impunea un glas poruncitor, ce răsună brusc în conștiința sa, fără să știe de unde venea, și căruia nu-i putea rezista. Ca atare, acel glas poruncitor nu era al propriei sale voințe. Omul nu-și putea porunci sie însuși să lucreze împotriva propriilor sale interese. O poruncă de acest fel nici n-ar fi avut autoritatea necesară ca să-i determine conduita. Ea trebuia să vină de „mai sus“, de la o autoritate superioară, care nu putea fi decât a lui Dumnezeu. Ceea ce însemna că sufletul rațional al omului era, pentru ceea ce avea de făcut în lume, un reprezentant al voinței divine. Cum se putea explica însă acest „fapt“? Numai într-un singur mod: sufletul rațional al omului nu era un simplu rezultat al organizării lui materiale; el trebuia să aibă o altă origine; trebuia să porceadă de la însuși creatorul lui, care i l-a „adăugat“, ca o „forma superaddita“, punând într-însa, între altele, regulile de conduită, pe care omul trebuia să le urmeze ca să poată juca rolul ce-i era destinat în planul divin al creațiunii.

Că așa trebuia să fie, o dovedea fenomenul sufletec, atât de cunoscut, al „remușcării“. Când făcea o faptă rea, omul „se căia“; îi părea rău că a făcut-o și se temea de urmările ei; i se părea că nesocotise o poruncă pe care trebuia s-o asculte și îi era frică de o pedeapsă de care nu credea că putea să scape – nu, cel puțin, în viața viitoare. O asemenea atitudine sufletească n-ar fi fost însă posibilă, dacă porunca pe care o nesocotise omul ar fi fost a lui însuși. O confirmare a acestei concepții o găsea Telesio într-un alt fapt caracteristic: acela al existenței martirilor credinței religioase. În timpul persecuțiilor și războaielor religioase, de care, după apariția și întinderea protestantismului, era plin veacul al XVI-lea, nenumărați

oameni preferau să sufere chinurile cele mai grele și să moară, ca să-și poată păstra credințele. De ce o făceau? Spre a se apropia, pe această cale, de dumnezeul în care credeau cu tărie și a-i câștiga aprobarea, împlinindu-i voința. Iar voința lui le-o arăta, în cazurile de acest fel, sufletul lor rațional. Menirea lui era, dar, să ridice pe oameni înspre Dumnezeu – ceea ce nu se putea explica decât prin originea lui divină, care îi impunea tendința de a se întoarce acolo de unde pornise în trecerea lui pe pământ.

Adus, de necesitatea de a dovedi originea divină a sufletului rațional, să intre în domeniul eticei, Telesio a încercat să schițeze și o teorie a „virtuților“. Am văzut că, după el, menirea sufletului vegetativ era să ajute ființelor vii, care îl aveau, să-și conserve existența și să și-o îmbunătățească. Am văzut, de asemenea, contribuția pe care le-o aducea, în această privință, sensibilitatea lor, prin atitudinile pe care le lua. Tot ce înlesnea conservarea acelei existențe și îmbunătățirea ei, le făcea plăcere; pe toate lucrurile de acest fel, sensibilitatea lor le dorea fiindcă le iubea. Dimpotrivă, tot ce îngreua conservarea existenței lor și îmbunătățirea ei, sau chiar le împiedica, le producea o durere; pe toate lucrurile de acest fel, sensibilitatea lor le evita, fiindcă le ura. La oameni, sufletul vegetativ lucra, firește, în același mod, dar îi venea în ajutor și sufletul rațional, ca să-i arate mai bine lucrurile care îi înlesneau în adevăr acțiunea și pe cele care i-o îngreuiiau sau chiar i-o împiedicau. Iar acest ajutor al sufletului rațional lua forma normelor etice. Dacă celelalte „ființe vii“ – vegetale și animale – n-aveau asemenea norme, era numai fiindcă le lipsea sufletul rațional. Morala era un produs exclusiv al acestui suflet – și era, ca atare, specific omenească.

Ca atare, rolul moralei era să lumineze mai bine oamenilor căile acțiunii, ferindu-i de greșeli. Căci lucrurile care le făceau plăcere nu le înlesneau totdeauna conservarea existenței lor și îmbunătățirea ei; iar lucrurile care le provocau dureri nu le îngreuiiau și nu le împiedicau totdeauna atingerea acestor scopuri firești. Nu arareori se întâmpla tocmai dimpotrivă; lucrurile plăcute erau, din punctul de vedere de care era vorba, direct dăunătoare, iar cele dureroase erau folositoare. Oamenii trebuiau, dar, să-și țină în frâu tendința firească de a-și conserva existența și de a și-o îmbunătăți, nepermițându-i să ia, cu prea multă grabă și cu prea puțină judecată, orișice cale. Stăpânindu-i avântul, ce putea fi uneori impetuos, oamenii

trebuiau s-o examineze, în fiecare caz, cu înțelepciune, să-i măsoare, cu prudență, acțiunea, să-i dea, cu fermitate și, când era nevoie, cu curaj, direcții contrare slăbiciunilor sensibilității lor, atunci când era nevoie. Iar pe deasupra, mai trebuiau, spre a evita conflictele, să primească cu bunăvoință și să cântărească cu dreptate tendințele analoge ale semenilor lor, evitând cu grijă de a la îngreuiua desfășurarea, și, cu atât mai mult, de a le-o împiedica. În această supraviețuire, în înfrânarea și îndrumarea justă a tendinței firești de a-și conserva și îmbunătăți existența consta așa-numita „virtute“ a oamenilor. Formele ei de căpetenie – forme care nu-i atingeau întru nimic, cu deosebire lor, unitatea – erau, după Telesio, patru: înțelepciunea, prudența, curajul și bunăvoința. Cine le avea, putea să treacă prin viața pământească împăcat cu sine însuși și cu lumea, liniștit și senin, cu o tărie sufletească pe care nimic n-o putea turbura, și, în același timp, se îndrepta cu siguranță către fericirea vecinică din viața cerească. Cine nu le avea, era condamnat, chiar când părea a trăi bine, să îndure, în viața pământească, suferințe mai mult sau mai puțin mari, și să nu mai fie sigur de fericirea vecinică, de care s-ar fi putut bucura, altfel, în viața cerească. De aceea, evdemonismul, în morală, îi părea lui Telesio inadmisibil; el micșora tăria sufletească a oamenilor, și, nu arareori, ducea, prin dezgust, la tristețe, care era o „contractiune“ a sufletului. Micșorând, însă, energia sufletească a omului, tristețea îi reducea puterea de acțiune, în prezent, și îi cerea, în viitor, dificultăți care îi întuneceau perspectivele cele mai prețioase ale vieții. Din cauza acestei concepții etice, filosoful italian a putut fi considerat de unii ca un precursor al lui Spinoza.<sup>1</sup>

Contribuția adusă de Telesio la evoluția cugetării filosofice a Renașterii a fost astfel de a întări, mai întâi, orientarea către studiul direct al naturii, și de a înlătura, apoi, temerile pe care le aveau unele spirite mai timide că o asemenea orientare ar fi putut să ducă la ateism. Operele sale le oferea exemplul unui teism întemeiat, tocmai cu ajutorul rațiunii, pe datele experienței.

#### IV

Mai departe, în aceeași direcție, a mers Francesco Patrizzi, căutând să concilieze empirismul lui Telesio cu neoplatonismul Academiei din Florența. El se născuse în 1529, la Clissa, în Dalmația, care aparținea pe atunci republicei venețiene. Istoria vieții lui, în prima ei parte mai ales, n-a putut fi stabilită cu destulă siguranță, din cauza peregrinărilor neconținute, ale părinților lui și ale lui însuși, prin Grecia, prin insulele grecești, prin Asia Mică, prin Spania și prin Florența. De-abia după popasul pe care l-a făcut în insula Cipru, unde a avut norocul să dea peste un om capabil să-i prețuiască înzestrarea sufletească excepțională – episcopul Mocenigo –, care i-a procurat posibilitatea de a-și dobândi cultura necesară, viața lui a început a fi mai cunoscută. A făcut, la Universitatea din Padova, studii de filologie și filosofie, grație cărora a putut ajunge, în 1576 – la vârsta de 47 de ani – profesor la gimnaziul din Ferrara. Acolo a scris el primele sale lucrări – *Discussiones peripateticae*<sup>1</sup>, în patru cărți, pe care le-a publicat mai întâi izolat, pe măsură ce erau gata, și apoi împreună, la Basel, în 1581, și *Nova de universis philosophia*<sup>2</sup>, care a apărut, tot acolo, în 1591 și 1593. Aceste lucrări au atras asupra-i atenția învățaților timpului, în general, și în deosebi a papei Clemens al VIII-lea, care l-a invitat, în 1593, la Roma, și l-a însărcinat să țină, la colegiul catolic de acolo, un curs asupra filosofiei lui Platon. Cursul a avut un succes deosebit, dar n-a putut dura decât puțin. Patrizzi era bătrân – avea, la acea dată, 64 de ani –, iar viața rătăcitoare și grea, pe care o dusesese în tinerețe, îi zdruncinase de timpuriu sănătatea. Un temperament pornit și violent, în sfârșit, îl împiedicase, la maturitate, când găsise condiții mai bune de existență, să trăiască liniștit și să se refacă. A murit astfel, obosit și bolnav, la Roma, în anul 1597.

Cea dintâi din lucrările pe care le-am menționat mai sus era o „sarjă“ în contra peripatetismului, care stăpânea încă învățământul oficial al universităților italiene de pe acea vreme – și nu cruța nici

1. Cf. R. Högnigswald, *Denker der italienischen Renaissance*, Basel, 1938, p. 113.

1. (lat.) – *Discuții peripatetice* (n. M. R.).

2. (lat.) – *O nouă filosofie despre lume* (n. M. R.).

pe întemeietorul acestei vechi direcții de gândire. Aristotel era atacat cu violență, nu numai ca filosof, dar și ca om, în viața lui privată. Lucrarea începea, în adevăr, cu o biografie a lui, în care se îngâmădeau toate criticele ce i se aduseseră în antichitate, cu privire la caracterul lui, și care fuseseră repetate în evul mediu, până la consacrarea lui ca filosof oficial al catolicismului. Autenticitatea operelor lui era, apoi, examinată și, pentru cele mai multe, negată – deși fără o motivare istorică îndestulătoare. Polemica trecea apoi la ideile „atât de mult lăudate“ ale „principelui filosofilor“ – cum se obicinuia a i se zice lui Aristotel. Acolo unde nu putea ridica, în contra lor, nici o obiecție, Patrizzi le declara lipsite de originalitate: ele erau ale altora, și „stagiritul“, care le dase drept ale sale, nu era decât un „compiler“, mai mult sau mai puțin abil. Iar acelea din ideile lui, a căror paternitate nu se mai putea discuta, nu erau decât erori grosolane, sau chiar ridicule. O asemenea „sarjă“ n-ar fi fost, poate, luată în serios în alte vremuri, cu o judecată mai cumpănită și mai obiectivă. Individualismul Renașterii, însă, ducea, în Italia cel puțin, la o pornire critică excesivă. Din nevoia de a-și afirma, cu orice preț, independența, nu puțini din italienii de pe acea vreme criticau ca să critice – și o făceau cu plăcere, cu pasiune chiar, mai ales când puteau recurge la forme ironice. Am relevat în caracterizarea generală a Renașterii, ca perioadă istorică, de la începutul volumului precedent al acestei lucrări, rolul pe care l-a jucat, în desfășurarea ei, spiritul critic.<sup>1</sup> Și nu numai în viața intelectuală propriu-zisă, ci și în viața de toate zilele. Satira mușcătoare, gluma perfidă, păcăleala răutăcioasă, anecdota cu tâlc, au înflorit atunci, în societatea italiană, cu o exuberanță rară, dacă nu chiar fără precedent. Într-o asemenea atmosferă, „sarja“ lui Patrizzi în contra lui Aristotel a avut un răsunet considerabil. Iar lovitura pe care a primit-o astfel peripatetismul oficial, și care n-a fost ușoară, a contribuit, într-o măsură apreciabilă, la liberarea cugetării filosofice de tirania apăsătoare a autorităților tradiționale.

În a doua din lucrările pe care le-am menționat – în *Nova de universis philosophia* –, Patrizzi propovăduia o doctrină care încerca să concilieze empirismul lui Telesio cu concepțiile neoplatonis-

1. Vezi, în ediția de față, vol. I, capitolul I – *Renașterea*, p. 133-134 (n. G.P.)

mului și, mai ales, cu vechile lor izvoare orientale, cu speculațiile mistice ale lui Hermes Trismegistul și ale lui Zoroastru. După o legendă atribuită lui Berossos, înțelepciunea lumii străvechi, dinainte de potopul biblic, ar fi fost comunicată de Noe, care rămăsese, după acel mare cataclism, singurul ei depozitar, celui dintâi din acești „mistagogi“, în mod direct, și celui de-al doilea, în mod indirect. Hermes Trismegistul ar fi cunoscut pe Noe și ar fi primit, personal, de la el, prețioasele învățături, iar Zoroastru ar fi primit de la preoții chaldeeni însemnările pe care le descoperiseră ei, mai târziu, în resturile „arcei“ lui Noe. De la preoții egipteni, apoi, care păstraseră învățăturile lui Hermes Trismegistul, și de la preoții chaldeeni, care păstraseră pe acelea ale lui Zoroastru, ar fi luat primii cugetători greci, ca Orfeu, Thales, Pitagora, ideile pe care le propovăduiau și care nu erau decât ultimele licăriri, mai mult sau mai puțin credincioase, ale acelor străvechi revelații. De aceea s-a crezut dator Patrizzi să pună în evidență resturile lor, așa cum se găseau la filosofii greci – la cei menționați și la cei ce suferiseră influența lor –, și a publicat, ca anexe la opera sa de căpetenie, câteva lucrări, ale căror titluri le indicau destul de limpede conținutul. Așa au fost: *Zoroastris oracula, ex Platonicis collecta*<sup>1</sup>, *Hermetis Trismegisti libelli et fragmenta*<sup>2</sup>, *Asclepii discipuli libelli*<sup>3</sup> și *Mistica Aegyptiorum et Chaldeorum philosophia, a Platone tradita et ab Aristotele excerpta, ingens divinae sapientiae thesaurus*<sup>4</sup>.

Peste aceste tradiții ale străvechii înțelepciuni omenești, care alimentaseră cugetarea filosofică greacă, înlesnindu-i dezvoltarea, și care se concentraseră în neoplatonismul de la sfârșitul antichității clasice, i s-a părut lui Patrizzi că nu putea să treacă. Dar a simțit nevoia să le concilieze cu concepțiile lui Telesio, pe care, ca să arate cât îi era de scump, și ca om și ca filosof, îl caracteriza cu vintele: „prietenul cel dăruit cu spirit divin“. Cu acest prieten, atât de prețios, era el de acord că cunoașterea lumii nu putea să înceapă decât cu datele experienței sensibile. Numai prin mijlocirea simțu-

1. (lat.) – *Prezicerile lui Zoroastru, culese de la platonici* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Scrierile lui Hermes Trismegistus și fragmente* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Scrierile discipolului lui Asclepius* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Filosofia mistică a egiptenilor și a chaldeenilor, transmisă de Platon și aleasă de Aristotel, imens tezaur al înțelepciunii divine* (n. M. R.).

rilor putea mintea omenească să intre în contact cu lucrurile pe care voia să le cunoască și să-și procure astfel materialul necesar propriei sale activități. Dar experiența sensibilă nu era decât un punct de plecare. Și întrebarea ce se ridica dinaintea lui Patrizzi era: pe ce cale și cu ce metodă putea să ajungă el, de la cunoașterea sensibilă a lumii, pe care o aveau și animalele, la înțelegerea ei rațională, specific omenească – adică la descoperirea cauzei ei prime, a scopului ei ultim și a ordinii ce domnea într-însa. Pornirea lui polemică în contra lui Aristotel i-a determinat, în această privință, îndrumarea și alegerea: și-a căutat calea și și-a ales metoda în opoziție cu detestatul „stagirit“. Temelia filosofiei aristotelice o forma, după el, concepția mișcării. Ca să descopere cauza primă a lumii, vechiul filosof grec pornea de la mișcările lucrurilor ce o alcătuiau. Ca să poată explica acele mișcări, cauza primă a lumii trebuia să fie un principiu dinamic – și anume, un prim motor imobil, care mișca lucrurile fără a se mișca el însuși, fiindcă, altfel, mișcarea lui ar fi trebuit să aibă și ea o cauză, deosebită de el însuși și anterioară lui. Iar acea acțiune a primului motor imobil se explica prin puterea lui de atracțiune; el atrăgea lucrurile, care se puneau astfel în mișcare, fără ca el însuși să fi făcut vreo mișcare.

Patrizzi însă nu credea că o asemenea concepție a mișcării putea să formeze punctul de plecare al unei explicări mai temeinice a lumii. După el, punctul de plecare al adevăratei filosofii trebuia să fie, ca dată a experienței sensibile, nu mișcarea, ci lumina. Odată stabilit principiul că cugetarea filosofică nu putea începe decât cu activitatea simțurilor, întrebarea ce se ridica, în chip firesc, era: care dintre simțurile omenești prezenta, pentru cunoașterea lumii, cea mai mare utilitate? Și răspunsul lui Patrizzi, la această întrebare, era că simțul cel mai important, cel mai indispensabil chiar, pentru cunoașterea lucrurilor, era vederea. Oricât se credea de mare filosof, Aristotel nu-și putuse da seamă de condițiile de căpetenie ale cunoașterii; el nu înțelesese că numai cu ajutorul vederii puteau constata oamenii, cu adevărat, mișcările lucrurilor ce alcătuiau lumea, și că vederea nu era posibilă fără lumină. Dacă și-ar fi dat seamă de aceste condiții indispensabile ale cunoașterii, n-ar fi mai luat ca punct de plecare al filosofiei mișcarea, ci lumina. Așa credea, prin urmare, Patrizzi că trebuia să facă el însuși. Lumina era punctul de plecare firesc al filosofiei. Ea singură putea mijloci ridi-

care cugetării filosofice de la cunoașterea sensibilă a lumii la înțelegerea ei rațională, înlesnindu-i descoperirea cauzei prime care a trebuit să-i dea naștere. În adevăr, lumina singură putea permite filosofului să-și reprezinte modul cum a trebuit să lucreze acea cauză primă ca să dea naștere lumii. Acțiunea ei n-a putut să conștie decât într-o „emanație“ ca aceea a razei luminoase ce pornea dintr-un izvor de lumină – cum susținea vechiul neoplatonism.

Apropierea lui Patrizzi de acea direcție a cugetării antice se accentua, apoi, prin modul cum concepea el cauza primă, ca fiind „unitatea unică“ producătoare de „unități multiple“. Această concepție o lăsa el să se întrevadă încă de la începutul operei sale de căpetenie, reproducând, ca „idei călăuzitoare“ ale ei, unele din vechile formulări neoplatonice, în forme cât mai corespunzătoare. „Înainte de Cel dintâi, nu este Nimic; după Cel dintâi este Totul“. „De la Principiu e Totul, de la Unul e Mulțimea“. Iar „Cel dintâi“, „Principiul“, „Unul“ era, pentru Patrizzi, „Dumnezeu“. Căci aceste denumiri indicau o singură Ființă, pe Creatorul a tot ce exista. Desfășurarea activității creatoare a Cauzei prime o schița el, apoi, în programul prealabil de la începutul operei sale de căpetenie, în chipul următor, impresionant nu numai prin laconismul, dar și prin complicația lui: „Din Unul izvorăște Unitatea, din Unitate Unitățile, din Unități Esențele, din Esențe Viața, din Viață Sufletul Vital, din Sufletul Vital Naturile, din Naturi Calitățile, din Calități Formele, din Forme Corpurile“. Această „ordine“ a creațiunii trebuia s-o străbată filosoful, cu gândirea, în sens invers, ca să poată ajunge, pornind de la lumea pe care o percepea cu simțurile, la cauza ei primă, și să cunoască astfel pe Dumnezeu. Acest program prealabil al cercetărilor, pe care își propunea să le întreprindă, îl încheia, în sfârșit, Patrizzi, cu cuvintele: „Aceasta e ținta, acesta e scopul filosofiei noastre“.

Potrivit cu acest program, opera sa de căpetenie cuprindea patru mari părți, ce purtau ca titluri cuvinte curioase, compuse anume din unele rădăcini grecești, și menite să le pună în evidență conținutul – deși nu păreau a izbuti s-o facă. În general, terminologia lui Patrizzi era prea complicată și nu totdeauna clară. Așa, bunăoară, cea dintâi din acele patru părți era intitulată *Panaugia*. De ce? Fiindcă se ocupa de lumină, care alcătuia conținutul de căpetenie sau obștesc al universului. Ca o „imagine a lui Dumnezeu“, lumina, care

era, în același timp, formă și materie, străbătea în toată imensitatea lui spațiul cosmic, „învăluind, hrănind, curățind și conservând“ totul. Ca mijlocitoare, apoi, între Dumnezeu și opera sa, lumina umplea spațiul cosmic, fără să lase nici un loc gol, și lua astfel dimensiunile lui. Răspândindu-se, totuși, astfel, în tot spațiul cosmic, lumina nu-și pierdea nicidecum unitatea; fiecare din razele ei își păstra legătura cu ea însăși, ca un curs de apă cu izvorul din care pornea. De aceea, faptul că ea apărea sub atâtea forme diferite – în Soare, în Lună, în stele, iar pe Pământ, în focurile pe care le ținea aprinse natura, în lăuntru vulcanilor, și în cele pe care le aprindeau oamenii, pe vetrele lor – nu-i atingea întru nimic unitatea. În sfârșit, rezultatul acestui contrast, între unitatea luminii și multiplicitatea înfățișărilor ei, era că lumina trebuia considerată ca fiind în același timp un maximum și un minimum – o concepție ce părea a indica o influență a lui Nicolaus Cusanus asupra cugetării lui Patrizzi. Filosoful german de la începutul Renașterii susținea, în adevăr, cum am văzut în volumul precedent al acestei lucrări, că maximum și minimumul se confundau, când erau analizate cu pătrunderea cuvenită, în „coincidența contrariilor“.<sup>1</sup>

A doua din cele patru părți ale operei lui Patrizzi era intitulată *Panarchia* și se ocupa de originea universului, adică de cauza lui primă, care trebuia, ca atare, să-i determine atât structura, cât și manifestările, „stăpânind“ întreaga lui existență, sub toate formele ei. Cauza primă reprezenta, cu alte cuvinte, „stăpânirea“ cosmică „universală“, fiindcă „domnea“ peste tot ce exista. Ce era însă ea? Întrucât trebuia să fi existat „înainte“ de tot ce a produs „apoi“ ea însăși, cauza primă trebuia să fi cuprins în ea însăși, de la început, tot ce avea să producă ulterior ea însăși, prin acțiunea ei creatoare. Ea era, adică, unică, dar cuprindea în sine toate lucrurile, nenumărate și felurite, ce aveau să alcătuiască lumea; unitatea ei primordială era, în același timp, o infinită pluralitate. De aceea, cauzei primă nu i se putea potrivi decât numele de „Unomnia“. Numai acest nume, în adevăr, îi putea indica, cu destulă claritate, natura. Ca atare, cauza primă nu putea fi decât esențial și necesar activă; altfel, procesul creației n-ar fi putut să înceapă, fiindcă ar fi trebuit să

fie deslănțuit de altceva decât cauza primă, și altceva decât ea nu mai exista la început. Trebuind, apoi, în cursul aceluși proces, să producă imensa mulțime a lucrurilor lumii și să-și păstreze, totuși, unitatea, cauza primă a trebuit să rămână neschimbată; ea a pus în mișcare totul, fără a se mișca ea însăși; căci orice schimbare a ei ar fi implicat o mișcare sau o serie de mișcări corespunzătoare. Cauza primă a fost astfel un „părinte“, care a dat naștere la ceea ce urma să iasă dintr-însul, fără să fi făcut nimic care să fi fost o mișcare, gândind numai ceea ce voia să se întâmple. Lumea a fost, dar, în momentul când a început procesul creator care i-a dat naștere, numai gândită. Și anume, a fost gândită în unitatea eu primordială. Ceea ce însemna că, sub prima ei formă, lumea n-a putut fi altceva decât „Unitatea“, acea „Unitate“ căreia Platon îi dase numele de „Idee“ – de „Idee“ a „Binelui“ –, iar teologia creștină i-a dat numele de „Fiu al lui Dumnezeu“. Și fiindcă, odată creată, Unitatea inițială a lumii s-a întors către Creatorul ei, ca să-i ceară sprijinul pentru dezvoltarea ei mai departe, a luat naștere al treilea factor al procesului creației, adică „Iubirea“. Dumnezeu a primit cu o simpatie firească dorința legitimă, de a se desăvârși, a primei forme pe care o luase creațiunea, și i-a dat, cu o părintească sollicitudine, atotputernicul său ajutor. Acestui al treilea factor al devenirii cosmice îi daseră vechii neoplatonici greci numele de „Eros“, punându-i în evidență „puterea plasmuitoare“. După ei, reprezentanții Academiei platonice din Florența le-au reluat concepțiile, comentându-le – cum făcuse, îndeosebi, Marsilio Ficino în dialogul său *Sopra lo amore* – și punându-le din nou în circulație. Iar teologia creștină, aplecându-se cu grijă asupra puterii de înțelegere a minții omenești normale, a dat acestui al treilea factor al creației – care „însuflețea“ desfășurarea ei ulterioară, introducând într-însa continuitatea „suflului“ creator inițial – numele de „Sfântul Duh“. De unde rezulta, pentru Patrizzi, că *Panarchia*, adică „domnia universală“ asupra lumii create, o reprezenta „trinitatea“ factorilor creatori, care îi daseră naștere, îi impuseseră formele, sub care se înfățișa și îi regulau, în mod permanent, desfășurarea fenomenelor, a tuturor, fără deosebire. Acesta era sensul filosofic al dogmei creștine a „Sfintei Treimi“. Continuând străvechile tradiții ale înțelepciunii omenești inițiale, de pe vremurile când oamenii erau mai aproape de Dumnezeu, din mâinile căruia de-abia ieșiseră, și pentru a

1. Vezi, în ediția de față, vol. I, capitolul II – *Nicolaus Cusanus*, p. 180 și urm. (n. G. P.).



avea „intuiții“ mai luminoase, teologia creștină a dat adevărului filosofic, de care e vorba, forma religioasă cea mai potrivită.

A treia parte a operei de căpetenie a lui Patrizzi era intitulată *Panpsychia*, și cerceta modul cum s-a stabilit, în procesul creației, legătura dintre cauza primă, care era „incorporală“, și lumea „corporală“ ce urma să ia naștere printr-însul – adică între Dumnezeu, care era gândire pură, și materia ce avea să compună cea mai mare parte a lumii. În acest scop, Dumnezeu a creat „sufletul lumii“, care, dând naștere „sufletelor“ din natura ce urma să ia naștere, avea rolul să pună în mișcare toate părțile ei. Dumnezeu, fiind „principiul“ însuși al vieții, a comunicat naturii, prin „sufletul lumii“, viața de care urma să fie animată. Viața, însă, era, în esența ei, „mișcare de sine“, adică mișcare spontană. Iar acea mișcare n-o puteau da lucrurilor din natură decât „sufletele“ lor, ce precedeau din „sufletul lumii“. Ca atare, sufletele lucrurilor erau, în același timp, incorporeale și corporale. Erau incorporeale prin originea lor spirituală, și corporale prin mișcările pe care le produceau în materia corpurilor respective – mișcări pe care nu le-ar fi putut produce dacă ar fi fost numai incorporeale. Acele suflete ale lucrurilor se așezau pe trei trepte diferite, după cum produceau mișcările corpurilor anorganice, pe ale celor organice, vegetale și animale, și pe ale oamenilor. La aceștia din urmă, în sfârșit, sufletul din care precedeau mișcările lor – și căruia Patrizzi îi da, ca și aceuia al plantelor și animalelor, numele de „suflet vegetativ“ –, i se adăuga un alt suflet, din care precedea cugetarea, sub formele ei mai înalte, și căruia i se potrivea mai bine numele de „suflet rațional“.

A patra parte a operei lui Patrizzi era intitulată *Pancosmia*. Ea cerceta structura lumii materiale și raporturile dintre corpurile ce o alcătuiau. Acea lume avea, ca element constitutiv primordial, „umezeala“, ce exista de la început în spațiul cosmic, umplându-l în întregime, ca o „piele“ sau „negură“ subțire. Din acea „umezeală“ primitivă au ieșit, printr-o condensare progresivă, toate corpurile materiale, fără deosebire. Fără deosebire, se înțelege, din punctul de vedere al originii lor. Astfel, deosebirile dintre ele – dintre aspectele, calitățile și proprietățile lor – se explicau prin faptul că „umezeala“ de la început nu se păstrase, în toate, sub aceleași forme. Într-unele concentrarea ei făcuse progrese mai mari, dându-le forme mai mult sau mai puțin solide; în altele, concentrarea ei nu

putuse progresa în chip mai simțitor, neizbutind a le da decât forme lichide; în altele, în sfârșit, în locul unei „îngroșări“ prin concentrare, se produsese o „subțiere“ a umezelei primitive, care ajunsese a lua forme „aeriene“. Agenții de căpetenie, care determinau aceste variații de concentrare ale ei, erau cei pe care îi indicase Telesio ca factori de căpetenie ai schimbărilor din natură, erau, adică, frigul și căldura. Patrizzi reinnoia, însă, această concepție, modificând-o. Pentru el, frigul nu era, propriu vorbind, decât o scădere a căldurii, sau, în cazurile extreme, lipsa ei. El n-avea astfel nevoie, pentru explicarea lumii – după cauza primă, firește –, decât de patru date: spațiul cosmic, în cadrul căruia lua loc lumea; lumina, care mijlocia legătura între cauza primă și lucrurile produse de ea; umezeala, din care erau compuse acele lucruri, și căldura, care le determina formele. În sfârșit, ca structură generală, universul se compunea din trei mari „sfere“. Cea dintâi și cea mai mare, care învăluia totul, era „sfera de foc“ sau, mai pe scurt, „empireul“, din care precedeau lumina și căldura, pătrunzând în sferile, mai mici, dinlăuntrul ei – în sferile „interioare“. Cea de-a doua era „sfera eterică“ sau, mai pe scurt, „eterul“, în care se mișcau, libere, adică nesuștinute de nimic, stelele, Soarele și Luna. A treia, în sfârșit, care constitua centrul universului, era „sfera elementară“, în care luau loc „elementele“ materiale. În mijlocul acestei ultime sfere se găsea Pământul, care nu era decât o concentrare, în grade mai înaintate, a umezelei primitive, ce alcătuia toate corpurile materiale. Pământul era rotund și se învărtea în jurul axei sale. Alte concesii nu părea, însă, că mai făcea Patrizzi concepțiilor nouă ce apăruseră în astronomia timpului său. De aceea Kepler, luând cunoștință de opera lui, nu-i atribuia o prea mare valoare științifică.

Partea constructivă a sistemului filosofic al lui Patrizzi a părut astfel, unora dintre contemporanii lui, mai mult sau mai puțin discutabilă. O asemenea impresie avea, între alții, și Giordano Bruno, care continua, totuși, cum vom vedea mai departe, direcția inaugurată de Telesio. Contribuțiile mai însemnate, aduse de Patrizzi, la evoluția cugetării filosofice a timpului său, au rămas, astfel, opoziția sa în contra peripatetismului oficial, care ținea încă spiritele încătușate în lanțurile tradițiilor vechi, și întărirea, din punct de vedere filosofic, a orientării către studiul direct al naturii, pe care o propovăduia mișcarea științifică.

## V

Pe aceeași linie au urmat, apoi, contribuțiile lui Campanella, care s-a înfățișat chiar, la început, ca un apărător convins al ideilor lui Telesio. Din nefericire, deși însemnate din punct de vedere teoretic, acele contribuții n-au putut ajunge să producă, din punct de vedere practic, efecte corespunzătoare, din cauza numeroaselor piedici pe care împrejurările le-au pus autorului lor. Viața lui Campanella a fost un șir necurmat de lupte grele și de mari suferințe. Numai o putere extraordinară de rezistență fizică și o neclintită energie morală i-au permis să suporte atâtea lovituri și să producă, totuși, atâtea opere. Născut la 15 septembrie 1568, la Stegnano, lângă Stilo, în Calabria, Giovanni Campanella atrăsese de timpuriu atenția celor dimprejură-i prin calitățile sale intelectuale cu totul neobișnuite. La vârsta de cinci ani era în stare să repete, mai mult sau mai puțin exact – unii ziceau chiar „cuvânt cu cuvânt“ –, predicile pe care le asculta la biserică. Iar la vârsta de patrusprezece ani putea să dezvolte cu ușurință, în discursuri improvizate, temele ce i se propuneau – unii ziceau chiar „orice temă“ i s-ar fi propus. Cu asemenea daruri sufletești, tânărul Campanella s-ar fi putut îndrepta, în dezvoltarea sa, în orișice direcție de activitate, dacă întâmplarea nu i-ar fi hotărât de timpuriu soarta. Un predicator dominican l-a impresionat odată atât de mult, încât a trezit într-însul dorința să intre și el în ordinul călugăresc pe care îl ilustraseră cei mai însemnați cugetători ai catolicismului, ca Albert cel Mare și Toma din Aquino. Alte gânduri și alte aspirații au venit apoi în sprijinul acestei dorințe. Pe atunci, școalele din mănăstiri erau încă cele mai bune pentru tinerii care n-aveau mijloace ca să trăiască în centrele universitare. Iar printre școalele călugărești, acelea ale dominicanilor se bucurau de un renume deosebit. Iacă de ce, la vârsta de cincisprezece ani, Campanella a îmbrăcat rasa monahală, spre a-și putea continua studiile, la adăpostul nevoilor vieții, în liniștea unei mănăstiri. Cu acel prilej, și-a schimbat, cum era obiceiul, numele de Giovanni, pe care îl primise la naștere, în acela de Tommaso, sub care avea să rămână cunoscut în istoria filosofiei.

În școalele dominicanilor din San' Giorgio, din Nicastro, din Cosenza, tânărul călugăr a desfășurat o activitate intensă și febrilă,

studiind cu o nestăpănită pasiune și cu un zel neîntrecut teologia catolică și filosofia scolastică. Dar în loc să-i atragă simpatia profesorilor, setea lui de învățătură și silința cu care căuta s-o satisfacă au deșteptat neîncrederea lor. Neconținutele lui întrebări și desele lui obiecții erau, pentru ei, semnul neîndoios al unui neastâmpăr sufletesc ce li se părea că nu prevestea nimic bun. Doctrinile tradiționale ale teologiei catolice nu erau în stare să potolească arzătoarea sete de înțelegere a impetuosului tânăr. Și cu cât profesorii lui se sileau mai mult să-i impună respectul autorităților consacrate ale Bisericii catolice, cu atât îndoielile, ce îl asaltaseră de la început, se întăreau și se adânceau. Ele au luat chiar, destul de repede, proporții atât de mari, încât l-au făcut să pună în discuție nu numai concepțiile abstracte ale teologiei și filosofiei, ci și faptele concrete ale istoriei. I se părea, bunăoară, că nu putea fi deloc sigur de existența lui Carol cel Mare. Ca și sfântul Augustin, tânărul cugetător nu găsea o certitudine desăvârșită decât în conștiința de sine însuși; tot restul îi părea îndoios. Dar această certitudine subiectivă nu-i era de ajuns, și nu vedea, deocamdată, cum ar fi putut-o întinde mai departe – asupra lumii întregi, pe care dorea atât de mult s-o cunoască și s-o înțeleagă. Întâmplarea l-a ajutat, totuși, să găsească, pe neașteptate, drumul, atrăgându-i atenția asupra operelor lui Telesio, de care nu auzise încă.

Profesorul de filosofie din mănăstirea San' Giorgio, unde își făcea el studiile la acea dată, fusese „provocat“ la o „disputație“ publică de un călugăr franciscan din Cosenza. Era forma obișnuită, de pe acea vreme, a polemicilor științifice și filosofice – în lipsa organelor de publicitate, a revistelor și ziarelor, ce nu erau încă la dispoziția învățaților. Fiind, însă, bolnav și neputându-se duce el însuși, ca să-și susțină părerile, la „disputația“ publică la care fusese „provocat“, profesorul a făcut apel la elevul său cel mai bun, la Campanella, a cărui pasiune pentru asemenea „exerciții retorice“ și a cărui îndemănare dialectică îi erau destul de cunoscute, cerându-i să-l înlocuiască. Elevul s-a dus, și, după părerea celor ce erau de față, a reușit un succes pe care nu l-ar fi putut avea profesorul său, care s-ar fi mărginit, fără îndoială, să invoce, în sprijinul părerilor sale, autoritățile „consacrate“, adică pe Aristotel și pe sfântul Toma din Aquino. Dimpotrivă, Campanella, nu numai că nu i-a invocat, dar i-a atacat – și nu cu subtilitățile și arguțiile scolastice, la

care se recurgea totdeauna în „disputațiile“ publice, ci într-un mod cu totul neobișnuit, arătând că sistemele lor filosofice erau țesături pur logice de noțiuni arbitrare, întemeiate pe „revelații“ subiective și care nu se potriveau cu realitatea obiectivă a lumii. Natura singură era, după el, revelația directă a divinității; ea singură merita numele de „autograf“ al lui Dumnezeu. „Teoriile“ omenești nu erau decât „côpii“ și „comentarii“ ale ei – copii și comentarii a căror valoare nu se putea determina decât printr-o continuă confruntare cu „originalul“ lor. Iar „teoriile“ lui Aristotel, ca și acelea ale sfântului Toma din Aquino, nu suportau o asemenea confruntare.

Cineva din ce ce ascultau pe Campanella dezvoltând aceste idei, a exclamat, plin de admirație, că auzea parcă vorbind, printr-însul, spiritul lui Bernardino Telesio. Mirat și curios, tânărul călugăr și-a procurat, fără întârziere, operele filosofului cu care fusese comparat, și care nu se găseau în biblioteca mănăstirii sale. Iar când le-a citit, a descoperit într-însele, cu entuziasm, tocmai ceea ce căuta. În introducerea cărții sale *De rerum natura juxta propria principia*, Telesio susținea că o reformă radicală a filosofiei era neapărat necesară. Filosofii de până la el căutaseră, era drept, adevărul, cu toată stăruința, dar nu-l putuseră găsi, fiindcă crezuseră că-și puteau explica lumea cu ajutorul noțiunilor abstracte ale rațiunii, nesocotind datele concrete ale simțurilor, care puneau pe oameni în contact direct cu lucrurile. De aceea ajunseseră acei filosofi să dea corpurilor ce alcătuiau universul – celor cerești, bunăoară – nu mărimile, structurile, pozițiile și mișcărilor pe care le aveau în realitate, ci pe acelea pe care își închipuiau ei că „trebuiau“ să le aibă. Iar rezultatul a fost că, împingând pe urmașii lor pe căi greșite, le-au împus o muncă îndelungată și penibilă, spre a se putea lămurii. A fost, într-adevăr, nevoie de o muncă îndelungată și penibilă, pentru ca astronomia nouă să poată arunca o rază de lumină adevărată în haosul întunecat al erorilor comise de filosofii vechi. Iar la adevăr n-a putut ajunge această știință nouă decât numai prin observarea directă a naturii. Spre a se înnoi, filosofia trebuie să-i urmeze exemplul. Ea trebuie să învețe pe oameni a fi mai modești, și a nu se mai compara cu Dumnezeu, care a scos lumea din gândirea sa. Oamenii nu pot scoate înțelegerea acestei opere divine din propria lor gândire. Înțelegerea lumii trebuie s-o ceară ei, cu umilință, lumii înseși, observând cu stăruință lucrurile ei și

căutând a descoperi atât legăturile dintre ele, cât și acțiunile lor, unele asupra altora. Numai așa se putea ajunge la o filosofie, care să nu mai fie înșelătoare, care să nu mai dea drept explicări adevărate ale lumii simple închipuiri subiective, lipsite de orice îndreptățire obiectivă. Spre a înlesni constituirea unei asemenea filosofii, începuseră a se aduna în jurul lui Telesio, la Neapole, o sumă de învățați, spre a observa în comun, în cadrul Academiei cosentine, fenomenele naturii.

Încântat de acele idei nouă, Campanella s-a grăbit să le adopte, și – fiindcă ele fuseseră atacate, tocmai atunci, de un adept întârziat al scolasticei medievale, de Antonio Marta, într-o carte intitulată *Propugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini Telesii*<sup>1</sup> – a scris în fugă, spre a le apăra, o lucrare întreagă, pe care însă n-a putut-o publica numaidecât. Întorsătura pe care o luase gândirea lui întărind bănuielile mai vechi ce se ridicaseră împotriva-i, autoritățile dominicane l-au exilat la Altomonte, într-un mic schit, pierdut în părțile cele mai înalte ale munților Abruzzi, și l-au supus unui regim mai sever. I se imputa, între altele, că avusese, pe când se găsea în mănăstirea San' Giorgio, mai multe întâlniri cu un evreu rătăcitor, care îl inițiasse în „științele oculte“ – în astrologie, în magie și în artele cabalistice –, care nu se puteau practica fără ajutorul „duhurilor necurate“. Iar cunoștințele lui întinse, argumentele lui surprinzătoare, dialectica lui irezistibilă, făcuseră pe unii din călugării mai fanatici din acea mănăstire să-l considere ca „pus“ de acele duhuri necurate să le turbure „dreapta credință“.

Neputând suporta atmosfera ostilă ce i se crease astfel, Campanella a părăsit schitul unde fusese exilat și s-a îndreptat spre Neapole, unde îl atrăgea Academia consentină, și unde, ideile sale fiind împărtășite și de alții, putea spera să lucreze mai bine la dezvoltarea lor. Acolo a publicat el, în 1588, o mică poemă, intitulată *Elegia in mortem Bernardini Telesii*<sup>2</sup>, în care deplora pierderea ireparabilă a „salvatorului“ filosofiei, iar în 1590 a dat, în sfârșit, la lumină lucrarea pe care începuse s-o scrie mai de mult, pentru apărarea ideilor lui, și pe care a intitulat-o, spre a i se vedea cât mai bine

1. (lat.) – *Mijlocul de apărare a lui Aristotel împotriva principiilor lui Bernardinus Telesius* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Elegie la moartea lui Bernardino Telesio* (n. M. R.).

intenția polemică, *Philosophia sensibus demonstrata, adversus eos qui proprio arbitrato non autem sensata duce natura philosophati sunt, cum vera defensione Bernardini Telesii*<sup>1</sup>. Instalat în casa unui „prieten telesian“, urmărind ședințele Academiei cosentine și bucurându-se, în sfârșit, de o libertate sufletească mai mare decât în mănăstirile în care trăise până atunci, Campanella a putut lucra, la Neapole, cu mai mult spor, redactând sau cel puțin schițând planurile celor mai multe din operele sale. Dușmanii, însă, pe care și-i făcuse în rândurile clerului, îl pândeau din umbră, și unele din ideile sale, care începuseră să circule, le-au permis să-l acuze de erezie. Chemat dinaintea tribunalului Inchiziției din Roma, a fost ținut mai mult timp închis și condamnat, în cele din urmă, în 1591, să „abjure“, lepădându-se în mod solemn de „erorile“ sale.

După acea primă lovitură, a început pentru Campanella o viață nesigură și rătăcitoare, în căutarea unui mijloc de a-și câștiga existența. În 1592 se găsea la Florența, unde se silea să obțină de la marele duce Ferdinand I o catedră de filosofie la Universitatea din Pisa. În acest scop, i-a dedicat lucrarea *De sensu rerum*, spre a-i dovedi capacitatea sa și a-i câștiga bunăvoința, dar încercarea i-a rămas zadarnică: reputația pe care i-o făcuse Inchiziția o condamna de mai înainte la insucces. A trăit apoi câțiva timp la Veneția, dând câtorva tineri din aristocrația republicii lecții de retorică. Cu dorința de a pătrunde la Universitatea din Padua, a trecut și prin acest oraș, fără alt profit decât că s-a putut folosi de bogata bibliotecă academică. La Bologna, unde a petrecut, de asemenea, o bucată de vreme, și-a pierdut manuscrisele la care lucrase în ultimii ani; unii din adversarii care îl urmăreau neconținut, i le sustrăseseră, cum s-a dovedit mai târziu. Fără a se descuraja, Campanella s-a întors la Padua, și, cu ajutorul bibliotecii de acolo, s-a apucat să-și refacă lucrările, dându-le proporții mai întinse. Unele discuții, însă, cu învățații locali – discuții în care, cu temperamentul său pornit, mersese poate prea departe –, au ridicat din nou împotriva-i acuzații de erezie. A fost chiar bănuit că era „adevăratul“ autor al faimosului pamflet *De tribus impostoribus*, de care am vorbit într-un capitol

1. (lat.) – *Filosofia demonstrată prin simțuri, împotriva celor care au filosofat după hotărârea lor arbitrară, nu însă pe calea înțelegerii naturale* (n. M. R.).

anterior<sup>1</sup>. Chemat iarăși dinaintea tribunalului Inchiziției din Roma, a avut suprinderea să găsească pe masa judecătorilor, printre actele de acuzare, manuscrisele care îi dispăuseră la Bologna. Cu toate eforturile adversarilor săi, însă, de a-i găsi cu orice preț o vină, Campanella, s-a apărut cu atâta îndemânare, încât a fost pus în libertate.

Nemaiștiind încotro să-și îndrepteze pașii, după șapte ani de rătăcirii zadarnice, Campanella s-a întors, în 1598, la Neapole, de unde s-a retras, cu dorința de a găsi acolo o liniște definitivă, la Stegnano, lângă Stilo. În Calabria, însă, a găsit spiritele în plină frământare politică. Stăpânirea spaniolă părea slăbită, prin moartea lui Filip al II-lea, și mai ales prin politica lui, care îi dusesese regatul la ruină. Doi ani mai înainte, în 1596, trufașul monarh fusese silit, din cauza lipsei de bani, să înceteze plățile, atât pentru salariile funcționarilor civili, cât și pentru soldele efectivelor militare, și prestigiul său scăzuse pretutindeni. În Italia de Sud, acea scădere, trezind speranța unei emancipări politice de mult dorite, înăspise conflictele ce existau mai de mult între administrația spaniolă și populația indigenă. Birurile apăsătoare, care erau mereu sporite, după cererea guvernului central, și care se încasau adesea cu forța, erau greu suportate de toți locuitorii – mai ales însă de cei din ținuturile atât de sărace ale Calabriei. Pe de altă parte, dominația despotică a spaniolilor încercase să ia și căpeteniilor locale unele din drepturile lor vechi, ca, bunăoară, dreptul de jurisdicțiune pe care îl aveau, în anumite cazuri, episcopii. Ei s-au opus însă, și una din armele de care s-au folosit era dreptul de azil al mănăstirilor, care primeau și adăposteau pe cei condamnați de tribunalele civile ale viceregelui spaniol, sustrăgându-i astfel pedepselor pronunțate în contra lor.

Acea situație politică încordată producea, firește, nemulțumiri mari în toate straturile populației – și acele nemulțumiri mai erau agravate, între altele, de prădăciunile neconținute ale bandiților calabrezi, pe de o parte, iar pe de alta, ale piraților străini care jefuiau neconținut coastele, fără ca administrația spaniolă să-i poată împiedica. Mai mult chiar, o flotă turcească, condusă de un italian rene-

1. Vezi supra, capitolul III – *Școala din Padua. Pomponazzi și Nifo*, p. 56-57 (n. G. P.).

gat, Bassa Cicala, atacase coastele Calabriei ca în timp de război și le devastase groaznic. Toate aceste împrejurări impresionau adânc pe Campanella, pe care suferințele sale proprii îl făcuseră mai sensibil la durerile altora, și îi îndreptau atenția într-o direcție nouă. Până atunci îl preocupaseră mai mult problemele teoretice ale științei și filosofiei; în fața mizeriilor de tot felul ale vieții omenești, a început să-l preocupe problema practică a celei mai bune organizări sociale. Firește, ideile sale anterioare n-au rămas fără influență asupra noilor sale preocupări, și planurile de reformă socială pe care le-a întocmit au trebuit să se întemeieze pe principiile sale filosofice. Așa au luat naștere ideile politice pe care avea să le expună mai târziu, în două lucrări ale sale, *Civitas Solis*<sup>1</sup> și *De monarchia hispanica*<sup>2</sup>. Deocamdată, însă, Campanella s-a gândit că era mai bine să încerce a pune în practică ideile pe care le avea în această privință, folosindu-se de prilejul, ce i se părea că trebuia să se ivească în curând, al izgonirii spaniolilor din Calabria. În cazul când acea provincie ar fi rămas fără stăpân, i se părea că era pentru el o datorie să încerce a o organiza după principiile sale politice, economice și sociale. La o asemenea încercare îl împingeau pe Campanella și trăsăturile mistice ale caracterului său, care făceau dintr-însul un fel de profet. El avea, ca mulți din contemporanii săi, o credință oarbă în astrologie. În legătură cu neoplatonismul, acea știință ocultă căpătase, în timpul Renașterii, asupra oamenilor culti, o influență adâncă – mai adâncă chiar decât asupra celor ce nu erau decât superstițioși. Într-o asemenea atmosferă, apariția stelei nouă din constelația Casiopeei, din 1572, și brusca ei dispariție, în 1574, n-au lipsit a fi interpretate ca prevestind evenimente mari. După calculele astrologilor, care credeau că numerele aveau o semnificare mistică, acele evenimente nu puteau să se întâmple decât în anul 1600, fiindcă numărul veacurilor ce alcătuiau această dată era suma celor două „cifre sfinte“, 7 și 9; apariția anticipată a semnelui prevestitor avea numai scopul să îndemne pe oameni a se pregăti. În sfârșit, câteva cutremure de pământ ce s-au produs în Italia de

Sud, în ultimii ani ai veacului al XVI-lea, și ivirea unei comete au întărit și mai mult pe Campanella în credințele sale și l-au hotărât să înceapă propovăduirea lor.

Ura împotriva dominației spaniole îi făcea sarcina ușoară, și propaganda lui a dus repede la organizarea unei conjurații în stil mare. Un tânăr înflăcărat, Maurizio de Rinaldi, s-a pus în fruntea mișcării ce se pregătea, a strâns oameni și arme, s-a înțeles chiar, ca să-și asigure mai bine succesul, cu turcii. Flota lor trebuia să atace coastele Calabriei și să ocupe, prin încercări de debarcare, armatele spaniole, spre a da timp conjuraților să se strângă în munți, să răscole țara și să recruteze soldați. Iar scopul ultim al mișcării era să introducă, în noul stat independent ce urma să ia naștere, organizarea politică și socială preconizată de Campanella. Ar fi fost desigur interesant de văzut – dacă acest plan ar fi izbutit a se realiza – ce roade ar fi dat ideile lui reformatoare. Dar împrejurările n-au îngăduit o asemenea experiență. Conjurația lui Rinaldi a fost descoperită, în august 1599 – și cei bănuiți au fost toți arestați, împreună cu Campanella.

Procesul a fost lung și greu. Unii dintre acuzați, a căror vinovăție a putut fi stabilită cu fapte neîndoioase, au fost condamnați și executați, în Calabria chiar. Împotriva lui Campanella, însă, care era considerat ca autorul moral al întregii mișcări, nu existau dovezi de fapt, iar răspunsurile lui încurcau pe judecătorii locali. A fost dus, dar, la Neapole, spre a fi judecat de un tribunal mixt, compus din reprezentanți ai guvernului spaniol și ai scaunului papal. Toate eforturile noilor judecători s-au îndreptat, acolo, într-o singură direcție: să obțină de la acuzat mărturisirea complicității, care singură ar fi permis condamnarea lui, în lipsa dovezilor de fapt. O asemenea mărturisire, însă, n-a putut fi obținută niciodată de la el. Campanella se mărgea să susțină că singura sa dorință a fost să încerce a da lumii o organizare politică și socială mai bună – în cazul când schimbările, pe care calculele sale astrologice îi permiteau să le prevadă ca având să se întâmple în anul 1600, s-ar fi produs în adevăr. Dar a tăgăduit cu energie și în mod constant că ar fi căutat să provoace el însuși acele schimbări. Tortura, pe care justiția spaniolă o practica cu o măiestrie neîntrecută, nu i-a putut smulge mărturisirea de participare efectivă la conjurația lui Rinaldi.

1. (lat.) – *Cetatea Soarelui* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Despre monarhia spaniolă* (n. M. R.).

Condamnarea pentru crima de înaltă trădare nu se putea, dar, pronunța ușor – și, de fapt, nu s-a pronunțat niciodată.

În timpul procesului de înaltă trădare, însă, s-au ridicat în contra lui Campanella și acușări de erezie, pe care le-a judecat tribunalul Inchiziției din Neapole, prezidat de „legatul” papal. După propria sa mărturisire, din prefața lucrării sale *Atheismus triumphatus*, a fost ținut, odată, nu mai puțin de patruzeci de ceasuri, întins pe o scândură plină de vârfuri ascuțite de fier, care îi pătrundeau în carne, așa încât a pierdut „zece livre de sânge”. Fie că durerile îi turburaseră în adevăr mintea, fie că nefericitul se prefăcea numai că înnebunise, cuvintele sale nu mai aveau nici-un înțeles; în cele din urmă chiar, ca și cum n-ar fi mai putut să vorbească, le-a luat locul un mutism absolut. Cu toate acestea, pe temeiul mărturisirilor altora și al unor interpretări meșteșugite ale scrierilor lui, Campanella a fost condamnat la închisoare perpetuă, în carcerele Inchiziției din Roma. Fiindcă, însă, procesul de înaltă trădare nu se terminase, autoritățile politice spaniole nu l-au predat, și nefericitul a zăcut în închisorile lor douăzeci și șapte de ani. La început a fost ținut numai în carcere subterane, adevărate gropi ce se găseau sub nivelul mării, cu pereții picurând de umezeală, fără aer și fără lumină. Și totuși, o tărie sufletească excepțională l-a ajutat nu numai să trăiască ani întregi în asemenea condiții grozave, fără să-și piardă cu totul nădejdea, dar și să-și continue, dacă se putea zice, activitatea intelectuală, proiectând opere nouă și compunând poezii filosofice. Operele proiectate le-a redactat, firește, mai târziu, și le vom vedea mai departe. Cât despre poeziile filosofice, ne mărginim a releva faptul că s-au tipărit la Paris, în 1622, sub titlul *Scelta d'alcune poesie filosofiche di Settimontano Squilla*. Pseudonimul sub care se ascundea autorul era o aluzie la numele lui adevărat, și însemna: „clopoțelul celor șapte coline”. În veacul al XIX-lea, acele poezii au fost retipărite de Orelli și au apărut la Lugano, în 1834, sub titlul *Poesie filosofiche di Tommaso Campanella*.

Mai târziu, asprimea autorităților spaniole s-a mai îmblânzit. Prizonierul a fost pus în celule cu lumină, permițându-i-se să citească și să scrie. De acea îngăduință s-a folosit Campanella mai întâi ca să se apere, redactând câteva memorii privitoare la procesul său. A încercat, apoi, într-o lucrare deosebită, cu cuprins politic și istoric, să convingă pe spanioli că nu era un dușman al do-

minației lor; că ar fi dorit chiar s-o vadă întinzându-se asupra lumii întregi, dacă ar fi voit să-și ia sarcina de a da lumii o mai bună organizare decât cea de până atunci, care nu era numai nedreaptă, din punct de vedere etic, dar și absurdă, din punct de vedere logic. Iar ca dovadă că el nu urmărea nimic reprobabil, când voia să amelioreze condițiile de existență ale compatrioților săi, când voia să-și pună în aplicare, în Calabria, ideile politice și sociale, le-a așternut pe hârtie, pentru ca oricine să le poată judeca. Așa au luat naștere cele două lucrări ale sale: *De monarchia hispanica* și *Civitas Solis*.

Fericit că putea, în fine, să lucreze, Campanella a desfășurat mai departe, în închisoare, o activitate neobosită. Din numeroasele opere, însă, pe care le-a scris, nu ni s-au păstrat decât unele; Inchiziția romană avea grijă să-i sustragă din când în când manuscrisele. Numai cele pe care le-a putut încredința câtorva din străinii ce-l vizitau au putut fi publicate. Printre acei străini, cel care l-a ajutat mai mult a fost Tobias Adami, care a petrecut câteva luni la Neapole, în 1613, după o călătorie în Palestina, și cu care a stat apoi, multă vreme, în corespondență. Prin îngrijirea lui s-au putut tipări, în Germania, unele din scrierile lui Campanella. Așa au fost: *Prodromus philosophiae, id est dissertationes de natura rerum, secundum vera principia*<sup>1</sup>, care a apărut la Frankfurt în 1617, *De sensu rerum et magia libri IV*<sup>2</sup>, care a apărut tot acolo, în 1620, *Apologia pro Galileo, mathematico Florentino*<sup>3</sup>, care a apărut în același oraș, în 1622, și *Realis philosophiae epilogisticae partes IV, Physiologica, Moralia, Politica, cui Civitas Solis juncta est, et Oeconomica*<sup>4</sup>, apărută tot acolo, în 1623.

Prin aceste publicații, Campanella spera să intereseze pe învățații timpului și să obțină, în sfârșit, prin eventualele lor stăruințe, mult dorita libertate. Dar această speranță s-a arătat înșelătoare. Nefericitul prizonier s-a văzut astfel silit să se adreseze, în cele din urmă, curții regale spaniole, la Madrid, cerându-i, în numele drep-

1. (lat.) – *Mesagerul filosofiei, adică disertații despre natura lucrurilor în favoarea adevăratelor principii* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Despre sensul lucrurilor și magie, 4 cărți* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Apologia lui Galilei, matematicianul florentin* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Cele patru părți ale filosofiei reale epilogistice: fiziologia, morala, politica – de care se leagă Cetatea Soarelui – și economia* (n. M. R.).

tății, ca procesul său, care dura de atâta vreme, să se sfârșească odată, într-un fel sau în altul. Cererea sa a fost sprijinită cu căldură de „legatul“ papal Innocenzio de Massimi – deși, precum se susținea, fără asentimentul papei Urban al VIII-lea. Actele procesului nu s-au mai putut, însă, găsi, după un interval de timp atât de mare – și fiindcă acuzatul petrecuse nu mai puțin de 27 de ani în închisoare, guvernul spaniol de la Madrid a lăsat la aprecierea viceregeului din Neapole, ducele de Alba, să facă ce i se părea mai potrivit. Campanella a fost pus, dar, în libertate, în mai 1626, fără a fi fost achitat și cu obligația de a se înfățișa autorităților la orice chemare.

Atunci, însă, l-a reclamat Inchiziția romană, și nereficitul a trebuit să mai petreacă încă doi ani în carcerele Sfântului Oficiu din Roma, în condiții mult mai grele decât cele pe care i le acordaseră, în ultimul timp, autoritățile spaniole de la Neapole. Iar liberarea sa definitivă s-a datorit nu simțului de dreptate al papei Urban al VIII-lea, cum s-a crezut, ci superstiției lui. Astrologii îi preziseră că avea să moară în anul 1630. Și fiindcă „ereticul“ de Campanella avea reputația unui adânc cunoscător al astrologiei, papa a dorit să-l consulte și pe el. Înainte de audiență, filosoful i-a trimis o mică scriere ocazională, intitulată *De fato siderali vitando*<sup>1</sup>, în care căuta să dovedească posibilitatea de a scăpa de prezicerile astr-ologilor, „evitând“, prin anumite meșteșuguri, „destinul sideral“. Iar la audiență, fiindcă se ocupase și de medicină, i-a recomandat papei unele mijloace care îi puteau prelungi viața. Încântat, Urban al VIII-lea i-a ușurat mai întâi închisoarea, și i-a acordat, în sfârșit, libertatea, în aprilie 1629.

Spre a-și arăta recunoștința, proslăvind religia, pe care o reprezenta pontificele suprem, Campanella a scris o lucrare ocazională, intitulată *Atheismus triumphatus sive reductio ad religionem per scientiarum veritates*<sup>2</sup>, care a apărut la Roma, în 1630. Cum se vedea din titlul ei, lucrarea avea un caracter apologetic. Ea demonstra că „adevărurile științelor“ duceau, ca la o încheiere firească a lor, la religie, înlăturând astfel ateismul, ce rămânea „învins“, pe tere-

nul cel mai sigur pe care se putea pune mintea omenească spre a ajunge la convingeri definitive. Intenția lui Campanella era, în fond, să justifice, în fața Inchiziției romane, hotărârea luată de papa Urban al VIII-lea, care, redându-i libertatea, îl absolvea de acuzarea de erezie. Nu numai că el, cel acuzat de erezie, nu era un ateu, dar, dimpotrivă, credea că religia era încoronarea firească, și prin urmare inevitabilă, a tuturor cercetărilor științifice.

Din nefericire, câțiva ani mai târziu, o nouă conjurație împotriva dominației spaniole s-a descoperit la Neapole. Unul din acuzați, Pagnatelli, nevoind să dea pe față pe adevărații complici și ca să scape mai curând de durerile torturilor la care fusese supus, a dat drept autor moral al conjurației pe Campanella. Autoritățile spaniole l-au reclamat imediat, și papa, nevoind sau neputând să-l apere el însuși, l-a pus sub ocrotirea ambasadorului francez, ducele de Noailles, cu care filosoful era prieten. Îmbrăcat în haine străine, și în trăsura ambasadorului, Campanella a putut părăsi Roma, îndreptându-se înspre Franța, cu scrisori călduroase de recomandatie către Richelieu și către Ludovic al XIII-lea. S-a oprit, în treacăt, la Marsilia și la Aix, unde a făcut cunoștință cu Peyresc și cu Gassendi, și a ajuns, în decembrie 1634, la Paris, unde a fost instalat, cu o mică pensiune din partea regelui, în mănăstirea dominicanilor Saint-Jacques, din suburbia Saint-Honoré. Intrarea fostului „conspirator“, cu idei socialiste și revoluționare, în acea mănăstire, a fost interpretată, mai târziu, de unii istorici superstițioși, ca un semn prevestitor al rolului pe care avea să-l joace ea la sfârșitul veacului al XVIII-lea, când zidurile ei s-au „cutremurat“ de discursurile înflăcărate ale „jacobinilor“. Fostul „conspirator“, însă, renunțase cu totul la vechile sale intenții de a-și realiza ideile de reformă politică și socială cu ajutorul revoluțiilor, și viața pe care a dus-o la Paris a fost foarte liniștită. În mijlocul învățaților din capitala Franței, al „curioșilor“ care se adunau la „părintele“ Mersenne, prietenul lui Descartes, Campanella n-a mai avut decât preocupări teoretice. De altfel, vârsta lui înaintată și sănătatea lui zdruncinată de torturile pe care le suferise și de regimul aspru al închisorilor în care petrecuse atâta vreme, nu i-ar fi mai permis să se agite prea mult. A întreprins, totuși, o călătorie în Olanda, cu gândul, între altele, să vadă pe Descartes, de care auzise vorbindu-se atât de mult în cercurile învățaților din Paris. Dar n-a izbutit să-l găsească. Filosoful francez

1. (lat.) – *Despre evitarea destinului sideral* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Ateismul învins sau Readucerea la religie prin intermediul adevărurilor științifice* (n. M. R.).

„fugise“ din Paris tocmai ca să nu-l mai turbure nimeni, și, cu maxima „qui bene latuit, bene vixit“<sup>1</sup>, trăia ascuns; adresa nu i-o cunoștea decât un prieten devotat și discret, care îi transmitea corespondența. De altfel, precum rezulta dintr-o scrisoare către „părintele“ Mersenne, Descartes, care auzise vorbindu-se de Campanella, n-avea o prea bună idee despre el, și ar fi refuzat, poate, să-l primească.

Ultimii ani ai filosofului italian au fost astfel ocupați mai mult cu publicarea numeroaselor sale scrieri, pe care voia să le strângă într-o ediție completă și definitivă, în zece volume. Înainte, însă, de a începe să lucreze la realizarea acestui proiect, a retipărit mai întâi lucrarea pe care o publicase la Roma, în 1630, sub titlul *Atheismus triumphatus sive reductio ad religionem per scientiarum veritates*, adăugându-i, ca anexe, alte două lucrări: *De praedestinatione, electione, reprobatione et auxiliis divinae gratiae*<sup>2</sup> și *De gentilismo non retinendo*<sup>3</sup>. Acest complex de lucrări a apărut în 1634, la Paris, și era dedicat regelui Ludovic al XIII-lea. Ediția completă a operelor sale, însă, n-a putut-o publica în întregime. Din cele patru serii ce aveau s-o compună, după planul făcut de el, au apărut numai trei – întâia, a doua și a patra –, sub titlurile următoare: *Philosophiae rationalis et realis partes IV juxta propria principia*<sup>4</sup>, *Disputationum in IV partes suae philosophiae realis libri IV*<sup>5</sup> și *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III*<sup>6</sup>. Ele au văzut lumina, succesiv, în 1637 și 1638, la Paris. După moartea lui Campanella s-a mai publicat încă, prin îngrijirea prietenilor săi, lucrarea intitulată *De libris propriis et recta ratione studentii syntagma*<sup>7</sup>, care a apărut, tot la Paris, în 1642. Astăzi, cele mai însemnate din operele filosofului italian se găsesc în ediția lui Alessandro d'Ancona, care a apărut la Torino, în 1854, sub titlul *Opere di Tommaso Campanella*.

1. (lat.) – „Cine s-a ascuns bine, a trăit bine“ (Ovidiu, *Tristia*, III, 4, 25) (n. M. R.).

2. (lat.) – *Despre predestinare, alege, reprobare și ajutorul grației divine* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Despre păgânismul neînfrânat* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Cele 5 părți ale filosofiei raționale și reale conform propriilor principii* (n. M. R.).

6. (lat.) – *Trei părți ale filosofiei universale sau ale chestiunilor ei metafizice conform propriilor dogme* (n. M. R.).

7. (lat.) – *Sintagma cărților proprii și a dreptei rațiuni aplicate studiului* (n. M. R.).

În sfârșit, speculațiile sale astrologice l-au făcut pe Campanella să creadă că eclipsa de soare ce urma să se producă la 1 iunie 1639 avea să fie fatală. Spre a „preveni“ primejdia, după principiile pe care le preconizase în lucrarea menționată mai sus – *De fato siderali vitando* – s-a închis, la 21 mai 1639, în celula sa din mănăstirea Saint-Jacques și a aprins în jurul său plante aromatice cu „virtuți magice“. Fumul acelor plante, însă, sau emanațiile lor – așa credeau cel puțin călugării care se interesau mai mult de el –, i-au provocat moartea pe care voia s-o evite. Așa s-a sfârșit viața zburcumată a filosofului care, în nenorocirile sale, a găsit puterea să se gândească la fericirea omenirii, întocmind, pentru o mai bună organizare politică, economică și socială a ei, unul din planurile cele mai seducătoare din câte se cunosc<sup>1</sup>.

## VI

Încă de la începutul activității sale intelectuale, Campanella a fost stăpânit, cum am văzut, de ideea necesității absolute a unei revizuirii și înnoiri generale a cunoștințelor omenești despre lume, rămase de atâtea veacuri sub stăpânirea tiranică a unor tradiții străvechi – așa încât nu se mai puteau acorda cu constatările mai nouă ale experienței, care le contraziceau adesea într-un chip mai mult decât supărător. Numai pe o asemenea cale se putea ajunge la o „așezare“ a științelor – a tuturor, fără deosebire – pe temelii mai solide, care să le permită a face progrese mai repezi și mai mari în căutarea adevărului. Era caracteristic, pentru aspirațiile lui Campanella, că expresia „*instauratio scientiarum*“ a apărut la el, înainte de a fi utilizată, la începutul filosofiei moderne, de Francis Bacon. Revizuirea și înnoirea, de care era vorba, mai erau necesare, după filosoful italian – care era, cum am văzut, un călugăr dominican –, și din punct de vedere religios. Căci concepțiile despre lume, ce stăpâneau de atâtea veacuri gândirea oamenilor învățați, erau de origine păgână. Așa, bunăoară, filosofia recomandată, în mod oficial, de

1. Vezi, în ediția de față, vol. III, capitolul XIV – *Ideile politice și sociale. Tommaso Campanella*, § I, și *Marginalii*, p. XXXII-XXXV (n. G. P.).



reprezentanții catolicismului, ca sprijin al teologiei creștine, era peripatetismul, sub forma pe care i-o dase sfântul Toma din Aquino; dacă el s-a servit, însă, pentru nevoile sale de a înțelege lumea, de filosofia lui Aristotel, a fost numai fiindcă nu avusese la îndemână ceva mai bun. Peripatetismul trebuia, dar, înlocuit cu o filosofie care, ieșind din rândurile creștinilor, să se acorde mai bine, adică în mod mai natural, fără atâtea subtilități logice, cu dogmele catolice. Și, ca motivare principială a acestei „cerințe“ a timpului, susținea Campanella că nimeni nu trebuia să „jure“ pe cuvântul unui „magistru“, oricine ar fi fost el, dispensându-se astfel de a face, singur, cercetări personale. O asemenea atitudine, ce devenise curentă și chiar obligatorie în învățământul oficial, era dăunătoare progresului ideilor, fiindcă „perpetua“ erorile comise de predecesori, care putuseră greși, de asemenea, cum o arăta, în atâtea cazuri, experiența, și îngreua, prin urmare, descoperirea adevărului. Acest atac împotriva tradiționalismului filosofic, în general, și împotriva peripatetismului, în special, forma cuprinsul micii scrieri polemice *De gentilismo non retinendo*, pe care am menționat-o mai sus. Acea lucrare fusese redactată, era drept, mai târziu, dar ideile pe care le susținea preocupaseră pe Campanella de la început.

Cea mai însemnată, însă, din numeroasele și variatele sale lucrări, era cea intitulată *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III*, în care se cuprindeau concepțiile sale de căpetenie. Cele epistemologice mai întâi, exprimându-se în forme ce aveau să apară, mai târziu, la unii din filozofii moderni. Punctul de plecare și temelia tuturor cunoștințelor omenești despre lume le constituia activitatea simțurilor. Căci simțurile erau porțile de intrare, prin care acțiunea lucrurilor exterioare pătrundea în mintea omenească, spre a da naștere, acolo, cunoștințelor despre lume. De aceea nu „era“ în mintea omenească nimic care să nu fi „fost“ mai întâi în simțuri. Prototipul formulei celebre a lui John Locke „Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu“<sup>1</sup> se găsea astfel la Campanella.

Oricât erau de indispensabile, însă, datele simțurilor nu puteau fi utilizate, în constituirea cunoștințelor despre lume, fără nici o rezervă și fără nici o precauție. Căci ele puteau fi, câteodată, înșelătoare; experiența o arăta, în unele cazuri, în chip neîndoios. Datele simțurilor trebuiau să fie, dar, supuse controlului prealabil al rațiunii, care era datoare să le verifice, înainte de a le prelucra. Un asemenea control era necesar, în primul rând, spre a feri pe oameni de greșeala la care erau supuși, de a crede că lucrurile erau, în realitatea lor obiectivă, așa cum le percepeau ei cu simțurile. Percepțiile lor nu le arătau decât modurile cum erau afectare simțurile lor de lucrurile lumii, nu cum erau acele lucruri în afară și independent de acțiunea pe care o exercitau asupra lor. Așa, bunăoară, ochii, ca organe ale simțului vizual, percepeau razele de lumină, pe care le răsfrângeau lucrurile, sub forma de colori; urechile, ca organe ale simțului auditiv, percepeau vibrațiile, de care erau agitate uneori lucrurile, sub forma de sunete. Nici colorile, nici sunetele, însă, nu existau ca atare în lucrurile exterioare, ci în conștiința oamenilor ce le percepeau. Ceea ce însemna că nici colorile, nici sunetele nu erau calități obiective ale lucrurilor, ci impresii subiective ale oamenilor. În lucruri existau numai anumite particularități ale suprafeței sau ale masei lor, care le făceau să răsfrângă razele de lumină în anumite chipuri, producând anumite impresii de culoare, sau să vibreze în anumite chipuri, producând anumite impresii de sunet. De unde nu rezulta că lucrurile n-aveau unele calități ce le aparțineau în mod obiectiv, în afară și independent de perceperea lor de către oameni. Așa erau întinderea, forma, mărimea, greutatea, fără de care nu puteau fi concepute ca existând în realitate. Campanella reînnoia astfel deosebirea, pe care o făcuse Telesio, între calitățile „subiective“ și cele „obiective“ a lucrurilor.

De la simțurile „exterioare“, prin care oamenii luau cunoștință de lumea în care trăiau, drumul analizei ducea în chip firesc, la simțul „interior“, care le permitea să ia cunoștință de ei înșiși. Față de simțurile exterioare, acest simț interior avea, pentru Campanella, o prerogativă de cea mai mare importanță: era izvorul de căpetenie al certitudinii și arma cea mai puternică ce se putea opune scepticismului. Că simțurile exterioare puteau fi înșelătoare, se spusese de mult, și nu fără îndreptățire. Iar scepticii vechi, generalizând constatările parțiale ce se făceau în această privință, consi-

1. (lat.) – „Nimic nu este în mintea omenească care să nu fi fost mai întâi în simțuri“ (n. M. R.). Cf. și P.P. Negulescu, *Istoria filozofiei moderne*, capitolul *John Locke*, în *Scrieri inedite*, III, ed. cit., p. 186-203 (n. G.P.).

derau ca înșelătoare toate cunoștințele pe care le puteau căpăta oamenii, cu ajutorul simțurilor, despre lumea exterioară. Campanella, însă, întemeindu-se pe activitatea simțului interior, opunea scepticismului lor un fapt psihologic ce i se părea incontestabil. Faptul, anume, că, chiar atunci când se înșelau, în ceea ce gândeau despre lume, pe baza datelor pe care li le procurau simțurile, oamenii erau, totuși, în posesiunea unui adevăr ce nu se mai putea pune la îndoială – a adevărului indiscutabil că existau. Căci dacă n-ar fi existat, n-ar fi putut, gândind ceea ce gândeau despre lume, să se înșele. Gândirea, constatată cu ajutorul simțului interior, le dovedea, în chipul cel mai convingător cu putință, propria lor existență. Acest argument îl opusese scepticismului și sfântul Augustin. Reluându-l, Campanella a devenit un precursor al lui Descartes, care l-a utilizat de asemenea, dându-i chiar un rol mai însemnat în constituirea filosofiei.<sup>1</sup>

Descoperirea acestei certitudini subiective, a existenței sale proprii, pe care o da omului simțul său interior, ridică pentru Campanella problema certitudinii obiective, a existenței lucrurilor lumii. De ce nu putea să aibă omul, în mod direct și de la început, această din urmă certitudine? Și răspunsul său era foarte curios. Omul – zicea el – este o ființă finită. Ca atare, însă, el se compune, ca orice lucru finit, din existență și neexistență. Calitățile lui, care îl fac să fie ceea ce este, deosebindu-l de ceilalți oameni, îi alcătuiesc existența. Defectele lui, adică „lipsurile“ de care suferă, îi alcătuiesc neexistența. Printre aceste lipsuri iau loc, în primul rând, greutatea – sau chiar, în unele cazuri, imposibilitatea – de a ști tot ce ar trebui să știe și de a face tot ce ar trebui să facă. Date fiind lipsurile de care suferă, nu numai omul, pe care l-am luat ca exemplu, ci toate ființele de acest fel – lipsuri care le mărginesc, atât știința, cât și puterea –, este evident că ele nu și-au dat singure existența, pe care, dacă ar fi atârnat de voința lor, și-ar fi acordat-o întregă, deplină, neștirbită de nici-o lipsă, neîngrădită de nici-o marginire. Oamenii au trebuit, dar, să fie creați de o ființă superioară lor, de o ființă care, ca s-o poată face, nu trebuia să sufere, ea în-

săși, de lipsurile ce alcătuiesc propria lor neexistență – de o ființă, cu alte cuvinte, care să nu mai fie compusă, ca ei, din existență și neexistență, de o ființă care să fi fost o existență pură. O astfel de existență, însă, nemaifiind mărginită – în spațiu, în timp, în calitățile și proprietățile ei, în știința și puterea ei –, a trebuit să fie infinită, eternă, perfectă, atotștiutoare și atotputernică. Ceea ce însemna că acea ființă nu putea fi decât principiul suprem și supranatural, pe care, printr-o „intuiție inevitabilă“, l-au considerat oamenii – toți, fără deosebire, pretutindenți și totdeauna – ca fiind creatorul întregii lumi, ca fiind, adică, Dumnezeu. Realitatea acelei „intuiții inevitabile“ o dovedea, în chipul cel mai neîndoios cu putință, existența universală a religiilor. Oricât au putut să se deosebească formele sub care s-au înfățișat, în istoria omenirii, ele se asemănavă, totuși, prin ceea ce le alcătuia temelia, adică prin ideea existenței necesare a unei cauze prime a universului, cauză care, ca să-l fi putut crea, a trebuit să-i fi fost superioară, din toate punctele de vedere, să nu fi suferit – ca lucrurile ce aveau să alcătuiască universul – de nici o lipsă, să fi fost, adică, nemărginită, în existența, în durata, în calitățile și proprietățile, în știința și puterea ei, să fi fost, adică, infinită, eternă, perfectă, atotștiutoare și atotputernică.

Ca atare, însă, ideea de Dumnezeu, a cărei realitate psihologică o dovedea, la toți oamenii deopotrivă, de pretutindenți și totdeauna, existența universală a religiilor, ridică, pentru Campanella, o problemă nespuse de grea. Cum a putut lua naștere, în mintea omenească, finită în spațiu și timp, imperfectă în mecanismul ei, mărginită în știința și puterea ei, ideea unei ființe infinite, eterne, perfecte, atotștiutoare și atotputernice? Iar la această întrebare i s-a părut că nu era posibil decât un singur răspuns. Incapacitatea minții omenești de a „produce“, ea însăși, o asemenea idee, era atât de evidentă, încât existența ei nu putea avea decât o singură explicație – și anume, ea trebuia să-i fi fost dăruită minții omenești, de la început, de ființa supremă care o crease, odată cu întreg universul, în mijlocul căruia o așezase. În sfârșit, această explicație inevitabilă era, pentru Campanella, o nouă dovadă a existenței „necesare“ a lui Dumnezeu; altfel, nu s-ar fi putut înțelege faptul psihologic incontestabil că toți oamenii aveau ideea acestei existențe – idee care nu putea fi un produs al propriei lor cugetări. Acest argument avea să

1. Cf. și P.P. Negulescu, *Istoria filozofiei moderne*, capitolul *René Descartes*, în *Scrisori inedite*, III, ed. cit., p. 111-113 și 125-132 (n. G. P.).

fie reluat de către Descartes, față de care Campanella devenea astfel, încă o dată, un precursor.

Odată stabilită, din punct de vedere filosofic, existența lui Dumnezeu ca creator al universului, se ridica, mai departe, întrebarea: cum a procedat el, ca să-i dea naștere? Care a fost, adică, modalitatea creațiunii? Cum a început și cum s-a desfășurat ea? Această întrebare și-o pusese de mult autorul străvechii *Cărți a genezei* din *Biblia* mozăică, dar și-o pusese sub o formă ce n-avea nimic filosofic. Iar cel dintâi lucru pe care trebuia să-l cerceteze filosofia era: „de ce“ a creat Dumnezeu lumea? Și Campanella credea că rezultatul unei asemenea cercetări nu putea fi decât unul singur. Lăsând la o parte infinitatea și eternitatea lui Dumnezeu, care erau determinări negative ale existenței sale – stabilind că ea „n-avea“ margini în spațiu și timp –, mai rămâneau, ca determinări pozitive ale ei, atotștiința și atotputerea. Aceste determinări pozitive, însă, oricât erau de importante, nu erau totuși suficiente ca să explice, ele singure, creațiunea. Dumnezeu putea foarte bine, știind tot și putând tot, să nu intre în acțiune și să nu creeze nimic. Cum a început, atunci, procesul creator? Ce l-a îndemnat pe Dumnezeu să-l pornească? L-a îndemnat, după Campanella, o a treia determinare pozitivă a existenței sale care era „iubirea“. Natura „iubirii“ o alcătuiă „comunicativitatea“. Iubirea n-ar mai fi fost iubire dacă nu s-ar fi comunicat de la cel ce iubea la ceea ce iubea. Iar o asemenea comunicare presupunea două existențe deosebite: a celui ce iubea și a ceea ce iubea el. Necesitatea iubirii divine de a se comunica reclama astfel, în mod imperios, apariția unui „obiect“ posibil al ei – adică apariția lumii.

Pornind de la această origine a procesului creator, Campanella ajungea la un optimism ce se opunea cu tărie, din punct de vedere logic, pesimismului atâtor oameni care găseau că lumea, suferind de prea multe lipsuri, nu putea fi considerată decât ca rea. Întrucât la originea procesului creator a stat iubirea divină, lumea nu putea fi, cu toate aparențele contrarii, decât bună. Experiența îi arăta lui Campanella că, în lumea omenească, era în natura iubirii să dorească binele obiectului spre care se îndrepta. Dacă, dar, Dumnezeu a creat lumea „fiindcă“ o iubea – ceea ce presupunea, din punct de vedere logic, că o iubea „înainte“ de a o crea –, era evident că, neputându-i voi răul, trebuia s-o facă bună. Neajunsurile de care sufe-

rea lumea, și care erau reale, nu se datorau lui Dumnezeu, ci oamenilor, care, neputându-se ridica la înălțimea intențiilor lui creatoare, le-au turburat, adesea, realizarea. Iar Dumnezeu i-a lăsat s-o facă, fiindcă le-a dăruit libertatea de a-și alege singuri căile acțiunii, pentru ca să-și poată astfel câștiga merite, care să le asigure fericirea vecinică din viața de apoi.

Determinările pozitive ale existenței divine erau, așadar, în număr de trei: înțelepciunea, puterea și iubirea. Ele nu erau, însă, deosebite și independente una de alta, ci alcătuiă o unitate indisolubilă. Acesta era înțelesul filosofic al dogmei creștine a „Sfintei Treimi“. Dumnezeu era „o trinitate într-o unitate“. De aceea, existența lui nu era, propriu vorbind, o existență, ci o „supra-existență“ – pe care oamenii, neputând-o asemăna cu nimic din ceea ce cunoșteau, cu nici-una, adică, din existențele constatate în experiența lor, nu erau în stare s-o conceapă. Erau siliți s-o admită ca reală, dar nu și-o puteau reprezenta. Tot ce putea să facă, prin urmare, filosofia, în fața acestei dificultăți, era să se mărginească a cerceta cum se manifestau, în lume, cele trei aspecte ale unității divine. Începând cu cel dintâi din acele aspecte, Campanella credea că „atotștiința“ lui Dumnezeu se manifesta, în domeniul creațiunii, sub forma „predestinației“. Întrucât Dumnezeu știa mai dinainte tot ce avea să se întâmple în lume, nimic din ceea ce urma să se întâmple nu putea să nu se întâmple. Toate lucrurile ce alcătuiă lumea își aveau „destinul“ lor, hotărât mai dinainte, așa încât „nu puteau“ să nu se realizeze întocmai. Dacă ar fi putut să nu se realizeze, aceasta ar fi însemnat că Dumnezeu n-ar fi avut puterea necesară ca să aducă la îndeplinire ceea ce, grație atotștiinței sale, prevăzuse că trebuia să se întâmple. Dumnezeu era, însă, atotputernic, și această ipoteză cădea de la sine.

Trecând apoi la această a doua determinare pozitivă a existenței divine, Campanella susținea că ea se manifesta în lume sub forma „necesității“ absolute a succesiunii fenomenelor ei. Și fiindcă constatarea acelei necesități era deosebit de importantă, atât din punct de vedere teoretic, cât și practic, se oprea ceva mai mult asupra-i. În adevăr, numai ea putea alcătui, pentru oameni, temelia „științei“ lor despre lume și a posibilității lor de a o utiliza spre a-și satisface nevoile vieții. Tot ce puteau face ei, pentru întemeierea științei lor despre lume, era să observe modul cum se succedau fenomenele

naturii spre a descoperi „regulile“ succesiunii lor – reguli care alcătuiau așa-numitele lor „legi“. Explicarea acelor reguli sau legi, însă, trebuia căutată în atotputernicia divină, care stabilise și menținea „ordinea“ fenomenelor respective, și tot în atotputernicia divină trebuia căutată, prin urmare, și explicarea posibilităților de acțiune, atât de prețioase, pe care le căpătau oamenii atunci când ajungeau să descopere regulile sau legile fenomenelor ce-i interesau. Ei puteau atunci să prevadă apariția acelor fenomene, s-o provoace chiar, și s-o utilizeze potrivit cu nevoile propriei lor vieți. Tocmai de aceea, însă, oamenii, spre a dovedi că prețuiau după cuviință acest dar minunat pe care li-l făcuse Dumnezeu, erau datori să observe, cu toată atenția și cu toată stăruința, fenomenele naturii. Numai îndeplinirea acestei datorii putea să procure „științei“ oamenilor despre lume o temelie sigură și să-i înlesnească dezvoltarea – cum o arătase, în chip atât de luminos, Telesio, pe care Campanella nu uita să-l citeze la orice ocazie.

În sfârșit, a treia din determinările pozitive ale existenței divine, adică „iubirea“, se manifesta în univers prin „armonia“ dintre diferitele lui părți – ca, bunăoară, prin aceea care domnea în mișcările corpurilor cerești. Ea se mai manifesta, de asemenea, prin „simpatia“ – sau, mai exact, prin „simpatiile“ – lucrurilor, unele pentru altele. Acele simpatii, care nu erau totdeauna vizibile, stabileau între lucruri raporturi ascunse, care le permiteau să producă uneori fenomene ce păreau a se abate de la „ordinea“ naturală a lumii, luând astfel un aspect „supranatural“. Acele simpatii oculte ale lucrurilor au încercat, încă din antichitate, să le exploreze – și mai ales să le exploateze – anumiți oameni, care pretindeau că puteau face „minuni“. Erau așa-numiții „magicieni“, care nu erau, de cele mai multe ori, decât simpli „vrăjitori“. Raporturile pe care le stabileau ei între lucruri, pe temeiul pretinselor lor simpatii ascunse, erau numai închipuite, și, neavând nimic rațional, duceau la mijloace de acțiune nu numai absurde, dar și respingătoare. De aceea nici nu erau, în general, bine priviți, iar uneori erau aspru pedepsiți. Tot evul mediu, bunăoară, fusese plin de procese ale vrăjitorilor și vrăjitoarelor, bănuți că utilizau influențe diabolice. Un studiu rațional al simpatiilor oculte ale lucrurilor nu era totuși imposibil. Un asemenea studiu nu se putea, însă, întemeia decât pe recunoașterea originii adevărate a simpatiilor de care era vorba, adică a originii

lor divine; ca atare, el forma obiectul „magiei naturale“. Sub acest nume și cu acest înțeles, Campanella considera ca îndreptățită încercarea de a utiliza simpatiile ascunse ale lucrurilor, alături de regulile sau legile lor obicnuite, sau mai presus de ele, ca o formă superioară a „științei“ despre lume.

În sfârșit, a treia manifestare pozitivă a existenței divine, adică iubirea, se manifesta în viața omenească prin nevoia indivizilor de a nu rămâne izolați, de a se aduna laolaltă și de a trăi împreună, în colectivități, a căror organizare nu fusese încă studiată, din acest punct de vedere, și de aceea, lăsa încă mult de dorit. Celor mai mulți oameni le lipsea, din nefericire, conștiința clară a modului cum trebuiau să se poarte, în colectivitățile în care trăiau, potrivit cu simpatia pe care, ca un reflex al iubirii divine, trebuiau s-o aibă unii pentru alții – pe care, de fapt, o aveau, ca un dar înăscut, dar nu-i înțelegeau nici rostul, nici prețul, și de aceea îi turburau sau chiar îi împiedicau manifestările firești. Spre a lămuri pe contemporanii săi în această privință, atât de importantă pentru o mai bună desfășurare a vieții lor, i s-a părut lui Campanella că era necesară o lucrare specială. Și a scris opera prin care a rămas mai ales în istoria cugetării filosofice a Renașterii, celebra *Civitas Solis*, în care propunea un plan nou și îndrăzneț de organizare a societăților omenești. De cuprinsul ei rămâne însă să ne ocupăm în volumul următor al acestei lucrări, unde avem să trecem în revistă mișcarea ideilor politice, economice și sociale din perioada culturală căreia îi este consacrată.<sup>1</sup>

## VII

Analizând, mai departe, în opera sa de căpetenie, mecanismul cugetării omenești, spre a descoperi modul cel mai potrivit de a-i conduce operațiile în cercetările de amănunt, pe care, după generalitățile schițate până acum, își propunea să le întreprindă pentru o mai bună cunoaștere a fenomenelor particulare ale lumii, Campa-

1. Vezi, în ediția de față, vol. III, capitolul XIV – *Ideile politice și sociale*. Tommaso Campanella, p. 434-446 (n. G. P.).

nella a fost adus să se ocupe îndeosebi de rolul memoriei. Intervenția acestei facultăți îi părea indispensabilă, spre a completa, printr-o dezvoltare ulterioară, experiența sensibilă. Dacă datele simțurilor nu s-ar păstra în mintea oamenilor, ei nu le-ar putea compara și clasa, după asemănările și deosebirile lor, și n-ar putea forma, cu ajutorul acestor operații psihologice și logice, noțiuni, judecăți și raționamente, ca să ajungă a cunoaște lumea, nu numai în fenomenele ei particulare, cum o cunosc și animalele, ci și în ordinea ei generală și în legile ce o guvernează. Din fericire, percepțiile pe care le dau oamenilor lucrurile înconjurătoare când sunt prezente, le rămân în minte sub forma de imagini, și atunci când lucrurile nu mai sunt prezente. Păstrarea acelor imagini o consideră psihologii ca constituind sarcina unei facultăți speciale, căreia îi dau numele de memorie. Ca atare, memoria este un complement indispensabil al experienței. Amintirea, însă, a rezultatelor experienței, așa cum s-au acumulat în curgerea timpurilor, o păstrează istoria omenirii. De unde rezultă că istoria formează una din temeliiile științei, în înțelesul cel mai general al acestui cuvânt, și trebuie studiată cu atenția cuvenită de către toți cei ce voiesc să contribuie, cu oricât de puțin, la dezvoltarea ei.

Istoria omenii, însă, îi arăta lui Campanella, cu o limpezime ce nu-i mai lăsa nici-o îndoială, principala cauză pentru care cunoașterea și înțelegerea lumii erau încă atât de puțin înaintate la cei mai înaintați din reprezentanții ei. Din cele trei mari forme, pe care le luau, în general, încercările de a cunoaște și înțelege lumea, omenii au început cu teologia și cu metafizica, în loc să înceapă cu fizica. Ordinea naturală, însă, pe care trebuiau s-o urmeze acele încercări ale lor, era tocmai cea inversă. Ei ar fi trebuit să înceapă cu fizica, pentru ca, cu ajutorul datelor experienței, să fi ajuns a cunoaște în adevăr lumea așa cum era, în realitatea ei concretă, și numai după aceea să fi încercat a și-o explica, ridicându-se treptat, cu ajutorul metafizicii, care le-ar fi pus la dispoziție ipotezele raționale firești, până la certitudinile, depline și definitive, ale teologiei. Campanella părea astfel a subordona întreaga activitate intelectuală a omenirii credințelor ei religioase – sau, cel puțin, a o pune în serviciul lor –, ceea ce i-a atras, din partea unora din istoricii filosofiei, acuzarea că, cu toate aparențele de cugetător independent, pe care le plătise atât de scump, nu era, totuși, decât un scolastic

medieval întârziat. În realitate, însă, el considera teologia numai ca o încoronare finală a eforturilor omenești de a cunoaște și înțelege lumea – eforturi care, ca să ducă la rezultatele dorite, trebuiau să înceapă cu observarea directă, obiectivă, neprevenită, a fenomenelor naturii, în și prin experiență. Faptul că el făcea din această observare o condiție indispensabilă și inevitabilă, fără îndeplinirea căreia orice încercare de a cunoaște și înțelege lumea era condamnată mai dinainte să nu izbutească, îi asigura îndeajuns poziția de luptător independent pentru o mai bună îndrumare a cugetării contemporanilor și urmașilor săi.

În forme diferite, dar pe aceeași linie, a dus o luptă analoagă un alt cugetător, care a trăit și a lucrat în același timp cu Telesio, Patrizzi și Campanella. Acel cugetător, care a jucat un rol mai mare decât ei, a fost Giordano Bruno. Nu puțini din istoricii filosofiei au văzut într-însul figura cea mai impunătoare, din punct de vedere filosofic, din tot timpul Renașterii. Iar faptul că i s-au ridicat, în Italia, două statui – una la Neapole, alta la Roma –, că i s-a comemorat, în 1900, cu un fast neobișnuit, tricentenarul morții, și că s-a înființat în Germania, la aceeași dată, o „Ligă Giordano Bruno“, la care au aderat o sumă de intelectuali – între alții și Ludwig Kuhlentbeck, profesorul de la Universitatea din Lausanne, care a editat, din 1890 înainte, operele complete ale filosofului italian și a publicat, în 1906, o lucrare specială despre influența exercitată de el asupra lui Goethe și a lui Schiller, arăta îndeajuns îndreptățirea acestei păreri. Potrivit cu răsunetul pe care l-au avut ideile lui Giordano Bruno, studiul lor ar reclama așadar dezvoltări ce n-ar mai încăpea în volumul de față – și rămâne să ia loc la începutul volumului următor.<sup>1</sup>

---

1. Vezi, în ediția de față, vol. III, capitolul I – *O figură deosebit de reprezentativă. Giordano Bruno* (n. G. P.).

## CUPRINS

### CAPITOLUL I

Sisteme vechi, curente nouă / 5

### CAPITOLUL II

Școala din Padua. Averroismul și peripatetismul liberal / 21

### CAPITOLUL III

Școala din Padua. Pomponazzi și Nifo / 39

### CAPITOLUL IV

Școala din Padua. Cremonini și Galilei / 59

### CAPITOLUL V

Încercări de reformă în logică / 73

### CAPITOLUL VI

Ramismul și întinderea lui / 89

### CAPITOLUL VII

Începuturile mișcării științifice. Leonardo da Vinci / 106

### CAPITOLUL VIII

Epoca marilor descoperiri. Columb, Copernic și urmașii lor / 141

### CAPITOLUL IX

Începuturile mișcării științifice.

Johann Reuchlin și Agrippa von Nettesheim / 194

### CAPITOLUL X

Începuturile mișcării științifice. Paracelsus și Van Helmont / 230

### CAPITOLUL XI

Începuturile mișcării științifice.

Girolamo Cardano, adepții și urmașii lui / 256

### CAPITOLUL XII

Începuturile mișcării științifice. Galileo Galilei / 273

### CAPITOLUL XIII

Atomismul. Sennert, Bérigard, Magnen, Gassendi / 316

### CAPITOLUL XIV

Urmările filosofice ale mișcării științifice.

Telesio, Patrizzi, Campanella și adepții lor / 340

SINTEZE  
DOCUMENTE  
ESEU

**Au apărut:**

- N. Iorga – *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor (2 vol.)*  
Isidor Mărtincă – *Duhul Sfânt*  
Claude B. Levenson – *Dalai-Lama*  
Lucrețiu Pătrășcanu – *Sub trei dictaturi*  
Al. Piru – *Eminescu azi*  
Nicolae Manolescu – *Arca lui Noe*  
Corneliu Dumitriu – *Despre sine și sens în rostirea eminesciană*  
Stephan Ludwig Roth – *Lupta pentru limbă în Transilvania*  
Mircea Tomuș – *Romanul romanului românesc (2 vol.)*  
Dan Grigorescu – *Brăcuși*  
Virgil Gheorghiu – *Memorii*  
G. Călinescu – *Viața lui Mihai Eminescu*  
Giorgio Vasari – *Viețile celor mai de seamă pictori, sculptori și arhitecți*  
Ion Adam – *Panteon regăsit. O galerie ilustrată a oamenilor politici români*  
Radiodifuziunea Română - D.S.T.L. – *Știrile despre strada mea*  
Ion Hobană – *Douăzeci de mii de pagini în căutarea lui Jules Verne*  
Ilderim Rebreanu – *Minciuna și impostura*  
Tudor Vianu – *Arta prozatorilor români*  
Pierre Miquel – *Acest secol a avut o mie de ani*  
Vasile Alecsandri – *Istoria misiilor mele politice*  
Teodor Vârgolici – *Portrete și analize literare*  
P.P.Negulescu – *Filosofia Renașterii (3 vol.)*  
Șpiru Haret – *Mecanica socială*  
Tudor Vianu – *Studii de filosofie și estetică. Dualismul artei*  
Valeriu Râpeanu – *Nicolae Iorga 1940-1947*  
Ioan Adam – *Oglinda și modelele. Ideologia literară a lui Duiliu Zamfirescu*  
Aureliu Goci – *Geneza și structura poeziei românești în secolul XX*