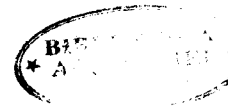


P.P.NEGULESCU

*Filosofia  
Renașterii*

VOLUMUL III



Editura 100+1 GRAMAR  
București, 2001

1731701

100-373  
Coperta: Done Stan

Coperta I: Rafael, Școala din Atena, detaliu



## Capitolul I O FIGURĂ DEOSEBIT DE REPREZENTATIVĂ GIORDANO BRUNO

Printr-o structură sufletească plină de contraste izbitoare, printr-o nevoie mai ales de independență intelectuală, căreia îi sacrificase totul – și nu o dată, într-o încordare de moment a voinței, ci o viață întreagă, cu un sfârșit atât de tragic –, Giordano Bruno a ajuns a fi considerat, de unii din istoricii mai vechi și mai noi ai filosofiei, ca fiind figura cea mai reprezentativă a unei perioade culturale atât de bogate în figuri reprezentative, cum a fost Renașterea italiană. Cel mai nou din acei istorici, Richard Hönlwald, a cărui lucrare *Denker der italienischer Renaissance* a apărut în 1938, zice că perioada culturală de care e vorba n-a avut decât puțini cugetători care să fi „întrupat” cu atâta „originalitate”, cu atâta „energie intelectuală”, cu atâta „adâncime mistică de sentiment”, cu atâta „avânt al fanteziei poetice” și cu atâta „elocvență înflăcărată” ca Giordano Bruno, „conținutul dispozițiilor ei afective și fertilele contradicții ce o umpleau” („ihren Stimmungsgelhalt und die fruchtbaren Widersprüche die sie erfüllten”)<sup>1</sup>. Ca atare, studiul operei acestui cugetător presupune, spre a putea fi întreprins cu succes, o cunoștință mai aprofundată a personalității lui și a împrejurărilor în care a trăit.

### I

Progresele mari pe care le-a făcut evoluționismul, de la începutul veacului trecut înainte, cu Lamarck, Darwin, Spencer și adepții lor, au avut o influență însemnată asupra modurilor de a înțelege și explica manifestările vieții sufletești a omenirii. Așa-numita „acțiune a mediului” a fost utilizată din ce în ce mai des și mai insistent în încercările de înțelegere și explicare de acest fel. Îndreptarea cercetărilor în a-

*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. *Op. cit.*, p. 179.

ceastă direcție au ilustrat-o, între alții, ca protagoniști mai cunoscuți, istoricul englez Buckle și filosoful francez Taine. Realitatea acțiunii de care era vorba nu scăpase, însă, ochiului ager al unora din cugetătorii Renașterii; o vom găsi afirmată cu o convingere impresionantă de unii din reprezentanții mișcării ideilor politice și sociale de care ne vom ocupa în acest volum. Ea nu scăpase nici chiar intuiției unora din reprezentanții mișcării literare a timpului. Ne mărginim a releva, în această din urmă privință, credința lui Tasso, poetul celebru, că „pământul face pe locuitorii săi asemenea cu sine însuși“, din versurile cunoscute:

„La terra...

*Simili a sè gli abitator' produco“.*

Pornind de aci, un istoric francez al filosofiei, Bartholmèss, care a consacrat lui Giordano Bruno un studiu mai întins, în două volume<sup>1</sup>, a căutat să-i explice structura sufletească și, printr-înșea, opera, cu ajutorul particularităților mediului fizic, din sudul Italiei, unde se născuse și unde își petrecuse prima parte a vieții – aceea în care impresiile primite de la lumea înconjurătoare fuseseră mai vii. Orașul în care filosoful italian văzuse lumina zilei era Nola, din apropiere de Neapole. El însuși se mândrea cu acest fapt, adăugând adesea numelui său un epitet menit să-l amintească – epitetul de „Nolanul“. Se mândrea, fiindcă regiunea în care era situat orașul său natal era una din cele mai frumoase și mai bogate din toată Italia. I se zicea „Terra di lavoro“ și avea ca marcă un „corn al abundenței“, cu inscripția: „Campagna felice“. Aceste privilegii, însă, care erau mari și ar fi putut face în adevăr fericită acea regiune, atât de favorizată de natură, erau micșorate regulat, și uneori anulate cu desăvârșire, de unele neajunsuri, tot atât de mari. Așezată între Vezuviu și coasta Mării Mediterane, ea suferea de turburările fizice obicinuite ale ținuturilor vulcanice. Era zguduită adesea de cutremure, la care se adăugau, câteodată, când erau mai violente, revărsări ale apelor mării; era pustiiată, din când în când, de erupțiile Vezuviului; era bântuită de furtuni; iar seceta nu-i lipsea, ca întregului sud al Italiei. Era, cu alte cuvinte, o regiune de contraste, care se răsfrângeau în caracterul celor ce aveau fericirea – și, în același timp, nefericirea – s-o locuiască. Ei își iubeau țara, dar nu puteau să trăiască într-înșea; o părăseau adesea, dar o regretau totdeauna; păreau satornici, erau chiar îndărătnici, dar se puteau și schimba, și o făceau ade-

sea; erau pasionați, dar puteau fi și indiferenți; erau stăpâniți de o sensualitate excesivă, dar înclinau și către ascetism; aveau, în sfârșit, o nevoie adâncă de independență sufletească, dar nu puteau scutura cu desăvârșire lanțurile grele ale credințelor tradiționale, și le purtau adesea cu plăcere. Asemenea contraste îi făceau să ducă o viață zbuciumată, să fie vecinic nervoși, iritabili, porniți pe discuții și chiar pe certuri, ce nu se sfârșeau totdeauna bine. Vinul negru, gros și tare, pe care îl produceau dealurile lor, purta porecla de „mangiaguerra“: cine îl bea, mânca războiul...

De asemenea contraste era plin și caracterul lui Giordano Bruno, așa cum s-a manifestat în desfășurarea vieții lui, asupra căreia, întrucât i-a putut influența cugetarea, e bine să aruncăm o privire ceva mai stăruitoare. Asupra copilăriei lui și a primei educații pe care a primit-o, în familie, n-avem date destul de sigure. Se născuse în 1548 și primise la botez numele de Filippo; pe cel de Giordano l-a luat la intrarea sa în ordinul călugăresc al dominicanilor; iar în unele din scrierile lui de mai târziu și-a dat el însuși numele de Filoteo. Nu se știe bine ce situație socială avea familia sa. După unii, tatăl său ar fi fost un „om de arme“ cunoscut și ar fi aparținut micii aristocrații locale. Alții, însă, i-au considerat originea ca fiind cu totul plebeiană – cu o nuanță peiorativă destul de pronunțată. Giordano Bruno ar fi fost „conceput de un croitor și născut de o spălătoreasă“. Această din urmă versiune părea a se fi întemeiat pe utilizarea unor cuvinte, pe care filosoful însuși le pune, într-una din scrierile sale polemice, în gura unui adversar, ca să arate cât de scăzut îi era nivelul intelectual, de vreme ce recurgea la asemenea invective, în locul argumentelor logice propriu-zise. De altfel, „croitorul“ și „spălătoreasa“ păreau a fi fost, pe acea vreme, termeni de comparație utilizați în mod curent, în sens peiorativ, și în alte cazuri, nu numai când era vorba de originea cuiva. Se întrebunțau încă în veacul al XVIII-lea, cum o dovedea o scrisoare în care Voltaire se plângea lui d'Argental de „insolența absurdă“ a celor ce îi cereau să gândească, și el, cum gândeau „croitorul“ și „spălătoreasa“ care îl serveau.

Prima educație, pe care a trebuit s-o primească, în copilărie, cugeătorul de care ne ocupăm, a stat, desigur, în legătură cu situația, nu numai socială, ci și materială, a familiei sale. Datele sigure ne lipsesc însă, în ambele aceste privințe. O indicație, care e mai mult o aluzie, „prefața epistolară“ a uneia din lucrările sale (*Della causa etc.*) ne arată numai că averea părinților săi avusese de suferit, din cauza împrejurărilor, destul de mult. După toate probabilitățile, perioada studii-

1. Chr. Bartholmèss, *Jordano Bruno*, 2 vol. 1846-47.

lor sale propriu-zise a trebuit să înceapă cu intrarea sa în ordinul călugăresc al dominicanilor. Acel ordin, fiind în special destinat propagandei religioase prin predici, impunea, celor ce-l îmbrățișau, obligația de a-și dobândi, printr-o cultură superioară, mijloacele necesare pentru atingerea unui asemenea scop.

Cu toată independența de cugetare, de care avea să dea mai târziu atâtea dovezi, atât de impresionante, nu putem face ipoteza că Giordano Bruno a îmbrăcat haina monahală fără să fi avut credința care să justifice o asemenea hotărâre. Spiritul religios, care, în înțelesul mai înalt al cuvântului, nu l-a părăsit toată viața, l-a stăpânit, desigur, în tinerețe, cu mai multă putere. E, totuși, mai mult decât probabil că au intervenit și alte motive. Lipsit, cum era, de mijloace materiale, nu exista pentru el altă posibilitate de a dobândi cultura superioară la care aspira. Iar conștiința obscură a puterilor sale sufletești, făcându-l să creadă că ar fi putut fi mai de mult folos pe treptele mai de sus ale vieții colective, i-a deschis perspectiva ierarhiei eclesiastice, care putea duce, pentru cei ce se distingeau, până la tronul pontifical. A intrat, dar, în 1563, în mănăstirea din Neapole a ordinului dominicanilor, în care își începuse noviciatul, cu trei veacuri mai înainte, sfântul Toma din Aquino. Acolo a petrecut, într-o liniște relativă, șapte ani, în cursul cărora s-a consacrat, cu o pornire pasionată care uimea și neliniștea pe profesorii săi, studiilor teologice și filosofice. Cu privire la cele dintâi, însă, din acele studii, a început să aibă, de la o vreme, îndoieli, ce luau proporții din ce în ce mai mari. Două mai ales din dogmele teologiei catolice îi păreau, îndeosebi, anevoie de admis – aceea a „transsubstanțiatiei“ și cea a „imaculatei concepții“. Prin „transsubstanțiatie“ se înțelegea transformarea pâinii și a vinului – pe care le binecuvânta preotul în taina altarului, spre a servi la „împărtășirea“ credincioșilor – în corpul și sângele lui Iisus. Nu zisese oare Mântuitorul, la cina cea de taină, împărțind apostolilor săi pâinea: luați și mâncați, acesta este corpul meu? Și nu adăugase el, împărțindu-le vinul: luați și beți, acesta este sângele meu? Pe interpretarea metafizică a acestei tradiții a *Noului Testament* părea a se fi întemeiat un călugăr german, Radbert, ca să ajungă, în veacul al IX-lea, la concepția „transsubstanțiatiei“, care permitea credincioșilor, prin „împărtășire“, să-și încorporeze, pe cale fizică, substanța însăși a divinității lui Iisus, și să intre astfel în „comunicare“ sufletească cu fiul lui Dumnezeu, care forma, cu Dumnezeu Tatăl și cu Sfântul Duh, o singură unitate. Mult discutată la început, această concepție nu fusese oficial consacrată, ca dogmă, decât în 1215, de către Conciliul din Latran, sub papa Inocențiu al III-lea.

Din punct de vedere filosofic, i se părea lui Giordano Bruno că dogma „transsubstanțiatiei“ era foarte anevoie de admis. El nu vedea cum se putea transforma o substanță materială, ca aceea a pâinii și a vinului, într-o substanță spirituală, ca aceea a divinității. Nu vedea, iarăși, cum putea fi prezentă divinitatea, în întregime, în fiecare bucățică de pâine sfințită și în fiecare picătură de vin sfințit. Că asemenea îndoieli n-avea numai el, o arată faptul că le aveau și alții – și că luau chiar, uneori, forme care ar fi fost comice, dacă n-ar fi fost penibile. Către sfârșitul veacului al XVI-lea, în 1594, un călugăr german, Wilhelm Holder, scandalizase autoritățile eclesiastice prin întrebarea celebră, ce trebuia să facă cu un șoarece pe care îl prinsese rozând din pâinea sfințită de pe masa din altarul bisericii sale; mai putea oare să-l ucidă, sau, întrucât intrase în „comuniune“ cu divinitatea, trebuia, dimpotrivă, să i se închine?

Tot așa de anevoie de admis, din punct de vedere filosofic, i se părea lui Giordano Bruno dogma „imaculatei concepții“, prin care teologia catolică explica originea supranaturală a lui Iisus, ca fiu al lui Dumnezeu. Concepția unui copil, în sânul unei mame, era un proces biologic, și deci material, care nu se vedea cum ar fi putut fi deslănțuit, cu diferitele lui faze, de o durată destul de lungă, de nouă luni întregi, de către o influență spirituală trecătoare, ca cea care se exercitase asupra fecioarei Maria în ziua „Bunei-Vestiri“. La Giordano Bruno apăreau astfel, cu acest prilej, dificultățile ce aveau să frământeze, în veacul al XVII-lea, gândirea urmașilor lui Descartes, și care constituiau problema „comunicării substanțelor“. Filosofia carteziană stabilise, între cele două mari categorii de substanțe ce alcătuiau natura, adică între substanțele întinse și cele cugetătoare, sau între corpurile materiale și spiritele imateriale, o deosebire absolută. Și întrebarea ce se ridica, pentru urmașii lui Descartes, era: Cum puteau „afecțiunile“ corpului material al oamenilor – afecțiuni produse de acțiunea lucrurilor exterioare asupra organelor lui sensoriale – să lucreze asupra spiritului lor imaterial, spre a provoca apariția percepțiilor, ideilor, judecăților, raționamentelor, sentimentelor și actelor de voință, ca fenomene pur psihice? Și invers, cum puteau aceste simple stări sufletești să determine, la rândul lor, mișcările corpului material al oamenilor – mișcări ce alcătuiau acțiunile lor? Așa s-a ajuns la curioasa concepție după care Dumnezeu intervenea „cu ocazia“ fiecărei afecțiuni a corpului fiecărui om, spre a face să apară în spiritul lui ideea corespunzătoare, și „cu ocazia“ fiecărei idei a spiritului fiecărui om, ca să pună în mișcare partea corespunzătoare a corpului lui. Și tot pe această cale

s-a ajuns la concepția, tot atât de curioasă, că Dumnezeu nu procedea-ză prin asemenea intervenții ocazionale neconținute, ci a stabilit de la început, odată pentru totdeauna, corespondența perfectă dintre activitatea substanțelor întinse și a celor cugetătoare, adică a corpurilor și spiritelor. Așa au luat naștere, cum vom vedea mai târziu, ocaționismului lui Geulincx<sup>1</sup> și armonia prestabilită a lui Leibniz.<sup>2</sup>

Giordano Bruno a rămas, însă – sub influența poate a mișcării științifice a timpului –, pe un teren mai pozitiv. Asemenea intervenții divine ar fi constituit, pentru el, minuni. El credea că, din punct de vedere filosofic, natura nu putea fi considerată decât ca lucrând după anumite legi, de la care nu se putea abate. Experiența, cel puțin, n-o arăta nicăieri. Dacă, pentru creștinii drept-credincioși, minunile, ca abateri de la cursul normal al fenomenelor naturii, erau, pe temeiul tradiției revelate a cărților sfinte, realități indiscurabile, pentru libera cugetare a filosofilor, în schimb, asemenea abateri nu puteau constitui decât o problemă, o mare și grea problemă, dacă nu chiar o problemă insolubilă.

După îndoielile privitoare la dogmele religioase, au venit la rând, în evoluția intelectuală a lui Giordano Bruno, îndoielile privitoare la concepțiile filosofice. El citea mai toate operele ce se cunoșteau pe atunci, ale filosofilor antichității. Mai mult au părut a-l fi impresionat Pitagora și Platon, nu Aristotel, cu toate că era filosoful oficial al catolicismului – sau poate tocmai de aceea. Alături de Telesio și Campanella, Giordano Bruno a fost un adversar convins al peripatetismului. Într-o lucrare intitulată *Arca lui Noe*, pe care ar fi scris-o pe când era încă în mănăstirea dominicanilor de la Neapole și pe care ar fi dedicat-o papei Piu al V-lea, ar fi zugrăvit un tablou satiric al discuțiilor – „nu pentru adevăr, ci pentru întâietate“ – dintre filosofi, tablou în care Aristotel ar fi fost mai ales maltratat. Acea lucrare s-a pierdut, însă, fără urmă, și cuprinsul ei nu se poate reconstitui, după indicațiile vagi ale unora dintre contemporani, cu destulă siguranță. Ideile lui Platon și le-a însușit Giordano Bruno mai mult sub forma pe care o luaseră cu reprezentanții Academiei din Florența – cu Marsilio Ficino și cu Pico della Mirandola. Iar dintre cugetătorii de la începutul Renașterii, cel care l-a influențat mai mult a fost Nicolaus Cusanus, căruia îi atribuia

un „geniu mai profund și mai divin“ decât celorlalți filosofi și nu arareori îi cita numele – în avântul stilistic din operele sale italiene mai ales – cu un epitet corespunzător: „il divino Cusano“. În sfârșit, atitudinea sa independentă față de ierarhia catolică se manifesta printr-o comparație a cugetătorului căruia îi acorda acest epitet superlativ cu acela dintre filosofi vechi pe care îl admira mai mult: „Cusanul“ ar fi întrecut desigur – și cu mult – pe Pitagora, dacă nu l-ar fi împiedicat haina de cardinal al Bisericii romane...

Din cauza îndoielilor pe care le manifesta față de dogmele consacrate ale catolicismului și a obiecțiilor pe care le ridica în contra filosofiei lui oficiale, „fratele“ Giordano a început a fi rău privit de profesorii săi mai întâi, și apoi de autoritățile superioare ale ordinului călugăresc din care făcea parte. Situația sa, în mănăstirea dominicanilor de la Neapole, a devenit astfel grea. Iar când a simțit că era amenințat să fie deferit tribunalului Inchiziției, pentru „heterodoxie“, dacă nu chiar pentru „erezie“, „fratele“ Giordano a fugit. S-a dus mai întâi la Roma, unde credea că, în vâlmășagul de fețe bisericesti din marele centru eclesastic, ar fi putut să treacă mai ușor neobservat, până i s-ar fi uitat micile păcate ideologice. Simțindu-se însă amenințat și acolo, a plecat mai departe, și a dus câțva timp o viață rătăcitoare destul de grea. A dezbrăcat rasa călugărească și s-a dus la Genova, portul în care aflurul de străini era mai mare și unde i se putea pierde mai repede urma. Dar, negăsind, în lumea comercială de acolo, nici o întrebuintare care să-i permită să-și câștige existența, s-a retras într-o mică localitate din teritoriul genovez, la Novi, lângă Savona, unde a trăit câțva timp dând lecții particulare – „de gramatică“ la câțiva copii, și „de astronomie“ la câțiva „nobili“. Dar nevoile sale intelectuale îl împingeau către centrele de cultură, în care putea găsi, nu numai cărți, ci și oameni cu care să poată discuta problemele ce-l preocupau. A plecat, dar, după câteva luni numai, la Veneția, unde a scris, spre a realiza din vânzarea ei un mic câștig, o lucrare populară „despre semnele timpului“, care nu s-a păstrat; o menționează numai unii din biografia sa. A trecut, apoi, cu neastâmpărul care-l împiedica de a se fixa undeva, la Padua, la Brescia, unde a îmbrăcat din nou haina monahală, la Milano, la Chambéry, unde a petrecut puțin timp în mănăstirea dominicanilor, și a ajuns la Geneva, unde spera să găsească, grație atmosferei protestante de acolo, mai multă libertate, sau, în orice caz, mai multă siguranță. În acest scop, a lepădat iarăși rasa călugărească, și, în mediul democratic în care intra, s-a înfățișat într-un costum aristocratic „cu pălărie și cu spadă“ – deși, spre a putea trăi, lucra ca corector la tipografia lui Henri

1. Cf. și P.P. Negulescu, *Istoria filozofiei moderne*, capitolul *René Descartes*, în *Scieri inedite*, III, ed. cit., p. 133-135 (n. G. P.).

2. Cf. Idem, *Op. cit.*, capitolul *Gottfried Wilhelm Leibniz*, în *Scieri inedite*, III, ed. cit., p. 164-177 (n. G. P.).

Estienne. Dar calviniștii locali au căutat să-l convertească – ceea ce l-a obligat, spre a nu-i indispuie de la început, să asculte câțva timp predicile curente și lecțiile de doctrină ce se țineau, de misionarii lor, pentru străini. Nevoia sa de independență intelectuală, însă, l-a împiedicat să îmbrățișeze noua formă a protestantismului, a cărei intoleranță nu-i părea nicicum mai mică decât aceea a Bisericii romane. Calvinismul era, în adevăr, mai sever și mai rigid decât lutheranismul. Ezitarea lui Giordano Bruno de a se converti nu putea, dar, să nu ridice împotriva-i îndoielile cercurilor eclesiastice din Geneva – și ostilitatea lor, ce devenea din ce în ce mai vizibilă, l-a silit să plece, destul de repede, în Franța. Afirmarea unora din istoricii mai vechi ai filosofiei – a lui Tennemann, bunăoară –, că plecarea ar fi fost determinată de discuțiile pe care le-ar fi avut cu Calvin însuși, nu era decât o inadvertență cronologică. Giordano Bruno a trecut prin Geneva, după datele nesigure ale vieții lui rătăcitoare, între 1576 și 1579, iar Calvin murise în 1564; locul, la conducerea comunității calviniste i-l ținea, pe acea vreme, Théodore de Bèze. Pribeagul italian a plecat, dar, în Franța, s-a dus la Lyon mai întâi, și apoi la Toulouse unde a găsit o primire mai bună. A putut să-și ia, la universitatea de acolo, titlul de „magister aretium”<sup>1</sup>, a obținut chiar permisiunea să țină cursuri libere de filosofie și de astronomie. Dar libertatea unora din păreri sale și, mai ales, criticile pe care le aducea „autorilor consacrați”, în frunte cu Aristotel, a trezit, destul de repede, o reacțiune destul de violentă, căreia i-a dat el însuși numele de „furie scolastică” („furor scolasticus”). A trebuit astfel să plece și de acolo, luând drumul spre Paris. Unii din biografia săi mai vechi susțineau că s-ar fi oprit câțva timp la Montpellier, unde studiile medicale luaseră un atât de mare avânt, încât Facultatea de Medicină de acolo era comparată de contemporani cu vechea și celebra școală italiană din Salerno. În 1582 ajunsese, în orice caz, la Paris, și ceruse rectorului universității de acolo autorizația să țină un curs liber de filosofie. Autorizația i-a fost acordată, și cursul a avut un mare succes. Studenții îl ascultau nu numai cu interes și cu plăcere, dar și cu un entuziasm ce se manifesta uneori zgomotos. Debitul oratoric al „italianului” plin de temperament era ușor și abundent, viu și colorat; frazele latine îi erau nu numai corecte și clare, dar și elegante; iar inflexiunile glasului său muzical și gesturile sale plastice subliniau, punându-le în evidență, părțile mai importante ale materiilor ce trata. Înfațișarea

---

1. (lat.) – „maestru aretin” (din Aretium) (n. M. R.).

fizică a persoanei sale impresionă de asemenea, după mărturisirile unora din ascultătorii săi, ca Jean de Nostitz și Raphaël Eglin.<sup>1</sup> Blândețea melancolică a figurii sale contrasta cu fermitatea, nu arareori aspră și câteodată ironică, a părerilor pe care le formula; slăbiciunea corpului său delicat, ce părea adesea suferind, contrasta cu energia plină de avânt și cu pasiunea nestăpânită ce-i însuflețeau cuvântările. Deferența, în sfârșit, pe care o arăta auditoriului său, contribuia de asemenea la simpatia cu care era primit; când apărea pe catedră, se înclina, cu un zâmbet binevoitor, dar ceremonios, în fața tinerilor ce se îmbulzeau în juru-i, și nu se așeza, grav și pedant, ca ceilalți profesori, pe fotoliul ce îi sta la dispoziție, ci sta în picioare, tot timpul cât vorbea.

Cu succesul de care se bucura astfel cursul său liber, Giordano Bruno ar fi putut lua loc printre profesorii titulari ai universității la care îl ținea, și ar fi putut pune capăt vieții sale rătăcitoare, stabilindu-se la Paris. S-a ridicat, însă, împotriva-i obiecția că nu era „drept-credincios”. Faptul că petrecuse câțva timp la Geneva îl expusese bănuielii că avea simpatii pentru protestanți – bănuială pe care o agrava, într-un înțeles și mai rău, lipsa lui regulată de la slujba religioasă ce se<sup>2</sup> făcea, în fiecare duminică, în biserica de la Sorbona, și la care luau parte toți profesorii universității. Cu îndoielile pe care le avea, încă de pe când era călugăr dominican, cu privire la „transsubstanțiație”, ce alcătua temelia dogmatică a liturghiei catolice, Giordano Bruno nu putea fi un „practicant” al cultului, cum părea a i se fi pretins. Și fiindcă pasiunile religioase erau foarte aprinse, pe acea vreme, bănuiala ce se ridica împotriva-i ar fi putut să aibă și alte urmări, dacă nu l-ar fi apărat simpatia pe care i-o arăta regele Enric al III-lea. Sub influența mamei sale, Caterina de Medici, acest suveran, care avea și preocupări culturale, încuraja pe învățații și artiștii italieni ce veneau în Franța.

## II

La Paris a început Giordano Bruno seria publicațiilor sale. Afară de lucrarea intitulată *Arca lui Noe*, pe care părea a o fi scris la Neapole, în mănăstirea dominicanilor, și care nu ni s-a păstrat, nu dase la lumină nimic din ideile sale. La Paris a publicat mai întâi, în 1582, o piesă în cinci acte, care ar fi voit să fie o dramă, dar din care o pornire

---

1. Cj. Bartholmès, *Jordano Bruno*, t.I, p. 89.

2. În ediția de bază: să – probabil greșeală de tipar (n. G.P.).

satirică nestăpânită făcea mai degrabă o comedie. Acest caracter ambiguu al piesei îl recunoștea de altfel autorul în titlul ei, care, în limba italiană, suna: *Il candelaio*, commedia del Bruno Nolano, accademico di nulla accademia, detto il Fastidito (*Luminătorul*, comedie a lui Bruno Nolanul, academician al nici unei academii, zis Plictisitul). Iar intenția dramatică a acestei curioase comedii o indica, de la început, un motto: „In tristitia hilaris, in hilaritate tristis“ („În tristețe vesel, în veselie trist“). Tema filosofică pe care o dezvoltă, punând-o în evidență, era că înțelepciunea, în viață, nu constă, în realitate, decât în indiferența față de tot ce o putea turbura și frământa. Cu adevărat înțelept nu ajungea să fie decât omul care era totdeauna gata să râdă de lucrurile triste și să se întristeze de lucrurile ridicole, de care era plină lumea. Idealul înțeleptului era, astfel, să concilieze pe Democrit, care râdea de toate, cu Heraclit, care plângea de toate – să-i concilieze confundându-i.

Mai importantă, din punct de vedere filosofic, era lucrarea pe care Giordano Bruno a publicat-o, tot la Paris și tot în 1582, sub titlul *De compendiosa architectura et complemento artis Lulli* (*Despre structura rezumativă și întregirea artei lui Lullius*). Asupra acestui învățat medieval și a încercării lui de a găsi, în mod mecanic, legături nouă între noțiunile abstracte – legături care să poată fi utilizate apoi în lumea lucrurilor concrete –, trebuie să ne oprim un moment, spre a ne explica influența pe care a exercitat-o asupra unora din cugetătorii Renașterii – cum am văzut-o, bunăoară, în treacăt, în capitolul consacrat lui Agrippa von Nettesheim<sup>1</sup> – și cum rămâne s-o vedem acum, în istoria ideilor lui Giordano Bruno.

Raymundus Lullus, sau Lullius, se născuse în 1234 sau 1235, la Palma, pe insula Majorca, unde tatăl său servea, ca ofițer, în armata regelui Iacob al Aragoniei. Tinerețea și-o petrecuse la curtea regală aragoneză, la care se făcuse vestit prin aventurile sale de tot felul. Era, în toate privințele, un „cavaler“ cum nu să găseau mulți, nici chiar pe atunci, și nu numai că uza larg, dar încă și abuza, într-o măsură uimitoare, de calitățile și privilegiile sale. O întâmplare neașteptată l-a aruncat însă brusc, pe la treizeci de ani, pe calea misticismului religios și a ascetismului corespunzător. Urmărise odată, cum îi era obiceiul, o femeie frumoasă, care îi plăcuse, și, fiindcă ea, ca să scape de insistențele lui, se refugiase într-o biserică, n-a stat la îndoaială s-o scoată de

acolo și s-o ducă acasă. Când a dezbrăcat-o, însă, o privește înfiorătoare l-a zguduit adânc: pieptul frumoasei femei era o rană respingătoare, mâncat fiind, până la oase, de cancer. Înșelat în așteptările lui erotice, pasionatul „cavaler“, care era superstițios ca toți spaniolii, a văzut în acea întâmplare un „semn de sus“, care îi arăta că trebuia să se îngrijească de mântuirea sufletului său, prea încărcat de păcate, și că trebuia să-și schimbe viața. S-a retras, dar, din lume, s-a pus pe rugăciuni, pe post și alte forme de ascetism – și a început să aibă vedenii religioase. Într-una din acele vedenii, Mântuitorul însuși i-a ordonat să-și răscumpere păcatele, propovăduind creștinismul, ca misionar, printre musulmanii din Spania și din Africa. În acest scop, însă, trebuia să învețe limba arabă, și, când a ajuns s-o stăpânească, a căutat, ca să se documenteze, să citească nu numai cărțile sfinte ale musulmanilor, ci și comentariile lor teologice și filosofice. Așa a ajuns să ia contact cu filosofii arabi de pe acea vreme și, printr-înșii, cu unii din aceia ai antichității clasice. Iar odată ce pusese piciorul pe această cale, a mers mai departe, citind și operele filosofilor creștini din evul mediu.

Ceea ce l-a izbit, în timpul acestor studii premergătoare, prin care se pregătea pentru rolul său de misionar, a fost faptul că aceleași câteva ipoteze se repetau, sub forme mai mult sau mai puțin diferite, la toți cei ce se străduiseră, înaintea lui, să-și explice, în filosofie, originea lumii, modul cum luase naștere ea, scopul în care luase naștere, ordinea ce domnea într-însa – și întrebările anexe pe care le mai ridicau aceste probleme fundamentale. El s-a întrebat, dar, dacă nu se puteau înmulți acele ipoteze, spre a împinge cercetările în mai multe direcții, în același timp, și a înlesni astfel dezvoltarea științei despre lume. Răspunsul la acea întrebare i l-a dat o nouă „viziune“ mistică, sugerându-i concepția unei „arte mari“, cu ajutorul căreia se puteau înmulți combinațiile posibile ale ideilor privitoare la problemele ce preocupau pe filosofi. Acea „ars magna“ se reducea, în fond, la o „mașină de inventat“, care era destinată să pună la cale, în mod mecanic, combinații noi ale noțiunilor de căpetenie, cu care opera gândirea filosofică. Ea se compunea din șase cercuri concentrice, așezate, pe aceeași axă, unul peste altul, și putându-se învârti, în jurul axei lor comune, în același timp. Două indicau subiectele ce puteau interesa pe cei ce o utilizau; trei indicau atributele pe care le puteau avea acele subiecte; iar al șaselea, care era cel din urmă, cuprindea chestiile ce se puteau pune cu privire la subiectele de care era vorba, la atributele lor și la raporturile dintre ele. Pe acele cercuri erau înscrise noțiunile ce exprima subiectele și atributele lor, și care, prin învârtirea cercurilor res-

1. Vezi, în ediția de față, vol. II, capitolul IX – *Începuturile mișcării științifice. Iohann Reuchlin și Agrippa von Nettesheim* (n. G. P.).

pective, ajungeau a se găsi, unele față de altele, în poziții ce indicau alte raporturi posibile ale lor, cu totul diferite de cele obicinuite. Iar acele indicații nu puteau să nu fie de folos, întrucât îndreptau meditațiile și cercetările filosofilor în alte direcții decât cele tradiționale. Pe această cale – credea autorul mașinei de inventat idei – se putea înlesni și, eventual, grăbi dezvoltarea, atât a științei, cât și a filosofiei.

Așa cum era concepută, însă, „arta mare“ a lui Raymundus Lullus n-a adus nici un folos, nici științei, nici filosofiei. Dacă ea s-a bucurat, totuși, de un succes destul de mare, la sfârșitul evului mediu, a fost numai din cauză că a putut îmbogăți, efectiv, faimoasele „disputații“, de care răsunau pe atunci universitățile, cu combinații noi de noțiuni. Activitatea învățaților de pe acele vremuri se reducea, atât în știință cât și în filosofie, la comentarii ale textelor consacrate de tradiție, ale autorilor vechi. Iar acele comentarii aveau un caracter mai mult retoric, cu numeroase „distincții“ subtile, pe care le putea spori mașina de inventat idei, atât de utilizată de numeroșii „lulliști“, de la sfârșitul veacului al XIII-lea și începutul celui următor, în frunte cu Arnoldus de Villanova.

Pe vremea lui Giordano Bruno, mașina de inventat idei, a filosofului medieval, găsise din nou, deși într-un alt înțeles, posibilitatea de a se impune atenției publice. Am văzut, într-un capitol din volumul precedent al acestei lucrări, în care am încercat să caracterizăm, în general, Renașterea, ca perioadă culturală, cât de mare era și până unde mergea nevoia de independență a cugetării reprezentanților mai înaintați ai noilor popoare europene.<sup>1</sup> Tendința stăruitoare, sau chiar violentă, de a se emancipa de tutela autorităților tradiționale, lua, la cei mai mulți dintr-înșii, forma unei căutări pasionate a noutății. Într-o asemenea atmosferă intelectuală, „arta mare“ a lui Raymundus Lullus, care promitea să dea tuturor, pe căi mecanice, idei nouă, și pe care o dezgropa Giordano Bruno, nu putea fi decât binevenită. Așa se explica succesul pe care l-a avut, atât cursul pe care l-a ținut în 1582 la Paris și în care se referea adesea la mașina de inventat idei a filosofului medieval, cât și lucrarea pe care a publicat-o, tot atunci și tot acolo, asupra-i, sub titlul *Compendiosa architectura et complementum artis Lulli*.

1. P.P. Negulescu caracterizează „în general, Renașterea, ca perioadă culturală“, subliniind „cât de mare și până unde mergea nevoia de independență a cugetării reprezentanților mai înaintați ai popoarelor europene“, dar nu în „volumul precedent“, al doilea, „al acestei lucrări“, ci în volumul întâi. În consecință, vezi, în ediția de față, vol. I, capitolul I – *Renașterea*, p. 131-149. Vezi și *Marginalii*, p. XXXIV (n. G. P.).

În acea lucrare, Giordano Bruno pune la temelie „artei mari“ a filosofului medieval concepția neoplatonică a corespondenței dintre gândire și natură, dintre idei și fenomene. Materialul cu care lucra, în toate operațiile ei, gândirea, erau cuvintele. Prin cuvinte fixa ea, deosebindu-le unele de altele, noțiunile; prin cuvinte stabilea raporturile dintre ele, în judecăți; prin cuvinte stabilea raporturile dintre judecăți, în raționamente. Prin cuvinte, așadar, ajungea gândirea să-și formeze ideile despre lumea pe care voia s-o înțeleagă, explicându-și originea, scopul și structura ei. Dacă, însă, între cuvinte și lucrurile la care se refereau sau pe care le determinau, nu exista nici o corespondență „organică“, adică nici o legătură „naturală“, atunci „arta mare“ a lui Raymundus Lullus, care nu făcea, în fond, decât să combine cuvinte, nu putea avea nici o valoare – nu putea fi, cum avea să zică ceva mai târziu Bacon, decât un joc, nu numai „iluzoriu“, ci și „ridiculus“. Giordano Bruno s-a folosit, dar, de neoplatonism, ca să susțină că cuvintele erau „umbrele“ ideilor, iar ideile erau lucrurile înșile, sub aspectul lor „interior“ sau sufletesc, care constituia „esența“ aspectului lor „exterior“ sau fizic. Această concepție neoplatonică a dezvoltat-o în lucrarea intitulată *De umbris idearum (Despre umbrele ideilor)*, pe care a publicat-o tot la Paris și tot în 1582. Asupra acestei concepții nu mai putem însă reveni aici; am început să examinăm influența neoplatonismului asupra mișcării filosofice din veacul al XV-lea în volumul precedent al acestei lucrări, și i-am expus atunci liniile esențiale, pe care trebuie să le presupunem, acum, cunoscute.<sup>1</sup>

### III

Neastâmpărul sufletesc, dorința de a vedea alte țări și de a lua contact cu alți oameni, spre a-și îmbogăți cunoștințele, l-au făcut pe Giordano Bruno să plece din Paris, după un an de-abia. S-a dus, în 1583, la Londra, cu o scrisoare a regelui francez Enric al III-lea către ambasadorul său de acolo, Michel de Castelnau de Mauvissière. Unii

1. P.P. Negulescu dedică unsprezece capitole – dar nu în volumul al II-lea, „precedent“, ci în volumul I – examinării influenței neoplatonismului „asupra mișcării filosofice din veacul al XV-lea“. Cf. deci, în ediția de față, vol. I, capitolele III-XIII, p. 225-357. Aceste două trimiteri greșite (vezi și nota anterioară) – la propria-i lucrare – din ed. a II-a a *Filosofiei Renașterii* ne-au sugerat ipoteza din prefața filologică (vezi *Marginalii*, p. XXXII, nota 42) referitoare la momentul redactării capitolului despre Giordano Bruno. Nu este însă exclus să fie vorba de două simple erori de trimitere, cum este (de ex.) cea de la p. 497 (la cap. despre Agrippa von Nettesheim i.l.d. cap. *Încercări de reformă în logică*) (n.G. P.).



din biografii săi au pretins chiar că i se încredințase o misiune confidențială, de natură politică. Singura dovadă însă ce s-a putut aduce în sprijinul acestei afirmări a fost faptul că filosoful italian a fost găzduit, cât timp a stat la Londra, adică vreo trei ani, în casa ambasadorului francez. Dar acest fapt se putea explica și prin prietenia ce n-a întârziat a se lega între ei. Michel de Castelnau de Mauvissière era și el un intelectual, cu preocupări filosofice. Citise, bunăoară, operele compatriotului său Pierre de la Ramée, încercase chiar să le traducă, și scria memorii, a căror valoare n-a rămas neprețuită de istorici. Iar ca om, s-a bucurat, pentru calitățile sale excepționale, de stima și afecțiunea ambelor regine ce domneau pe atunci în Insulele Britanice – regina Angliei, Elisabeta, și regina Scoției, Maria Stuart – între care a servit chiar, la început, ca mediator, în diferendele dintre ele.

Ceea ce l-a îndemnat, poate, pe Giordano Bruno să se ducă la Londra, ceea ce l-a făcut, în orice caz, să rămână mai mult timp acolo, a fost buna primire pe care o găseau învățații și artiștii italieni în cercurile superioare ale societății engleze. Dezvoltarea, atât de impresionantă, la care ajunsese cultura italiană din timpul Renașterii, îi întinsese influența asupra mai tuturor țărilor civilizate din Europa. În Anglia, în special, regina Elisabeta încuraja cu căldură studiul limbii italiene, care lua proporții simțitoare, precum o dovedea numărul surprinzător de gramatici și de dicționare care apăreau, spre a înlesni acest studiu, pe acea vreme.<sup>1</sup> Ea citise cartea, vestită pe atunci, a lui Baldassare Castiglione, care era intitulată *Il cortigiano*, și rămăsese încântată. Autorul acelei cărți trăise la curtea lui Guidobaldo, ducele din Urbino, și o scrisese în amintirea zilelor neuitate pe care le petrecuse în mijlocul societății rafinate ce se aduna acolo. Mai toate curțile princiare din Italia veacului al XV-lea se distinseseră prin gusturile lor alese și prin cultivarea pasionată a literelor și artelor. Cea mai rafinată, însă, din toate era, pe la începutul veacului al XVI-lea, aceea a lui Guidobaldo din Urbino. Palatul său, care trecea drept cel mai frumos din Italia, adăpostea o lume de o rară înălțime sufletească. În sălile vaste, cu tavane zugrăvite de pictori celebri, cu pereții îmbrăcați în stoffe de mătase, și pline de statui antice, se adunau, împreună cu floarea aristocra-

ției italiene, literații și artiștii timpului, în frunte cu Bernardo Accolti d'Arezzo, poetul atât de admirat încât, când își citea poeziile în public, negustorii din oraș își închideau prăvăliile ca să se ducă să-l asculte, și Pietro Bembo, nu mai puțin slăvitul prozator. Recepțiilor pompoase, balurilor strălucite, prin desfășurarea plină de culoare a costumelor, banchetelor fastuoase, prin frumusețea serviciilor, le urmau convorbirile intime, în care artiștii, literații și, mai ales, învățații, strânsi în jurul ducesei Elisabeta, după ce treceau în revistă evenimentele la ordinea zilei, improvizau versuri, povesteau anecdote cu tâlc sau discutau probleme estetice, științifice și filosofice, într-un ton atât de ales, încât unii contemporani îl comparau, în entuziasmul lor, cu stilul dialogurilor platonice. O măreție simplă, o nobleță discretă, o eleganță măsurată, o „curtenie“ desăvârșită, în vorbe, în gesturi, în fapte, domneau în acea societate, pe care descrierile lui Baldassare Castiglione o înfățișau ca un model ideal.<sup>1</sup> Cartea sa devenise astfel, pentru curțile princiare și regale din veacul al XVI-lea, un fel de „cod al bunelor maniere“, în înțelesul superlativ al acestei expresii. Ca atare o încântase și pe regina Elisabeta a Angliei, care se silea ea însăși, și cerea și altora, să i se conformeze. I se conformau, îndeosebi, atât ea însăși cât și demnitarii curții regale, atunci când primeau străini, cărora voiau să le dea, astfel, impresia că englezii erau departe de a fi atât de înapoiați cât se credea pe atunci pe continent – în Italia și Franța mai ales, ca țări mai înaintate în civilizație. Giordano Bruno a fost, dar, și el, foarte bine primit, și s-a simțit atât de măgulit, încât nu mai contenea, ori de câte ori avea ocazie, să aducă laudele cele mai înflăcărâte reginei Elisabeta și celor care o înconjurau – laude ce i-au fost imputate mai târziu, în timpul procesului de erezie, de către Inchiziția romană, ca dovezi de simpatie pentru lumea protestantă engleză.

În legătură cu linia de conduită recomandată de curtea regală, instituțiile culturale din Anglia se sileau, de asemenea, să primească în chip cât mai măgulitor pe străinii mai însemnați ce veneau să le viziteze. Așa a fost primit, bunăoară, în iunie 1583, de către Universitatea din Oxford, contele palatin de Sirad, Albert de Lasco, o rudă a regelui Poloniei. La festivitățile ce au avut loc atunci a luat parte și Giordano Bruno, care de-abia sosise la Londra, și care a putut astfel să-și arate, cu acel prilej, atât cunoștințele științifice, cât și talentele dialectice, în-

1. Faptul că limba italiană ajunsese, oarecum, la modă în Anglia, pe vremea de care e vorba, îl relevă îndeosebi Giovanni Gentile în prefața ediției sale a operelor italiene ale lui Giordano Bruno. Aceeași modă o relevă și un scriitor american, Th. Einstein, în lucrarea *The Italian Renaissance in England*, care a apărut la New-York, în 1902.

1. Vezi, infra, capitolul III – *Curențele etice. Epicureismul*, p. 105-106 și supra, *Marginalii*, p. XXXII-XXXV (n. G. P.).

tr-una din „disputațiile“ instituite în onoarea ilustrului vizitator. Tema aleasă era aceea a situației Pământului în univers, a imobilității sau mobilității lui, care constituia, în urma revoluției copernicane, punctul cel mai controversat al cosmologiei tradiționale. În contra reprezentanților Universității din Oxford, Giordano Bruno a susținut doctrina heliocentrică, cu toate consecințele ei, cu un succes dialectic ce n-a putut fi pus la îndoială, cu toate că nemulțumise pe mulți. Și când a cerut senatului universității autorizația de a ține studenților un curs asupra problemelor celor mai discutate pe atunci – între altele, asupra nemuririi sufletului, pe care o impusese atenției cercurilor filosofice Pomponazzi, prin criticile pe care le-am văzut în volumul precedent al acestei lucrări<sup>1</sup> –, răspunsul ce i s-a dat n-a putut fi decât afirmativ.

În discuția acestei probleme, atitudinea pe care a luat-o Giordano Bruno, în cursul său, a interesat mult pe ascultători, fără să indispuină autoritățile universitare. El s-a mărginit să menționeze numai în treacăt părerea lui Aristotel și ale lui Averroes asupra soartei sufletului individual, fără a se pierde în comentarii, cu intenții polemice, ca acelea ale lui Pomponazzi; dar a pus, în schimb, discuția pe un teren mai înalt. Pornind de la constatarea empirică a identității eului propriu, în conștiința fiecărui om – identitate care, în mijlocul tuturor schimbărilor vieții, rămânea pururea aceeași –, Giordano Bruno susținea că ea era expresia structurii sufletului individual, a cărui „natură“ o dezvăluia. Și anume, sufletul individual era o substanță simplă, ce nu putea fi, ca atare, decât invariabilă, și, prin urmare, inalterabilă. Iar concluzia ultimă era că, cu asemenea caractere esențiale, sufletul nu putea fi decât nemuritor. O altă dovadă a acestui „adevăr indiscutabil“ vedea Giordano Bruno în tendința irezistibilă a tuturor oamenilor de a se apropia de Dumnezeu pe calea cultului religios tradițional, și a unora din filosofi de a se confunda cu el pe calea misticismului individual. Acea tendință nu se putea explica decât prin orginea divină a sufletului omenesc, care se străduia, în tot timpul trecerii sale pe pământ, să se întoarcă în regiunile cerești, din care se coborâse, spre a-și relua adevărata lui viață. Cea pe care-o ducea pe pământ era, în realitate, o „moarte“, din care nu putea ieși decât „înviând“ prin ruperea legăturilor ce-l țineau încătușat în închisoarea corpului material. Această idee

1. Vezi, în ediția de față, vol. II, capitolul II – Școala din Padua. Averroismul și peripatetismul liberal, p. 30-40, și capitolul III – Școala din Padua. Pomponazzi și Nifo, p. 46-47 (n. G. P.).

o exprimau, ceva mai târziu, versurile în care Giordano Bruno deplângea opacitatea intelectuală a celor mai mulți oameni, care nu înțelegeau că „a trăi“ pe pământ înseamnă „a pieri“, iar „a muri“ pe pământ înseamnă „a se ridica la viața adevărată“<sup>1</sup>.

Asemenea concepții, cu un colorit neoplatonic atât de pronunțat, nu puteau indispuine cercurile oficiale ale Universității din Oxford. Le-a indispu, însă, atitudinea lui Giordano Bruno în altele din problemele pe care le discuta în cursul său, și anume, în cele cosmologice. El combătea cu hotărâre astronomia tradițională, a lui Ptolomeu și a peripatetismului, susținând cu căldură „revoluția copernicană“, cu toate consecințele ei, cu privire la situația și mișcările Pământului. Când cursul său a luat astfel sfârșit, filosoful italian s-a întors la Londra, unde a mai petrecut câțva timp și a publicat mai multe lucrări, pe care ne mărginim, deocamdată, să le menționăm, în ordinea cronologică a apariției lor, rămânând ca, asupra ideilor pe care le cuprindeau, să aruncăm, ceva mai departe, o privire ceva mai unitară. În capitala engleză a publicat, dar, Giordano Bruno: *Explicatio triginta sigilorum*<sup>2</sup>, care a apărut în 1583, *La cena de le ceneri, De la causa, principio et uno, Del infinito, universo e mondi și Spaccio della bestia trionfante*, care au apărut în 1584, și în sfârșit *Cabala del Cavallo Pegaseo și Gli eroici furori*, care au apărut în 1585.

#### IV

În 1586, Giordano Bruno s-a întors la Paris, împreună cu ambasadorul francez de la Londra, Michel de Castelnau de Mauvissière, care fusese rechemat și fără de care nu mai putea să rămână în Anglia, fiindcă numai el îl „apăruse în contra pedanților de la Oxford“ și... „în contra foamei“. Nemulțumit de modul cum fuseseră primite ideile sale cosmologice la Universitatea din Oxford, și sperând că avea să găsească o atmosferă mai prielnică la Universitatea din Paris, a cerut autorizația de a „provoca“ o „disputație“ pe tema fizicei peripatetice, cu

1. „*Persentire datur paucis quam vivere nostrum hoc  
Sit periisse, mori hoc sit verae adsurgere vitae.*“

[(lat.) „Puținora le este dat să înțeleagă că a trăi aici înseamnă a pieri, și că a muri înseamnă a te ridica la viața adevărată“ (n. M. R.).]

2. (lat.) *Explicarea celor treizeci de sigilii* (n. M. R.).

câteva „teze“, pe care le întitula „*articuli de natura et mundo*“<sup>1</sup>. În amintirea succesului pe care îl avusese cursul său liber de filosofie din 1582, și luând în considerație lucrările pe care le publicase la Londra, rectorul și consiliul universității i-au acordat autorizația cerută; voind chiar să-i dea un caracter festiv, au hotărât ca disputația proiectată să aibă loc în zilele de sărbătoare ale „Înălțării Domnului“. Ca purtător de cuvânt al lui Giordano Bruno s-a înfățișat, însă, un student francez, Jean Hennequin, care fusese adânc impresionat de cursul lui din 1582 și îi împărtășea pe deplin ideile; el însuși s-a mărginit să „conducă“ discuțiile și să ia cuvântul numai când „era nevoie“, spre a da unele lămuriri. Filosoful italian nu-și ascunsese, totuși, în scrisoarea pe care o adresase rectorului universității, Jean Filesac, intenția de a regula socoteala lui Aristotel – punându-se, e drept, la adăpostul unei datorii pe care o contractase față de instituția culturală ce-l primise, în trecut, atât de bine. „Vin să vă mulțumesc – zicea el în acea scrisoare – pentru aleasa bunăvoință, de care rectorii de altădată și tot corpul profesorilor mi-au dat, de mai mulți ani, dovezi prețioase. Cei mai învățați dintre ei au onorat lecțiile mele, atât cele publice cât și pe cele private, fie cu prezența, fie cu indulgența lor. Bunătatea pe care mi-ați arătat-o mă face să nu mă socotesc străin la această academie, care este adevărata «*alma mater litterarum*»<sup>2</sup>. Și fiindcă plănuiesc să vizitez și alte universități, nu pot, nici nu trebuie, să pornesc la drum fără să-mi salut mai întâi gazdele de până acum. Iacă de ce vă propun să discut cu domniile-voastre câteva articole, ca și cum v-aș oferi un dar de recunoștință sau v-aș lăsa o amintire. M-aș fi abținut, desigur, de a vă face o asemenea propunere, dacă aș fi putut avea credința că considerați doctrina peripatetică a urmașilor lui Aristotel ca fiind și ca trebuind să rămână vecinic adevărată, sau că socotiți universitatea voastră ca datorind mai mult vechiului filosof grec decât îi datorește el însuși ei. În acest caz, încercarea mea ar fi ostilă, temerară, și ceea ce vreau să întreprind, ca o dovadă de afecțiune și de deferență față de domniile-voastre, n-ar mai fi decât o dovadă de irreverență. Dar, nu! Am toată încrederea că prudența și mărinimia domniilor-voastre vor face o bună primire omagiilor mele. Și mă aștept la o asemenea favoare, pentru următoarele motive. Când apare în filosofie un argument deosebit de cele vechi, sau chiar nou, care se impune atenției noastre sau chiar ne

subjugă, trebuie să ne fie îngăduit să-l expunem în public, arătându-ne părerea în toată libertatea. Apoi, dacă eu atac peripatetismul fără nici un succes, voi contribui, desigur, să întăresc principiile admise de atât de mult timp de învățații francezi, și nu voi face, prin urmare, nimic care să nu fie demn de marea lor școală. Iar dacă, dimpotrivă, acest început de manifestare al unei filosofii încă născându-se va izbuti să aducă ceva, care să poată, sau chiar să trebuie a fi admis și consacrat de posteritate, atunci voi fi realizat o operă vrednică de universitatea pariziană, care este regina tuturor universităților.“<sup>1</sup>

La începutul disputației puse la cale, Giordano Bruno a socotit că era util să facă o serie de apeluri și să dea o serie de avertismente, prin glasul purtătorului său de cuvânt, Jean Hennequin. A făcut mai întâi apel la o înțelegere mai largă, mai „generoasă“ chiar, a lucrurilor ce urmau a se discuta, adresându-se îndeosebi „prietenilor și apărătorilor“ unei „filosofii mai simțite“ („*sensationis philosophiae amicis et defensoribus*“). A dat apoi un avertisment „peripateticilor“, care, înșelați de obiceiul lor de a crede, cu orice preț, tot ce spusese Aristotel și de a ținea orbește la părerile acestui „singur“ om, ar fi putut să-i ia în nume de rău observările, declarându-le „ostile“ și „temerare“. I-a prevenit, anume, că în contra lor avea să facă apel la „posteritate“, care, într-un viitor foarte apropiat poate, avea să „îmbrățișeze“ și să „conserve“ câteva, cel puțin, din ideile sale, dacă nu pe toate. În sfârșit, între adversarii săi și el însuși – sau între Aristotel, pe care îl combattea, și Pitagora, Parmenide, Platon, pe care, în principiu, îi susținea –, făcea apel la „evidența“ irezistibilă ce izvora pentru „rațiunea omeanească“ din perceperea clară și distinctă a „celor ce erau manifeste prin ele însele“. Criteriile adevărului erau, astfel, nu ideile cutărui sau cutărui filosof, ci rațiunea și simțurile – fără de confirmarea căroră nici-o idee, a nici-unui filosof, nu putea fi admisă ca adevărată. Cu aceste două criterii – „*ratio humana et perceptio eorum quae sunt per se manifesta*“<sup>2</sup> – pornea el, Giordano Bruno, la lupta pentru înlăturarea erorilor și pentru descoperirea adevărului. În numele acestor două criterii invita el pe cei ce voiau să ducă, alături de el însuși, aceeași luptă – sau, în general, pe toți cei ce voiau să judece cu temeinicie și cu dreptate propriile sale străduințe –, să „înceapă prin a se îndoii“. „Să ne

1. (lat.) – „articole despre natură și lume“ (n. M. R.).

2. (lat.) – „adevărata mamă a literelor“ (n. M. R.).

1. Bartholmæss, *Jordano Bruo*, I, 90. Cf. și Crevier, *Histoire de l'Université de Paris*, VI, 384.

2. (lat.) – „rațiunea umană și perceperea celor ce sunt manifeste prin ele însele“ (n. M. R.).

îndoim, ori de câte ori timpul nu ne-a îngăduit să ne hotărâm între două păreri opuse; să ne îndoim, câtă vreme nu suntem mai bine informați, până când vom putea ajunge să știm tot; să ne îndoim, spre a putea fi în măsură să ne susținem cauza cu sinceritate și obiectivitate“.

Criteriilor menționate trebuie să li se supună, fără nici-o rezervă, și părerile „multimilor“. De acele păreri se face de obicei mult caz, nu pentru că ar fi adevărate „numai fiindcă ar fi împărțite de toată lumea“, ci fiindcă constituiesc puterea tradițiilor „admise de toată lumea“. Tradițiile, în adevăr, n-ar fi „tradiții“ și n-ar stăpâni cu atâta putere spiritele oamenilor, dacă n-ar fi îmbrățișate de cei mai mulți dintr-înșii – sau chiar de toți, întrucât cei ce, întemeindu-se pe judecata lor proprie, gândesc „altfel“, sunt, în toate timpurile și în toate locurile, așa de puțini, încât numărul lor infim dispare aproape cu totul în fața imensului număr al „celorlalți“. Și totuși, părerile reunite ale tuturor proștilor din univers nu pot fi, niciodată, o garanție a adevărului, cum poate fi, uneori, părerea izolată a unui singur înțelept. De aceea, nici un înțelept nu trebuie să se aștepte să fie ascultat, aprobat și urmat, de la început, de mulți. Adevărul nu-și croiește drumul decât încet și greu. Cel ce pornește la luptă în contra erorilor tradiționale, cel ce se duce la o „disputație“ ca să supună discuției un adevăr pe care crede că l-a descoperit și, luminându-se el însuși, să lumineze și pe alții, nu trebuie să se aștepte la o victorie ușoară și repede. El nu poate face decât să arunce câteva semințe, cu speranța că ele vor da, cu vremea, roadele dorite. Așa procedează, de altfel, natura însăși. Ea nu produce recolte dintr-o dată, ci într-un oarecare interval de timp – „non subito, sed certo temporum decursu“. Istoria însăși pune în evidență, în ceea ce privește înaintarea înceată și grea a cugetării omenești pe drumul adevărului, acest proces de dezvoltare treptată, care constă, în esență, în depășirea progresivă a ceea ce a fost, spre a face loc la ceea ce urmează a-i lua locul. Aristotel, care a rămas atâtea veacuri idolul peripateticilor, atât de îndărătnici în convingerile lor neschimbătoare, a fost precedat de Platon, care l-a introdus în filosofie, ajutându-l a deveni ceea ce a fost. Spre a deveni, însă, în adevăr și pe deplin, ceea ce a fost, ce a făcut Aristotel? A părăsit pe Platon, judecând prin el însuși în tot ce voia să știe. Să imităm, dar, și noi, cei de astăzi – conchidea Giordano Bruno, prin glasul lui Jean Hennequin – pe marele dascăl al peripateticilor. Să părăsim pe Aristotel, ca să putem judeca, în deplină libertate, prin noi înșine, la lumina experiențelor făcute de omenire de la el până astăzi, și mai ales în ultimul timp. Aristotel însuși, dacă ar mai trăi, ne-ar îndemna să facem ca el. Iar dacă unii peripatetici nu pot

scăpa de credința că o concepție veche, adoptată atâtea vreme de atâția oameni, e mai adevărată decât una nouă, neîmpărțită încât decât de foarte puțini, e de ajuns să le spunem că orice concepție veche a trebuit să înceapă cândva prin a fi nouă. Așa încât, noutatea unei concepții nu este numai o dovadă că ea nu este adevărată. O comparație a omenirii, ca colectivitate, cu oamenii individuali ce o alcătuiesc, ne poate lămuri mai bine în această privință. Vechimea unui om individual nu este altceva decât bătrânețea lui. Ce face, însă, valoarea bătrâneții, la un om individual? O face acumularea experiențelor, care îi permite să înțeleagă mai bine lucrurile decât tinerii care de-abia au deschis ochii asupra lor. Din acest punct de vedere, însă – zicea Giordano Bruno, prin glasul purtătorului său de cuvânt –, mai bătrân e omenirea din timpul nostru decât antichitatea de acum două mii de ani, aproape, fiindcă poate beneficia de toate experiențele acumulate de atunci încolo. Această idee avea s-o reia, ceva mai târziu, Francis Bacon, în formula celebră: „antiquitas saeculi, juvenus mundi“<sup>1</sup> – cum vom vedea în volumul al patrulea al acestei lucrări, când vom studia tranziția de la filosofia Renașterii la filosofia modernă<sup>2</sup>. Și fiindcă a venit vorba de aceste „anticipări“, să mai relevăm încă una, din exordiul disputației provocate de Giordano Bruno la Universitatea din Paris. Era, anume, ideea că îndoiala era o precauție prealabilă, menită să asigure libertatea cercetătorilor, fără nici o idee preconcepută. El anticipa, astfel, îndoiala metodică pe care avea s-o preconizeze, ceva mai târziu, Descartes.<sup>3</sup>

Ne-am oprit un moment asupra „exordiului“ cu care Jean Hennequin a deschis disputația pusă la cale de Giordano Bruno, fiindcă arunca o lumină mai vie asupra rolului pe care filosoful italian își propunea să-l joace în mișcarea intelectuală a timpului. El voia să „deștepte“ mințile contemporanilor săi, care adormiseră în supunerea lor pasivă la tirania concepțiilor tradiționale. Potrivit cu această intenție, pe care o avea de mult, Giordano Bruno își luase, încă de pe când se afla în Anglia, numele, ce părea familiar și glumeț, dar era cu atât mai caracteristic, de „deșteptător al spiritelor dormitând“. Așa se întitulase, bunăoară, în scrisoarea prin care ceruse Universității din Oxford auto-

1. (lat.) – „vechimea veacului, tinerețea lumii“ (n. M. R.). (Cf. P.P. Negulescu, *Istoria filozofiei moderne*, capitolul Francis Bacon, în *Scrieri inedite*, III, ed. cit., p. 59 (n. G. P.).

2. *Vezi Marginalii*, p. XXX (n. G. P.).

3. Cf. și P.P. Negulescu, *Istoria filozofiei moderne*, capitolul René Descartes, în *Scrieri inedite*, III, ed. cit., p. 111-114 (n. G. P.).

rizația să țină un curs liber asupra problemelor mai discutate pe atunci; în latinește, acea titlatură suna „dormitantium animorum excubitor“. Și-n adevăr, o asemenea „deșteptare“ constituia necesitatea cea mai imperioasă a timpului – cum crezuseră și cei mai mulți din predecesorii lui Giordano Bruno, din veacul al XV-lea și din cel următor, pe care i-am trecut în revistă în volumele precedente ale acestei lucrări. La mai toți, atitudinea negativă și polemică, mai mult sau mai puțin violentă, față de credințele tradiționale, depășea în mod vizibil eforturile constructive și aportul de concepții noi. Li se părea, mai tuturor, că dezvoltarea ulterioară a cugetării științifice și filosofice atârna, ca de o condiție sine qua non, de scuturarea jugului greu al vechilor tradiții, care o imobilizau. Pentru ca să poată înainta, în știință și în filosofie – adică, în definitiv, în cunoașterea și înțelegerea lumii –, oamenii trebuiau să poată „gândi altfel“, sau, cum zicea Giordano Bruno însuși, „aliter sentire“.

În disputația de la Universitatea din Paris, lupta în contra concepțiilor vechi s-a dat cu ajutorul noilor descoperiri, geografice și astronomice. Între altele, filosoful italian a susținut, cu și mai multă tărie decât la Oxford, doctrina „revoluționară“ a lui Copernic – ceea ce a îndispus autoritățile universitare. Iar rezultatul a fost că filosoful italian, care nu mai vedea posibilitatea de a lucra la Paris, a luat hotărârea să plece în Germania. A luat-o chiar destul de repede, potrivit cu natura sa pornită. În iulie 1586 se găsea la Marburg, în Hessa, unde se aștepta la o mai bună primire din partea învățaților locali. Universitatea de acolo era, în adevăr, mai nouă. Ea fusese înființată în 1527, de către un francez, Lambert d'Avignon, un călugăr franciscan, care îmbrățișase protestantismul și contribuise într-o măsură apreciabilă la răspândirea ideilor lui Luther. Ca atare, Universitatea din Marburg îi părea lui Giordano Bruno că trebuia să fie mai puțin stăpânită de peripatetismul oficial al universităților catolice – și a cerut rectorului Nigidius autorizația de a ține un curs liber de filosofie. Pentru motive pe care nu le-a formulat, dar pe care le-a declarat grave („ob arduas causas“), senatul universității i-a refuzat autorizația cerută. Cu firea sa pornită, filosoful italian s-a supărat, a avut chiar o ieșire violentă în contra rectorului Nigidius, și a plecat imediat la Wittenberg, în Saxonia.

La universitatea de acolo părea a domni un spirit mai deschis, dacă nu chiar mai liberal. Influența moderatoare a lui Melancton se făcuse mai simțită acolo decât în alte părți ale lumii universitare germane. Variațiile de păreri ale căpeteniilor protestantismului cu privire la valoarea filosofiei lui Aristotel, nu fuseseră urmate, la Universitatea din

Wittenberg, decât cu o măsură care denota o înțelegere mai largă și mai prudentă a necesităților, atât religioase cât și culturale. La început, Luther luase o atitudine ostilă peripatetismului, pe care îl considera ca fiind doctrina oficială a filosofiei catolice. Se folosea chiar de un joc de cuvinte batjocoritor, dând vechiului filosof grec, care întemeiasse acea direcție de gândire, numele de „Narr-istoteles“ – cuvântul „Narr“ însemnând, în limba germană, „nebu“. Sub influența lui Luther, unele din universitățile protestante luaseră o atitudine corespunzătoare. Cea din Marburg, bunăoară, opunea lui Aristotel pe criticul lui francez, Pierre de la Ramée. Universitatea din Wittenberg, însă, păstrase de la început o rezervă, care se întemeia pe credința că erau, în filosofia peripatetică, lucruri ce nu puteau fi aruncate la coș. Mai târziu, Luther, sub influența lui Melancton, și-a schimbat părerea. A ajuns chiar, în cele din urmă, să considere pe Aristotel ca un „om foarte pătrunzător“ („acutissimus homo“). Acelea din universitățile protestante care îl batjocoriseră până atunci, au început și ele să-l laude, cu aceeași lipsă de măsură. Cea din Wittenberg, însă, cu o remarcabilă decență, preconiza o „discriminare“, cerând o „purificare“ a peripatetismului – prin înlăturarea erorilor pe care le cuprindea, spre a se putea păstra și dezvolta, cu mai multă încredere și cu mai mult folos, părțile bune –, ceea ce dovedea, evident, nu numai un spirit mai ponderat, dar și mai multă independență față de autorități, pe care nu le urma orbește.

Giordano Bruno a obținut, dar, de la senatul acelei universități, autorizația cerută, și cursurile pe care le-a ținut, în timp de doi ani, au avut un succes deosebit, întrucât nu le ascultau numai studenții, ci și unii dintre profesori. O mărturie el însuși, cu recunoștință, în scrisoarea de rămas-bun pe care a lăsat-o, ca amintire și ca document, rectorului, când a plecat din Wittenberg, și în care lăuda nu numai spiritul liberal, dar și „umanitatea și urbanitatea“ cercurilor universitare locale. „Nu mi-ați cerut socoteală de credința mea, pe care n-o aprobați; ați luat în considerare numai dispozițiile mele pentru caritate și pace, pentru filantropie și filosofie; mi-ați îngăduit să fiu numai prieten al înțelepciunii și iubitor al muzelor; și nu mi-ați interzis să expun, fără rezervă, păreri opuse doctrinelor pe care le admiteți. Deși... preferați fizica veche și matematicile de altădată, m-ați lăsat să proferez un sistem nou. Și nu v-ați supărat, v-ați purtat ca niște înțelepți, cu umanitate și urbanitate, cu dorința sinceră de a îndatora și de a servi. Departe de a mărgini libertatea de gândire și de a întuneca reputația de ospitalitate de care vă bucurați, ați tratat pe călătorul, pe străinul, pe proscrisul care eram, ca pe un prieten, ca pe un concetățean; i-ați dat chiar

putința să se apere, prin rodul lecțiilor sale, de insultele sărăciei... Mai mult încă, l-ați încărcat de onoruri și de grații; v-ați îngămădit în juru-i, ca să-l ascultați, tineri și bătrâni, studenți binevoitori, gravi și prudenți senatori, savanți și celebri doctori.“

În fața afirmărilor, atât de categorice, pe care le făcea Giordano Bruno în această scrisoare, fără să fie silit de nimic, de vreme ce pleca din Wittenberg, nu putem să nu ne punem întrebarea: de ce n-a rămas acolo, unde fusese atât de bine primit? A fost, probabil, căutarea neobosită a „mai binelui“, care l-a pus din nou pe drumuri. Îl atrăgea, la Praga, renumele de mare protector al învățaților pe care și-l căpătase împăratul Rudolf al II-lea. Într-acolo a pornit, dar, neastâmpăratul filosof italian. Înainte însă de a-l urmări mai departe, să ne oprim un moment asupra lucrărilor pe care le-a publicat în timpul șederii sale la Wittenberg. În 1587 a dat la lumină *De lampade combinatoria Lulliana*<sup>1</sup> și *De progressu et lampade venatoria logicorum*<sup>2</sup>, în care relua și dezvoltă din nou faimoasa „ars magna“ a lui Raymond Lulle, de care am vorbit mai sus.<sup>3</sup> Iar în 1588 au mai apărut *Acrostimus* și *Oratio valedictoria*<sup>4</sup>, din care am citat mai sus câteva rânduri, ce pună în evidență spiritul liberal al cercurilor universitare de acolo. La Praga n-a stat decât foarte puțin. „Tezele“, pe care le-a prezentat împăratului Rudolf al II-lea cu subtitlul *Adversus hujus temporis mathematicos*<sup>5</sup>, n-au avut succesul dorit. Structura suflătească a mult discutatului suveran era complicată și plină de contradicții. Deși părea a încuraja cercetările noilor oameni de știință, rămânea, totuși, stăpânit de superstițiile vechi și nu îndrăznea să se opună despotismului ideologic al autorităților sacerdotale. Spre a interesa cel puțin pe învățații Universității din Praga, filosoful italian a publicat la repezeală o lucrare intitulată *De specierum scrutinio*<sup>6</sup>, în care relua, rezumându-le, conținutul celor două lucrări anterioare, *De lampade combinatoria Lulliana* și *De progressu et lampade venatoria logicorum*. Nici pe această cale, însă, n-a putut ajunge la rezultatul dorit – și, părăsind Praga, și-a îndreptat privirile către Universitatea din Helmstaedt. La data de care e vorba, în 1589, acea instituție culturală era nouă; n-avea decât 15 ani de existență. Ea fusese întemeiată în 1574, de către ducele Iulius von Braun-

schweig, și se distingea prin spiritul nu numai liberal, dar și conciliant care prezidase la redactarea „statutelor“ ei inițiale. Voind să pună capăt, în lăuntru ducatului său cel puțin, formelor violente pe care le luau, destul de adesea, controversesele, nu numai religioase, ci și științifice sau filosofice, întemeietorul universității a impus profesorilor ei, sub prestare de jurământ, la intrarea în funcțiune, obligația de a evita, pe cât posibil, discuțiile, iar atunci când s-ar produce, totuși, vreuna, să caute a o încheie cât mai repede, cu cât mai multă blândețe, ca între frați. Textul jurământului suna, în adevăr: „Voi avea grijă să păstrez pacea și concordia între colegii mei; mă voi feri să ating demnitatea cuiva și să provoc vreun diferend; iar dacă – ceea ce Dumnezeu, în clemența lui, va binevoi să împiedice – s-ar produce vreo neînțelegere, cum se poate întâmpla între oameni, voi contribui, atât cât mă va ajuta priceperea și cât îmi va sta în putință, ca ea să se lămurească potrivit cu statutele noastre, adică cu blândețe și în chip frățesc.“<sup>1</sup> Grijă exactității, în sfârșit, și a obiectivității, în studiul sistemelor filosofice, se manifesta, în aceleași statute, printr-un articol care căuta, îndeosebi, să pună capăt discuțiilor asupra peripatetismului. „Doi profesori, însărcinați să interpreteze pe Aristotel și să dezvolte sistemul lui, vor fi obligați să-i apere părerile de orice alterare, precum și în contra calomniilor pe care i le aduc sofisții“.

Giordano Bruno a crezut astfel că putea să-și găsească la Universitatea din Helmstaedt, cu mai multe perspective de liniște și durabilitate decât în alte părți, locul pe care îl căuta de atâta vreme. Și, când s-a prezentat, cu unele scrisori de recomandare, ducelui Iulius, la Braunschweig, a avut satisfacția să vadă că fusese precedat de o reputație destul de frumoasă, de vreme ce a fost însărcinat să conducă, ca preceptor, studiile superioare ale tânărului moștenitor al ducatului – studii ce urmau să înceapă tocmai, la Universitatea din Helmstaedt. Din nefericire, nu mult după aceea, bătrânul duce Iulius a murit, și Heinrich-Iulius, moștenitorul său, fiind chemat să-i ia succesiunea politică, a fost nevoit să-și întrerupă studiile de-abia începute. Giordano Bruno a rămas atunci, ca profesor de filosofie, la universitatea la care dorise să se „abiliteze“. Cursul său a părut a avea succes, dar a fost turburat, după trei luni numai, de un incident penibil, ce n-a rămas fără urmări. Concepțiile sale cosmologice au părut a nemulțumi cercurile eclesiastice locale, și, întemeindu-se pe faptul că noul profesor nu aderase formal la protestantism, cum o arăta și absența sa de la serviciile

1. (lat.) – *Despre torța combinatorie a lui Lullius* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Despre progres și torța de vânătoare a logicienilor* (n. M. R.).

3. Vezi supra, p. 15-18 (n. G. P.).

4. (lat.) – *Cuvântare de rămas-bun* (n. M. R.).

5. (lat.) – *Împotriva matematicienilor timpului* (n. M. R.).

6. (lat.) – *Despre cercetarea îndeaproape a aparențelor* (n. M. R.).

1. Cf. L.T. Hencke, *Geschichte der Universität Helmstaedt*.

religioase lutherane, precum și pe faptul că fusese călugăr catolic, Boethius, primul pastor al bisericii din Helmstaedt, l-a „excomunicat“.

Giordano Bruno s-a dresat atunci autorităților universitare, protestând în contra faptului că fusese „condamnat“ fără să fie ascultat, întrucât nu i se ceruse nici o lămurire asupra credințelor sale religioase. O intervenție a ducelui Heinrich-Iulius a împiedicat „excomunicarea“ pastorului Boethius să aibă urmări. Dar în dosul aceluși pastor se găsea prorectorul universității, Daniel Hoffmann, un profesor de teologie fanatic, care se servise de el ca de un simplu instrument, și care a dus apoi mai departe uneltirile sale în contra filosofului italian, până când l-a silit să plece, dezgustat. În 1590, Giordano Bruno se găsea la Frankfurt pe Main, care era pe atunci ceea ce avea să devină mai târziu Leipzig, adică sediul de căpetenie al tipografilor și al librarilor, și unde a publicat, în 1591, trei lucrări: *De imaginum, signorum et idearum compositione*<sup>1</sup>, *De triplici minimo et mensura*<sup>2</sup> și *De monade, numero et figura*<sup>3</sup>. Cea dintâi din aceste lucrări avea un conținut epistemologic, celelalte două un conținut metafizic, de care ne vom ocupa mai departe. Cu privire la acestea din urmă, e vrednic de relevat faptul că, după ce a terminat corectura lor tipografică, filosoful a plecat brusc din Frankfurt, fără să fi prevenit pe editorul lor, Wechel, în casa căruia locuia, și fără să fi luat toate dispozițiile necesare în privința lor. Între altele, bunăoară, uitase dedicația către ducele Heinrich-Iulius, cu redactarea căreia a trebuit să însărcineze, printr-o scrisoare, pe acel editor. Cu privire, însă, la drumul pe care l-a luat, plecând din Frankfurt, n-avem date sigure. Unii din biografia săi susțineau că s-ar fi întors în Anglia, alții că ar fi trecut în Elveția, oprindu-se la Basel și la Zürich. Această din urmă părere e mai probabilă, întrucât, spre a se întoarce în Italia, unde unii contemporani i-au semnalat prezența, la Padua, la începutul anului 1592, filosoful pribeag trebuise să treacă prin Elveția. Și anume, în februarie 1592, un student german al Universității din Bologna, Valens Acidalius, care îl ascultase pe Giordano Bruno la Helmstaedt și îi păstrase o amintire plină de entuziasm, întreba, printr-o scrisoare, pe un student al Universității din Padua, cu care era prieten, dacă era adevărat ceea ce auzise, că filosoful pe care îl admira atât de mult se găsea și făcea cursuri acolo.

1. (lat.) – *Despre compoziția imaginilor, semnelor și ideilor* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Despre minimul întreit și măsură* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Despre monadă, număr și figură* (n. M. R.).

Că Giordano Bruno a voit să vadă Padua, la întoarcerea sa în Italia, e destul de probabil; că a ținut însă cursuri la universitatea de acolo, e mult mai puțin. El nu uitase desigur că își părăsise țara, cu zece ani mai înainte, fiindcă era urmărit de Inchiziția romană, și nu se putea deda la manifestări publice, care să-l pună în evidență, chiar dacă nu căuta să se ascundă. Cedase, fără îndoială, nostalgiei de care nu puteau scăpa, mai niciodată, italienii pribegi; dar primejdiile la care îl expunea această slăbiciune nu puteau să nu-i impună o oarecare prudență. Acea prudență l-a făcut, pe cât se pare, să caute a se stabili la Veneția, unde ar fi fost mai în siguranță. Există, în adevăr, nu numai în Italia, ci și în restul lumii culte europene, credința că în republica dogilor libertatea cugetării era mai bine garantată decât în alte părți, grație faptului că autoritățile venețiene nu admiteau cu prea multă ușurință intervențiile Inchiziției; uneori chiar nu le admiteau nicidecum. Și nu numai în unele cazuri particulare, ci și în principiu. Odată, un predicator puțin cunoscut astăzi, Ochino, făcând, de pe amvon, elogiul republicii, exclamase cu însuflețire: „O, nobilă Veneție, regină a Adriaticei, dacă închisorile și lanțurile așteaptă pe oamenii care dezvăluiesc lumii adevărul, în care cetăți, în care țări ar mai putea fi încă auzit adevărul?“ Nunțiul papal, care era de față, l-a întrerupt, protestând. Senatul venețian, însă, l-a chemat la ordine, și, câteva zile mai târziu, același elogiu s-a repetat, ostentativ, de pe același amvon. Din 1542, însă, când se produsese această demonstrație de independență, și până în 1592, când s-a dus Giordano Bruno la Veneția, dispozițiile autorităților republicei se schimbaseră întrucâtva. Împrejurări politice mai turburi, determinate atât de raporturile statelor italiene între ele, cât și de raporturile cu puterile străine, impuneau mai multă prudență, mai multă abilitate și, prin urmare, mai mult oportunism.

Când a aflat de prezența, la Veneția, a fostului călugăr dominican, Inchiziția romană, prin reprezentantul ei de acolo, a cerut autorităților republicii să-l aresteze și să i-l predea. Ca măsură preventivă, spre a împiedica pe cel urmărit de a lua fuga, arestarea a fost admisă de acele autorități; extrădarea a fost, nu refuzată formal, dar amânată, până la o mai de aproape cercetare a cazului. În septembrie 1592, Giordano Bruno a fost astfel închis într-o celulă a închisorii „dei Piombi“, unde avea să rămână mult timp, cu toate stăruințele repetate ale „părintelui inchizitor“, care nu mai da pace magistraților venețieni, dar fără a

izbuti să-i înduplece a i-l preda. Acuzările de căpetenie ce i se aduceau erau în număr de cinci. Filosoful era deosebit de primejdios, întrucât nu era numai „eretic“ ci, căutând să-și propage rătăcirea, abătea și pe alții de la dreapta-credință, și devenea astfel „hereziarh“ – nume ce se da întemeietorilor de secte religioase disidente. I se imputa, apoi, că lăudase, cu o însuflețire nu numai suspectă, ci și revoltătoare, pe unii din suveranii protestanți, ca regina Elisabeta a Angliei, ca ducele Iulius de Braunschweig „și alții“. Scrisese, de asemenea, cărți pline de afirmări „contrare“ învățăturilor din sfintele scripturi. Era, în același timp, „apostat“, întrucât fusese călugăr dominican și își călcase jurământul de credință pe care îl prestase când îmbrăcase haina monahală. Era, în sfârșit, urmărit mai de mult, încă de pe când plecase din Neapole, spre a fi pedepsit pentru unele din aceste abateri grave de la datoritiile sale. Cu toate aceste acuzări, consiliul „Celor Zece“ a refuzat „extrădarea“ cerută de Inchiziția romană, cu motivarea că „afacerea“ îi părea importantă și plină de consecințe serioase, iar ocupațiile consiliului, fiind numeroase și grave, nu-i permiteau să ia o hotărâre înainte de o cercetare mai amănunțită a cazului. La această amânare a extrădării, care s-a repetat de mai multe ori, a contribuit, într-o măsură apreciabilă, influența lui Fra Paolo Sarpi, al cărui spirit liberal l-am relevat în volumul precedent al acestei lucrări, când ne-am ocupat de Galilei,<sup>1</sup> și asupra căruia trebuie să revenim acum, cu câteva amănunte. El se născuse în 1552, la Veneția. O credință religioasă, nu numai sinceră, dar și adâncă, îl împinsese de timpuriu să intre în ordinul călugăresc al „serviților“, dar o curiozitate nestăpânită și multilaterală îl făcuse să dobândească nu numai o cultură teologică foarte întinsă, ci și o cultură laică uimitoare. El putuse astfel să-și dea seamă de marea importanță a libertății de cugetare pentru dezvoltarea științei și a filosofiei, ca mijloace de cunoaștere și înțelegere a lumii, alături de credințele religioase. Iar această convingere îl făcuse să devină un apărător călduros al tuturor învățăturilor pe care îi urmărea Inchiziția romană pentru ideile lor. Și fiindcă evlavia sa creștinească, curățenia vieții sale și vasta sa cultură îi permisese să ajungă a se ridica, în ierarhia ecleziastică, pe trepte mai înalte, ca aceea de „provincial“ mai întâi, și apoi de „procurator general“ al ordinului „serviților“, intervențiile sale în

---

1. Numele teologului catolic și „magistratului“ venețian Paolo Sarpi nu este menționat nici în capitolul IV – Școala din Padua. Cremonini și Galilei și nici în capitolul XII – Începuturile mișcării științifice. Galileo Galilei din „volumul precedent“ (n. G. P.).

favoarea oamenilor de știință sau a filosofilor prizoniți aveau o greutate deosebită. Rolul frumos pe care îl juca astfel i-a fost recunoscut de contemporanii mai obiectivi. Unul dintr-înșii, Gianbattista Porta, îl numea, într-o lucrare asupra *Magiei naturale*, care apăruse în 1589, „podoaba care da strălucire nu numai Veneției, nu numai Italiei“, ci „lumii întregi“ („non tantum Venetae urbis aut Italiae, sed orbis ornamentum et splendor“<sup>1</sup>). Potrivit cu vaza de care ajunsese a se bucura, Fra Paolo Sarpi fusese chiar ales de consiliul „Celor Zece“ ca teolog și consilier al său în diferențele pe care republica venețiană le avea cu scaunul pontifical, sub papa Paul al V-lea – cu care ocazie a apărat independența guvernelor politice ale statelor italiene în contra impietărilor teologice și teocratice ale papalității. Ura cercurilor ecleziastice, în contra lui, a crescut atunci atât de mult, încât a dus la câteva încercări, ale câtorva fanatici, de a-l suprima – ceea ce l-a obligat să se închidă, în cele din urmă, în celula sa din mănăstirea „serviților“ de la Veneția. Într-una din lucrările sale, care era intitulată *Istoria del Concilio Tridentino* și care a apărut la Londra în 1619, Fra Paolo Sarpi aducea, în adevăr, papalității acuzări grave, susținând că numai vanitatea și perfidia scaunului pontifical împiedicase întoarcerea protestanților în sânul Bisericii romane și restabilirea, atât de mult dorită de toată lumea, a unității creștinismului. În sfârșit, ce bogată activitate publicistică desfășurase acest teolog și istoric independent o arată faptul că ediția completă a operelor sale, care n-a putut să apară decât foarte târziu, la mai bine de un veac și jumătate după moartea lui – și anume, la Neapole, în 1789 – avea nu mai puțin de 24 volume.

Grație intervențiilor lui Fra Paolo Sarpi și rezistenței consiliului „Celor Zece“ Giordano Bruno n-a fost predat Inchiziției romane, de către autoritățile venețiene, decât în 1598. Instrucția procesului său a durat apoi, la Roma, doi ani întregi, în care timp toate eforturile inchiuzitorilor s-au îndreptat într-o direcție ce nu putea duce la nici un rezultat. Toți, în frunte cu cardinalul San-Severina, conducătorul „Sfântului Oficiu“, și cu cei mai reputați teologi ai timpului, căutau să-l facă, cu tot felul de făgăduieli de bunăvoință, să recunoască, nu numai că păreriile sale erau „false, nelegiute și absurde“, dar și că nu se putea să nu fi avut conștiința falșității, nelegiurii și absurdității lor, așa încât nu era posibil să le fi susținut decât numai mințind, atunci când le atribuia o

---

1. (lat.) – „podoaba și strălucirea nu numai a orașului Veneția sau a Italiei, ci a lumii întregi“ (n. M. R.).



valoare pe care n-o aveau. Cu unele concesiuni aparente, ce păreau a urmări mai mult amânarea sentinței, în așteptarea vreunei schimbări a împrejurărilor care i-ar fi putut ușura situația, filosoful și-a apărat, totuși, ideile, pe care a continuat să le creadă, până la sfârșit, adevărate. Iar rezultatul a fost că, la 9 februarie 1600, tribunalul Inchiziției, declarându-l vinovat de tot ce fusese acuzat, l-a silit să se pună în genunchi și să asculte sentința, care îl condamna să fie predat „brațului secular“, spre a fi pedepsit cu „cât mai multă clementă și fără vărsare de sânge“. Formula „et quam clementissime et citra sanguinis effusionem puniretur“, care se repeta la toate condamnările de acest fel, însemna arderea de viu. I s-a acordat, totuși, condamnatului opt zile, spre a-și mărturisi „crimele“ și a-și ușura sufletul de povara „păcatelor“, făcând apel la mizericordia divină. Dar și această ultimă încercare a Inchiziției a rămas inutilă – și Giordano Bruno a fost ars pe rug, la 17 februarie 1600, pe „Campo dei Fiori“, iar cenușa i-a fost aruncată în vânt, ca să piară fără urmă, așa încât „să nu mai rămână pe pământ decât amintirea execuției criminalului“.

## VII

Analiza operelor rămase de pe urma lui nu e ușoară. Forma celor mai multe – a celor italiene mai ales – e mai mult literară decât filosofică. Proza în care sunt scrise e întreruptă, destul de adesea, de mici părți redactate în versuri, spre a mări puterea de convingere a ideilor expuse cu influența unor stări afective corespunzătoare. De altfel, argumentele logice constau, destul de adesea, nu în raționamente propriu-zise, ci în comparații ce se întemeiază uneori pe analogii destul de vagi și cărora li se adaugă, spre a le dezvolta, alegorii, alimentate de cele mai multe ori de mitologia clasică, sau luate câteodată, integral, dintr-însa. E drept că obiceiul de a da lucrărilor filosofice forme literare – sau chiar de-a dreptul poetice – era destul de răspândit în lumea umaniștilor din timpul Renașterii. Giordano Bruno pare a-și fi luat ca modele, în această privință, pe doi din filosofii-poetici de pe acea vreme, pe Marcellus Palingenius Stellatus și pe Aonio Paleario, pe care, însă, istoria filosofiei, considerându-i mai mult ca poeți-filosofi, nu i-a înregistrat în analele ei.<sup>1</sup> Cel dintâi a scris, în 1537, o poemă

întitulată *Zodiacus vitae*<sup>1</sup>, în care expunea, în forme poetice, concepția neoplatonică a lumii, pusă la modă de Marsilio Ficino și de Pico della Mirandola. Viața lumii era, pentru el, iradierea permanentă, sub forma luminii, a gândirii lui Dumnezeu. Ca atare, universul nu putea fi decât infinit și etern, fiindcă gândirea lui Dumnezeu nu putea să aibă margini, nici în spațiu, nici în timp. Scopul, nu numai teoretic dar și practic, pe care îl urmărea publicarea poemei *Zodiacus vitae* era să înviorizeze credințele religioase ale contemporanilor, care lungezeau sub apăsarea tradițiilor vechi, precum și să întărească sensibilitatea lor etică, arătându-le mai bine drumurile ce duceau, prin apropierea sufletească de Dumnezeu, la fericirea vecinică din viața de apoi. Iar în urmărirea acestui scop, autorul nu-și interzicea să critice, în forme satirice, atât știința neștiutoare a învățaților pedanți ai timpului, cât și evlavia prefăcută a clerului catolic, fără a cruța politica „lumească“, atât de perfidă, a papilor. Că Giordano Bruno cunoștea această lucrare și o prețuia, o dovedea faptul că o citase în cursurile pe care le ținuse la Universitatea din Wittenberg, dând autorului ei epitetul superlativ de „geniu sublim“ („sublime ingenium“).

Al doilea din poeții-filosofi citați, Aonio Paleario, publicase o poemă didactică intitulată *De animorum immortalitate*<sup>2</sup>, în care, cu eclecticismul larg al celor mai mulți umaniști, adunase, din toate părțile, tot ce putuse găsi, spre a-și ilustra mai mult decât spre a-și susține părerile, a căror întemeiere logică nu era prea evidentă. Morala stoică, metafizica peripatetică, mistica neoplatonică, ideile etice ale „celor mai vechi“ din filosofii greci, destinele secrete ale chaldeenilor erau puse deopotrivă la contribuție, într-o unitate mai mult aparentă, pentru justificarea dogmelor creștine cu privire la nemurirea sufletelor și la viața lor viitoare. Asupra lui Giordano Bruno, acest al doilea poet-filosof a avut, de asemenea, o influență formală considerabilă, mai ales întrucât poema sa didactică trecea, în lumea umaniștilor timpului, drept una din cele mai frumoase producții literare; altfel, din punctul de vedere al fondului de idei, apropierea a rămas mai puțin simțită. Ceea ce a legat totuși amintirea, pentru posteritate, atât a lui Marcellus Palingenius Stellatus cât și a lui Aonio Paleario, de amintirea lui Giordano Bruno, a fost asemănarea sfârșitului lor

1. A se vedea, asupra lor, Gaspary, *Geschichte der italienischen Litteratur*, Bd. M. Asupra celui din urmă, îndeosebi, Morpurgo, *Un umanista martire – Aonio Paleario*, 1912.

1. (lat.) – *Horoscopul vieții* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Despre nemurirea sufletelor* (n. M. R.).

tragic. Toți au fost arși pe rug de Inchiziția romană, în timpul violentei reacțiunii catolice, provocate de apariția protestantismului.

Un al treilea poet-filosof, de care a mai fost influențat Giordano Bruno, a fost Scipio Capicius. El publicase la Veneția, în 1546, o poezie intitulată *De principiis rerum*<sup>1</sup>, în care susținea că originea și structura lumii nu mai trebuiau explicate în mod metafizic, prin noțiuni abstracte, ci în mod fizic, prin elementele concrete din ale căror combinații și transformări purcedeau. În fruntea acelor elemente sta aerul, întrucât numai el singur putea să umple, la început, întreg spațiul cosmic și trebuia, prin urmare, să fi alcătuit punctul de plecare al întregii evoluții cosmice. Nu prin această parte a poeziei sale, însă, l-a influențat Capicius pe Giordano Bruno, ci prin modul cum se opunea tiraniei concepțiilor vechi, susținând că ele împiedicau progresul minții omenești atunci când căutau să înlăture, pe căi violente, concepțiile noi ce apăreau din când în când. Aceste concepții nu puteau fi considerate ca false numai fiindcă erau noi, căci atunci ar fi trebuit să fie false și concepțiile vechi în momentele când au apărut – o idee pe care avea s-o dezvolte, ceva mai târziu, unul din dialogurile lui Giordano Bruno, și anume *La cena de le ceneri*.

În volumul al treilea al publicației *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Litteratur*, care e intitulat *Galilei und seine Zeit*, și care a apărut în 1927, autorul, Leonardo Olschki, aruncând, într-un capitol introductiv, o privire asupra contemporanilor marelui învățat italian, se ocupă și de Giordano Bruno, judecând destul de aspru forma, mai mult literară decât filosofică, a operelor lui. Îl acuză, anume, că abuzează de formele stilistice obicinuite ale poeziei filosofice sau ale filosofiei poetice din timpul său, „încordându-le la extrem, spre a le adapta cu zborul grăbit al cuetării lui“, și că, din această cauză, își încarcă peste măsură expunerea cu „podoabe ornamentale“, cu „artificii mnemotehnice“, cu „reminiscențe literare“ – ceea ce duce la „un vălmășag haotic de lucruri lăaturalnice“ („zu einem haotischen Gewirr von Nebensächlichkeiten“)<sup>2</sup>. Această părere e poate exagerată; nu trebuie, totuși, să ne ascundem că ea este, în parte cel puțin, îndreptățită. Când, bunăoară, citim astăzi dialogul intitulat *Lo spaccio della bestia trionfante* (*Alungarea bestiei triumfânde*), nu putem să nu rămânem uimiți de abuzul de alegorii și personificări, de comparații și metafore,

de amestecul neconținut al mitologiei antice cu superstițiile medievale și ale politeismului păgân cu monoteismul creștin. Din acest ultim punct de vedere, nu putem să nu rămânem uimiți, de asemenea, de anacronisme, mai mult decât izbitoare, ce ne întâmpină la fiecare pas – ca atunci, de pildă, când autorul identifică pe biblicul Noe cu clasicul Apolon, când pune pe Jupiter să reformeze moravurile papale, când dă ca servitori zeilor din Olimp călugări catolici etc. În prefața traducerii engleze a acestui dialog, care a apărut la Londra, în 1713, sub titlul *Lo spaccio della bestia trionfante or the Expulsion of the triumphant Beast*, John Tolland, cunoscutul „deist“ care vedea într-însul un mijloc de luptă în contra religiilor istorice și pentru o religie „naturală“, a simțit nevoia să prevină pe cititor că „autorul“ italian „dă frâu liber spiritului său“, că, din această cauză, „este adesea difuz“, dar că, totuși, „în foarte puțin spațiu, știe să expună un sistem complet de religie naturală, o teorie a vechei cosmografii, istoria, comparația și critica a diferite păreri, pe lângă o sumă de observări curioase asupra a diferite subiecte“. Pe acea vreme – adică la începutul veacului al XVIII-lea, când a apărut traducerea de care vorbim –, libera cugetare se lovea încă de multe dificultăți, așa încât orice mijloc îi era bine venit în lupta pe care era silită s-o ducă spre a se putea afirma. Și John Tolland a crezut că putea găsi un punct de sprijin în dialogul lui Giordano Bruno. Iar spre a se acoperi, ca traducător al lui, mai prevenea pe cititori că filosoful italian nu era totdeauna destul de serios, ba chiar că era prea puțin dreptcredincios. „Autorul abundă în glume și atacuri satirice; impietatea lui se ridică la un grad foarte înalt, și nu se închide totdeauna în limitele alegoriei.“

Așa fiind, o analiză mai amănunțită a dialogului de care e vorba n-ar fi numai anevoioasă, ci ar lua și prea mult spațiu. Să ne mărginim, dar, a indica scopul pe care l-a urmărit Giordano Bruno, când l-a scris, și modul cum a crezut că putea să-l realizeze. „Epistola explicativă“ adresată lui Philippe Sidney, prietenul englez căruia îi era dedicat dialogul, cuprindea, în ambele aceste privințe, lămuriri suficiente.<sup>1</sup> Autorul îi anunța că voia să-i expună principiile filosofiei sale morale, că alegea, în acest scop, forma unui dialog, pentru ca toate punctele de

1. (lat.) – *Despre începuturile lucrurilor* (n. M. R.).

2. *Op. cit.*, p. 11.

1. Titlul complet al dialogului era *Spaccio della bestia trionfante, proposto da Giove, effettato dal Consiglio, rivelato da Mercurio, recitato da Sofia, udito da Saulino, registrato dal Nolano... Consecrato al molto illustre ed eccellente cavaliere signor Filippo Sidneo*.

vedere să poată fi susținute de cei ce le reprezentau și că recurgea, spre mai multă înlesnire, la o alegorie, cu o valoare simbolică ce-i părea lesne de înțeles. Reforma moravurilor omenești, la care tindea filosofia sa morală, o considera ca hotărâtă de... Jupiter. De ce? Fiindcă, după părerea unora dintre filosofii vechi – a lui Chrisipp, bunăoară –, el era un simbol universal, întrucât reprezenta „tot ce exista“. Din punct de vedere omenesc, Jupiter reprezenta complexul tuturor calităților și defectelor, posibile și imaginabile, ale oamenilor. El reprezenta astfel, după părerea lui Giordano Bruno, pe toți oamenii în general și pe fiecare din ei în parte – reprezenta adică omenirea întreagă. Ca atare, Jupiter arăta omenirii ce trebuia să facă. Ajuns la bătrânețe, Jupiter arăta omenirii, care ajunsese și ea la aceeași vârstă, a „cumințirii“, că venise timpul să-și scuture defectele și să-și dezvolte calitățile, să renunțe la vici și să cultive virtuțile. În acest scop, Jupiter voia să curețe „cerul“ de „semnele“ tradiționale, care aminteau defectele și viciile, de tot felul, ale lumii zeilor, întrucât reprezentau lumea oamenilor. „Cerule“, în această alegorie, reprezenta „sufletul“ oamenilor, în comparație cu corpul lor, care reprezenta pământul. Iar „semnele“ de care era vorba le constituiau numele ce desemnau, în astronomia – sau, mai exact, în astrologia – celor vechi, constelațiile de căpetenie.

Reforma pe care se hotărâse s-o introducă, a anunțat-o Jupiter celorlalți zei, mai mari și mai mici, cu prilejul sărbătorii de căpetenie a Olimpului, care era aniversarea victoriei legendare asupra „giganților“. După banchetul comemorativ, când trebuia să înceapă „balul“, cea mai modernă dintre zeițe, Venus, s-a apropiat de Jupiter pentru ca, după protocolul olimpien, să-l invite, sărutându-l, la joc. El însă a oprit-o, întinzând brațul cu un gest trist și descurajat, și, privind-o cu mirare și cu milă, a întrebat-o: „Cum e cu putință – o, Venus! – să nu-ți dai seamă de starea vrednică de plâns în care am ajuns să ne găsim? Nu vezi ce părere și-a făcut lumea de noi? Nu vezi cum nesocotesc oamenii hotărârile noastre și cum ne disprețuiesc pe noi înșine? Fumul de smirnă și de tămâie nu se mai urcă spre aceste înălțimi. Grație greșelilor noastre, pământul seamănă cu un cal scăpat din frâu, care și-a trântit călărețul și a luat-o razna. Uită-te și la noi înșine. Vremea nebuniilor noastre s-a dus. Ia tu însuși, Venus, o glindă. Poți număra zbârciturile pe care timpul ți le-a pus pe față? De ce plângi?... Recunoaște, mai bine, că timpul este și pentru noi, ca pentru tot ce există, un stăpân nemilos... Suntem supuși și noi, cu toții, schimbării. Ceea ce nu îmbătrânește, ceea ce nu se schimbă niciodată și trăiește veșnic, este Adevărul, care, când se coboară de la gândire la acțiune, ia înfățișarea

Virtuții... Să ne ferim, dar, de a ofensa Destinul, ridicându-ne în contra acestor două divinități, Adevărul și Virtutea. Să ne gândim la viitor și să nu uităm cultul Ființei Universale. Să ne ridicăm sufletele înspre Ea, pentru ca Ea să ne dăruiască bunurile sale...“

Adresându-se, apoi, celorlalți zei, care se grăbiseră, în timpul acestui „exordiu“, să se strângă în jurul său, Jupiter le-a spus: „Să nu vă așteptați la artificii oratorice... O să auziți numai o matură și înțeleaptă hotărâre. Dacă v-o comunic astăzi, cu prilejul aniversării unei mari izbândești a noastre, este fiindcă nu vă pot aduna ușor în zilele care nu sunt de sărbătoare. De altfel, această solemnitate chiar ar trebui să vă sugereze gânduri amare. N-ar fi fost oare mai bine ca, după victoria noastră, să ne fi alungat Destinul din cer, decât să fi trăit într-însul în prada viciilor de tot felul? Noi, toți, am oferit muritorilor vederea și exemplul relei conduite, până la cele mai revoltătoare turpitudini... Ba chiar, spre a ne veșnici rușinea, am împodobit locuința noastră cerească cu monumentele crimelor noastre... Ce sunt, în adevăr, semnele zodiacului, ce sunt constelațiile, dacă nu strălucite mărturisiri ale depravării și înjosirii noastre?... Să curățim, dar, cerul de tot ce amintește rătăcirile noastre. Cerul e dublu; el este mai întâi în noi înșine; să desrădăcinăm, dar, în sufletele noastre pornirile urâte. Cerul este, apoi, în afară de noi; să înlocuim, dar, imaginile care împodobesc locuințele noastre cu alte chipuri... După ce vom fi șters urmele nebuniilor noastre, să înnoim cerul, să primenim constelațiile, înconjurându-ne de virtuțile care au o acțiune mai puternică asupra Pământului...“

Zei au aprobat, toți, acest proiect. Ca să le lase însă timpul să reflecteze, și ei, la modul cum s-ar fi putut proceda mai bine la „purificarea“ cerului, Jupiter le-a acordat un termen de trei zile. Iar când s-au adunat din nou, a patra zi, le-a spus, ca să-i îndemne să ia o parte cât mai activă la discuțiile ce aveau să înceapă: „O zei, dacă triumful nostru asupra giganților a fost glorios, cât mai plină de slavă urmează să fie victoria noastră asupra învingătorilor giganților! Giganții erau dușmanii străini și declarați; pasiunile noastre sunt dușmani domestici, ascunși, și cu atât mai primejdioși. Ce altă strălucire ne pregătește, dar, această nouă izbândă! Să fiți, prin urmare, gata să vă dați concursul... Eu vă voi spune părerea mea despre fiecare constelație; vă voi întreba ce trebuie să facem cu animalul sau cu personagiul, care au ocupat-o până acum, și ce virtute sau ce calitate morală urmează să le ia locul... Sunteți liberi, firește, să vă arătați, fiecare, vederile...“ Întrucât zeii s-au declarat de acord cu acest mod de a proceda, Jupiter a început cu emisfera boreală și a pus mai întâi în discuție constelația cea mai sus

situată – cea care cuprindea Steaua Polară, atât de scumpă navigatorilor. I-a întrebat, dar, ce era de făcut cu Ursa Mică? E absurd – i s-a răspuns – ca un animal atât de puțin distins și cu atâtea aventuri scandaloase să ocupe, pe firmament, primul loc. Junona a propus ca Ursa Mică să fie trimisă în Elveția, la Berna, spre a fi închisă în peștera urșilor de acolo... Jupiter i-a replicat, râzând, că ar fi putut să fie restituită familiei Orsini, din Roma, a cărei străbunică era poate...<sup>1</sup> Dar mai important era să se hotărască ce trebuia să se pună în locul ei. Și au căzut toți de acord că acel loc de frunte i se cuvenea Adevărului, care urma să devină astfel, din culmea cerului, Steaua Polară a lumii întregi.

A venit, apoi, în emisfera boreală, rândul constelației Balaurului, de care se interesa îndeosebi zeul Marte. Milos, Jupiter a propus ca primejdiosul animal să fie adormit cu meșteșugurile magice ale vrăjitoarelor legendare, ca Circe sau Medeea, și să fie transportat în... Irlanda.<sup>2</sup> Mai important, însă, era să se hotărască ce trebuia să se pună în locul lui. Și s-a convenit că, lângă Adevăr, nu putea fi decât locul Prudenței. Li s-a părut tuturor zeilor că, fără Prudență, Adevărul putea deveni dăunător. Pe drumurile pe care li le deschidea Adevărul, oamenii nu trebuiau să înainteze decât cu Prudență; altfel, o grabă intempestivă îi putea expune la erori, și, prin urmare, la rău. Mai departe, s-a pus în discuție constelația consacrată lui Cefeu. Zeul Marte a făcut observarea că Cefeu a fost un rege ambițios și lacom, care nu se gândea decât să-și întindă statele, cotropind țările altora, ceea ce pune în evidență, pe firmament, întinderea constelației ce ocupa. Jupiter a fost de părere ca el să fie trimis să bea apa râului Lethe și condamnat să renască apoi sub forma unui animal fără brațe și fără picioare, ca să nu se mai poată întinde în nici o direcție și să nu mai poată răpi nimic. Iar în locul lui să fie instalată, în constelația respectivă, Înțelepciunea. Ea este atitudinea naturală, la care duc, prin colaborarea lor, Adevărul și Prudența. Că Înțelepciunea nu se poate întemeia pe eroare, nu mai încapе îndoială. Eroarea nu poate duce decât la o atitudine diametral opusă, adică la nebunie. Înțelept este numai cine se conduce, în viață, cu măsura cuvenită, adică cu prudența necesară, de ceea ce știe cu

1. Familia Orsini pretindea că descindea din cavalerul roman Ulpius Ursinus. Potrivit cu această origine, numele ei primitiv părea a fi fost Ursini. Iar gluma lui Giordano Bruno se explica prin faptul că membrii acestei familii se numărau printre principalii susținători ai papalității.

2. Era o glumă, prin care Giordano Bruno căuta să facă plăcere englezilor, care nu iubeau, pe atunci, pe irlandezi.

siguranță că este adevărat – adevărul fiind aspectul teoretic al binelui, care este aspectul practic al adevărului.

Așa se desfășurau, în consiliul zeilor, discuțiile privitoare la reforma concepută de Jupiter. Se înțelege de la sine că nu le putem urmări cu de-amănuntul. Numărul constelațiilor trecute în revistă, în dialogul lui Giordano Bruno, era de 48; a ne ocupa de fiecare în parte, ne-ar lua prea mult timp. Să ne oprim, totuși, un moment asupra uneia din ele, spre a pune în evidență unul din atacurile aduse prejudecăților religioase și filosofice ale timpului. Când a venit vorba de constelația ce purta, în cosmografia tradițională, numele de Coroana Boreală, zeița Palas a emis părerea că ea ar trebui „oferită“ unui „prinț“ care s-ar fi distins prin merite deosebite. „Să rămână în cer – i-a răspuns Jupiter – până când va putea să devină răsplata unui braț de neînving, care, urmat cu măciuca și cu flacăra, să dea nenorocitei Europe pacea după care suspină atât de jalnic, zdrobind capetele nenumărate ale monstrului, mai grozav decât cel din Lerna, care îi umple vinele cu otrava fatală a unei erezii, îmbrăcate în mii de forme diferite.“ – „Ar fi de ajuns – i-a replicat Momus, bufonul Olimpului – ca acel erou să pună capăt sectei respingătoare a pedanților, care, fără să facă nimic bun, vor să fie venerați ca oameni evlavioși și plăcuți lui Dumnezeu, care zic că a face binele este bine și a face răul este rău, dar că, orice bine ar face și orice rău ar evita să facă cineva, nu devine mai vrednic de prețuirea și dragostea lui Dumnezeu, și că, spre a ajunge la acest scop, îi este de ajuns să creadă și să nădăjduiască, după regulile din catehismul lor. Gândiți-vă – o, zei! – dacă a existat vreodată o mai mare perversitate...“ – „Desigur – a observat Mercur –, acesta este izvorul tuturor înșelăciunilor. Dacă Jupiter și noi am propune muritorilor o asemenea învoială, ne-ar detesta mai mult decât detestă moartea“. – „Ceea ce este și mai rău – a adăugat Mercur –, este că... pe când ei nu lucrează pentru nimeni (căci toată munca lor se reduce la a găsi rău tot ce fac alții), trăiesc, totuși, din rezultatele străduințelor acelora care au lucrat pentru alții, nu pentru ei înșiși, care au ridicat, pentru alții, temple și capele, spitale și aziluri, colegii și universități. Ei sunt, astfel, în chip vădit, hoți, fiindcă au uzurpat bunuri ce reveneau altora, și anume acelora care sunt în adevăr de folos, și, ca atare, trebuincioși statelor, întrucât își închină viața științelor speculative, bunelor moravuri, devotamentului pentru lucrul public, respectării legilor civile și sociale. Iar uzurpatorii, când deschid gura ca să dea vreo explicație a trândăviei lor, susțin că nu se pot ocupa de lucrurile vizibile, fiindcă sunt prea absorbiți de cele invizibile, care îi preocupă în mod exclusiv...“

Această critică privea nu numai clerul catolic, ci și pe cel protestant, care susținea de asemenea că „operele“, ca manifestări exterioare, erau mai puțin importante pentru „mântuirea“ oamenilor decât „credința“, adâncă și nestrămutată, ca atitudine sufletească intimă. Aceeași critică atingea, în același timp, dogma „predestinației“, pe care o formulase sfântul Augustin și pe care, printre protestanți, o susținea mai ales Calvin, și teoria „grației“ divine, care singură putea să asigure oamenilor o soartă mai bună în viața de apoi. Așa trecea în revistă Giordano Bruno, cu prilejul numelor vechi ale constelațiilor, concepțiile religioase și filosofice care îi păreau greșite și care coborau atât de jos nivelul intelectual și moral al oamenilor din timpul său. „Monstrul“ ale cărui „capete nenumărate“ voia Jupiter să le vadă „zdrobite“, era ignoranța cumplită, dar cu atât mai pretențioasă, a teologilor și filosofilor, care nu știau nimic cu adevărat, dar își închipuiau, cu o deplină siguranță, că știau totul. Acea ignoranță, încrezută și intolerantă, era izvorul relelor, de care vedea Giordano Bruno că era bântuită lumea din timpul său, de la certurile violente ale sectelor religioase, care duceau la persecuții crude și războaie sângeroase, până la discuțiile interminabile și sterile ale învățaților, care, nu numai că împiedicau progresul științei, pe calea cercetărilor obiective, dar le puneau în evidență neputința umiltoare de a aduce omenirii, în lipsa unei cunoașteri mai temeinice a legilor naturii, vreo ușurare a condițiilor ei de existență. Ceea ce n-a împiedicat pe unii din iezuiți să susțină, la procesul deschis de Inchiziția romană în contra lui Giordano Bruno, că el desemna prin „monstrul“ de care era vorba pe șeful Bisericii catolice, și că, prin urmare, „alungarea bestiei triumfând“, pe care o preconiza titlul dialogului, nu însemna altceva decât „răsturnarea papalității“.

## VIII

Mai multă importanță prezenta, ca punct de plecare în desfășurarea ideilor filosofice ale lui Giordano Bruno, dialogul intitulat *La cena de le ceneri (Cina cenușilor)*. Titlul aceluși dialog era destinat să indice originea lui. În ziua în care începea postul cel mare din primăvara anului 1584 („nel primo giorno de la quarantana“), ce purta în terminologia ecleziastică numele de „zi a cenușilor“ („detto da nostri preti *dies cinerum*“), filosoful italian a fost invitat de un prieten englez la o masă, la care mai participau câțiva învățați, și la care s-a discutat marea „noutate“ a timpului, adică „doctrina copernicană“. Ca și la Oxford,

Giordano Bruno a susținut-o cu toată căldura temperamentului său pornit. Nu însă cu dovezi matematice și mecanice, astronomice și fizice, întemeiate pe experiență, cum făceau unii din contemporanii săi, ci cu argumente filosofice și religioase, întemeiate pe logică. Cu care ocazie a indicat și consecințele „doctrinei copernicane“ cu privire la înțelegerea generală a realităților cosmice – la infinitatea universului și a numărului „lumilor“ ce îl alcătuiau, a „înzeștrării“ lui spirituale etc. Și fiindcă s-a lovit de o rezistență nu numai îndărătnică, dar și vădit ostilă din partea aceloră dintre convivi care susțineau cosmologia tradițională, filosoful italian s-a grăbit să pună pe hârtie, sub forma unui dialog, divizat în cinci părți, discuțiile ce avuseseră loc, spre a le aduce la cunoștința mai multora și a contribui astfel la luminarea opiniei publice într-o chestie care îi părea de o însemnătate capitală pentru progresul ulterior al cugetării omenești.

Primul din cei patru interlocutori, care purta numele de Filoteo și care reprezenta pe Giordano Bruno, stabilea mai întâi principiul că cei ce voiau să pătrundă mai adânc în cunoașterea lucrurilor trebuiau să ia precauția prealabilă de a deosebi, cu grija cuvenită, aparențele de realități. Aparențele constau, de cele mai multe ori, în iluzii impuse simțurilor omenești, în unele împrejurări, de condițiile în care funcționau. Așa, bunăoară, călătorii de pe o corabie care, împinsă încet de un vânt ușor, pornea lin dintr-un port, aveau iluzia că țarmul se depărta de ei, pe când ei rămăneau pe loc. Întrucât nu percepeau, sub o altă formă, alunecarea nesimțită a corăbiei pe apa liniștită a mării, li se părea că ea nu se mișca nicidecum.<sup>1</sup> O iluzie analoagă făcea pe oameni să creadă, cum se știa, că Pământul sta nemișcat, iar bolta cerească, cu tot ce se găsea pe ea – cu Soarele, Luna, planetele și stelele de tot felul – se învârtea în jurul lui. Cu adausul, ce părea firesc, că Pământul trebuia să formeze centrul lumii, de vreme ce totul se rotea în juru-i, ca spre a-l servi pe el. Explicarea acestei iluzii era foarte simplă. Mișcarea unui lucru nu se putea percepe decât în raport cu lucrurile înconjurătoare, întrucât rămăneau nemișcate. Pe Pământ, însă, lucrurile de căpetenie ce îl alcătuiau – munții și câmpiile, orașele și satele, fluviile și râurile, lacu-

1. Vezi vol. II, capitolul XII – *Începuturile mișcării științifice. Galileo Galilei*, p. 282-283; infra, capitolul II – *Misticismul. Iacob Böhme*, p. 96, și *Marginalii*, p. XXXII-XXXV. Comparație folosită curent în filosofia renascentistă (și adeseori repetată de P.P. Negulescu) pentru a demonstra deosebirea dintre iluzie și realitate (n. G. P.).

rile și mărire, rămâneau veșnic la locurile lor, fără nici-o schimbare, pe când corpurile cerești se deplasau regulat, în fiecare zi și în fiecare noapte, de la răsărit la apus. Și totuși, aparența aceasta, cât de statornică și de izbitoare, nu corespundea realității. Câțiva învățați, în frunte cu atât de puțin înțelesul și, de aceea, atât de mult hulitul Copernic, au susținut că, în realitate, Pământul se mișca, în jurul axei sale și în jurul Soarelui, și că această îndoită mișcare a lui crea aparența de care era vorba. Ei au căutat chiar să demonstreze că, în ipoteza pe care o făceau, pozițiile și mișcările corpurilor cerești, cu unele particularități ale lor – ca, bunăoară, stațiile și retrogradațiile planetelor –, se puteau explica mai ușor și mai bine decât în presupunerea tradițională, a imobilității Pământului.

În contra „doctrinei copernicane“ s-au ridicat, însă, mai întâi, „falșii filosofi“, adică adepții peripatetismului oficial ce stăpânea învățământul universitar. Ei pretindeau că, fiind „nouă“, doctrina de care era vorba nu putea susține concurența, din punctul de vedere al adevărului, cu cosmologia tradițională, care avea consacrarea unei venerabile vechimi. Ei stabileau astfel principiul că tot ce era nou era fals, fiindcă era nou... Acest principiu însă era absurd – și, de altfel, se întorcea în contra cosmologiei tradiționale, care, când a apărut, în antichitatea clasică, era nouă. Ca atare, ea nu putea fi atunci, după principiul stabilit de peripatetici, decât falsă. Și nu se vedea cum durată mai îndelungată a unei erori o putea transforma într-un adevăr.

Dar – adăuga Filoteo, interlocutorul care critica peripatetismul – principiul în chestie era absurd; valoarea unei doctrine atârna de cu totul altceva decât de noutatea sau de vechimea ei: atârna, anume, de argumentele logice și de dovezile empirice pe care se întemeia. Din aceste puncte de vedere, o doctrină nouă putea foarte bine să fie adevărată, iar una veche putea foarte bine să fie falsă. În sfârșit, ideea că Pământul se mișca putea să invoace, de asemenea, în favoarea ei, vechimea. Pitagora o susținuse înaintea lui Aristotel, întemeietorul peripatetismului. Dacă criteriul vechimii, de care făceau atâta caz adepții cosmologiei tradiționale, avea vreo valoare, el sprijinea, în realitate, noua „doctrină copernicană“.

Alături de „falșii filosofi“ s-au mai ridicat în contra acestei doctrine „falșii teologi“, care credeau că cosmologia tradițională se acorda mai bine cu perfecțiunea divină – ceea ce nu făcea onoare perspicacității lor. Dacă Dumnezeu era perfect, toate atributele sale – știința sa și puterea sa, în primul rând – nu puteau să aibă nici o limită. Dacă ar fi avut vreuna, i-ar fi lipsit lui Dumnezeu, ceva, în una sau alta din aces-

te privințe, și n-ar fi mai fost perfect. Așa fiind, cum ar fi putut să aibă limite manifestarea atotștiinței și atotputerii lui, adică lumea creată? Universul nu putea fi, dar, decât infinit. Ca atare, însă, universul nu putea să aibă „un“ centru; el ocupa un spațiu infinit, și, într-un spațiu infinit, orice punct putea fi un centru, întrucât se găsea la o egală distanță de marginile lui, care... nu existau. De unde rezulta că cosmologia tradițională nu putea fi decât greșită, când susținea că Pământul forma centrul lumii; o asemenea afirmare era pur și simplu absurdă. Din infinitatea universului rezulta, apoi, mai departe, că el trebuia să fie alcătuit dintr-un număr infinit de existențe cosmice. Presupunerea că Dumnezeu a creat o singură lume – cea pe care o cunoșteau oamenii – era absurdă din punct de vedere logic și necuviincioasă din punctul de vedere al respectului datorit perfecțiunii lui. Dumnezeu nu putea crea un spațiu infinit pentru ca să-l lase gol, punând într-însul numai ceea ce puteau percepe oamenii cu simțurile lor neputincioase, adică infinit de puțin. Numărul lucrurilor ce alcătuiau universul trebuia să fie, dar, infinit.

În sfârșit, ultima obiecție pe care o ridicau „falșii teologi“ și pe care o mai examina Filoteo, era că „doctrina copernicană“ se opunea „sfintei scripturi“. *Cartea Genezei* spunea că Dumnezeu pusese Soarele, Luna și stelele să se învâртеască în jurul Pământului, care sta nemșcat, spre a lumina pe oameni ziua și a le arăta drumurile noptea, iar „părinții Bisericii“ adoptaseră toți această concepție, pe baza revelației divine. La această obiecție, Filoteo răspundea că „sfânta scriptură“ nu era un „curs de filosofie a naturii“ și cu atât mai puțin un tratat de astronomie și de fizică, merit să lumineze pe oameni asupra structurii reale a universului. Respectând aparențele sensibile, a căror contrazicere ar fi turburat prea mult pe oamenii simpli, sfânta scriptură căuta numai să le îndrepteze gândul înspre Dumnezeu, arătându-le că el crease lumea, și că trebuiau, prin urmare, să trăiască într-însa după legile pe care li le prescria. *Biblia* era, astfel, în esența ei, o „revelație morală“, nu o „revelație fizică“.

Dar mai presus de motivele speciale, pe care le invocau „falșii filosofi“ și „falșii teologi“, două cauze generale împiedicau – sau, cel puțin, îngreuiau – adoptarea „doctrinei copernicane“. Acele două cauze, de ordine psihologică, erau: deprinderea și precăderea pe care, în marea majoritate a cazurilor, o luau simțurile, în mecanismul vieții sufletești, asupra inteligenței. Oamenii se deprinseră cu ideea că Pământul sta nemșcat în centrul lumii și că bolta cerească se învârtea în jurul lui. Iar inerția lor intelectuală îi condamna să se mulțumească cu ea,

fără să-și mai bată capul cu ipoteza contrară. Cu atât mai mult, cu cât li se părea că argumentele raționale ce se aduceau în sprijinul acelei ipoteze nu puteau rezista evidenței sensibile. Simțurile lor le arătau, în adevăr, că Pământul nu se mișca nicidecum, și că, dimpotrivă, Soarele, Luna, stelele se învârteau în jurul lui. Aceste două piedici de căpetenie, care se puneau în calea progresului intelectual al omenirii, trebuiau înlăturate cu orice preț. Deprinderea, mai întâi. Era un fapt incontestabil că foarte mulți oameni, dacă nu toți, erau deprinși să facă lucruri care le erau dăunătoare. Deprinderea nu era dar o garanție a binelui; cu atât mai puțin putea fi, prin urmare, un criteriu al adevărului. Dacă ea nu putea ajuta pe oameni să deosebească binele de rău, cum i-ar fi putut ajuta să deosebească adevărul de eroare? Subjugarea inteligenței de către simțuri, apoi, trebuia să înceteze. A da precădere simțurilor asupra rațiunii însemna, pentru oameni, a rămâne închiși în peștera de care vorbea Platon – peșteră din care prizonierii nu puteau vedea decât umbrele lucrurilor, nu lucrurile înșile, nu puteau vedea, adică, decât aparențele, nu realitățile. Oricât de prețioase erau indicațiile simțurilor, ele trebuiau subordonate controlului rațiunii și interpretărilor ei logice.

Cu asemenea argumente și fără prea multe dezvoltări – sau cu prea puține –, susținea Giordano Bruno, în dialogul de care e vorba, „doctrina copernicană“. El însuși se scuza, față de ambasadorul francez la Londra, Mauvissière, căruia îi era dedicat acest dialog, de „scurtimea“ cu care „expedia“ chestiuni de o atât de „mare“ importanță. Și promitea că avea să le reia în „alte“ lucrări, ce aveau să urmeze – întrucât, în *Cena delle ceneri*, nu făcuse decât să le „pună“, rămânând ca consecințele lor de căpetenie să fie discutate ulterior, mai pe larg.

## IX

Din acele „alte“ lucrări, cele mai importante erau două – cele intitulate – *De la causa principio ed uno* și *De l'infinito, universo e mondi*. Amândouă erau dedicate lui Mauvissière, pe care autorul lor îl prevenea că ele formau „coloanele“ de căpetenie ale „sistemului“ său filosofic – sau, cum le mai zicea, „fundamentele întregului edificiu al filosofiei sale“ („i fondamenti de l'intero edifizio de la nostra filosofia“). Trebuie să ne oprim, dar, ceva mai mult și cu mai multă stăruință asupra lor.

Cea dintâi dintr-însele, deși nu era prea întinsă, se compunea din cinci părți. Prima era consacrată expunerii, din nou, a consecințelor

filosofice ale „doctrinei copernicane“ pe care le enumerase numai *La cena delle ceneri*. În partea a doua, apoi, începea analiza și formularea lor – cu ajutorul concepțiilor de căpetenie ale neoplatonismului antic, sub formele sub care îl pusese în circulație, în timpul Renașterii, reprezentanții Academiei din Florența, pe de o parte, și cugetătorii de la începuturile mișcării științifice, pe de alta. Sun numele lui Teofilo, principalul interlocutor al dialogului, Giordano Bruno își puneă mai întâi întrebarea, pe ce cale putea ajunge filosofia să înțeleagă și să explice lumea, în totalitatea ei. Și răspunsul lui era că filosofia trebuia să înceapă cu observarea directă a lucrurilor ce alcătuiau lumea, spre a putea stabili condițiile lor de existență, adică ceea ce le făcea să aibă ființă, sau „cauzele“ lor, și ceea ce le făcea să fie așa cum se înfățișau simțurilor omenești, sau „naturile“ lor. Rezultatele particulare, obținute pe această cale, trebuia să le supună apoi filosofia unei interpretări raționale, care să ducă la descoperirea cauzei generale a lumii și a naturii ei unitare.

Încercări de acest fel se făcuseră, firește, mai de mult. Experiența vulgară arătase oamenilor simpli, din timpuri imemorabile, cauzele unora din lucrurile ce-i interesau mai de aproape. O casă se ridica atunci când un meșter aduna materialele necesare și le așeza în ordinea cuvenită; o plantă apărea atunci când o sămânță anumită era pusă într-un pământ potrivit, udată și plivită; un animal apărea atunci când doi procreatori, din specia lui, se uneau ca să-i dea naștere. Iar filosofii susțineau că lucrurile erau așa cum se înfățișau simțurilor omenești fiindcă existau într-însele „principii“ care le determinau „natura“. În pragul cercetărilor pe care voia să le întreprindă, Giordano Bruno s-a lovit de această deosebire dintre „cauze“ și „principii“, ca elemente deosebite ale unei explicări posibile a lumii. După „îndelungată“ meditare, deosebirea i s-a părut că trebuia să fie cea următoare. „Principiu“ este ceea ce constituie fondul „intrinsec“, rațiunea „lăuntrică“ a unui lucru („Principio è quello che intrinsecamente concorre a la costituzione de la cosa“). Ca atare, „principiul“ e unicul izvor al existenței „posibile“ a lucrului. „Cauză“ este ceea ce contribuie „din afară“ la producerea unui lucru („Causa chiami quella che concorre esteriormente a la produzione de la cosa“). Ca atare, „cauza“ este izvorul existenței „actuale“, a lucrului, cum este un „instrument“ izvorul a ceea ce „se face“ cu el. De unde rezultă că „principiul“ n-are ființă decât „în“ lucrul însuși pe care îl face să fie ceea ce este, pe când „cauza“ are ființă „în afară“ de lucrul pe care îl produce.

Odată această deosebire stabilită, Giordano Bruno trece la analiza lucrurilor ce alcătuiesc lumea – și constată, mai întâi, că ele sunt supuse, toate, schimbării și pieirii. Ele nu rămân totdeauna aceleași și nu durează vecinic. Mai vizibilă e această „soartă“ la ființele vii, care se nasc, cresc, decad și mor. Dar aceeași e și „soarta“ lucrurilor ce se cred neînsuflețite. Ce ar părea să fie mai durabil decât un lanț de munți? Și totuși, ploile și înghețurile îi mănâncă treptat vârfulurile; stâncile de piatră ce le alcătuiesc se macină, iar sfărâmăturile lor sunt cărate la vale de cursurile de apă. Tot așa, ce ar părea să fie mai durabil decât „uscatul“ ce formează o insulă, o peninsulă sau un continent? Și totuși, marginile „uscatului“ sunt neconținut mâncate de valurile mărilor ce îl înconjoară, iar sfărâmăturile lor se duc să umple fundurile mărilor, care se ridică astfel treptat – până când mările respective vor înceta a mai fi ceea ce sunt, adică văi imense pline cu apă. Cum se explică acest fapt incontestabil, că toate lucrurile ce alcătuiesc lumea se schimbă și pier?

Nu se poate explica, răspunde Giordano Bruno, decât într-un singur chip. Lucrurile ce alcătuiesc lumea sunt compuse. Sub influența forțelor naturii, raporturile dintre elementele lor constitutive nu pot să rămână totdeauna aceleași; când ele variază, calitățile și proprietățile lucrurilor variază de asemenea; zicem atunci că lucrurile se schimbă. Vine apoi pentru fiecare lucru, un moment când, sub influența aceluiași forțe ale naturii, elementele lor constitutive nu mai pot păstra legăturile ce le ținuseră până atunci laolaltă; ele își reiau atunci independența și se împrăstie în mediul înconjurător; zicem atunci că lucrurile respective încetează de a mai exista. Așa fiind, este evident că lucrurile ce alcătuiesc lumea nu s-au „făcut“ singure. Dacă ar fi fost așa, nu mai încapem îndoială că ele și-ar fi dăruit o existență durabilă, adică vecinică. Căci, dacă s-ar fi făcut singure, explicarea n-ar putea fi decât că au „dorit“ să existe; iar această dorință n-ar fi putut fi satisfăcută cu adevărat decât printr-o existență care să nu fie supusă schimbării și pieirii. Iar „cauzele“ pe care le atribuim noi existenței lucrurilor, cauzele ce le „produc“, cum zicem noi, fiind de același fel cu ele, fiind, adică, de asemenea supuse schimbării și pieirii, nu pot fi cauzele lor adevărate. Lucrurile nu pot avea, prin urmare, decât „cauze“ care să nu mai fie „compuse“, ca ele înșile; nu pot avea decât cauze „simple“, fiindcă numai asemenea cauze n-ar mai fi supuse schimbării și pieirii.

Odată ajunsă aici, analiza lui Giordano Bruno lua o întorsătură neașteptată. Cauzele „simple“ nu pot fi „multiple“. Dacă ar exista „mai multe“ cauze simple, ele ar trebui să se deosebească unele de altele –

și n-ar putea-o face decât prin acele „părți“ ale lor care n-ar fi „asemenea“. Nefiind însă „compuse“, ele nu pot avea părți. Ceea ce înseamnă că nu poate exista decât o „singură“ cauză simplă, pentru „toate“ lucrurile ce alcătuiesc lumea, o cauză „unică“, cu alte cuvinte, care devine, ca atare, cauza lumii întregi. Și întrebarea ce se ridică mai departe este: cum putem concepe, cum „trebuie“ să concepem acea cauză unică? Mergând pe aceeași cale, reprezentanții religiilor istorice au considerat-o ca existând „în afară“ de lumea pe care a creat-o, și și-au închipuit-o sub forma unui Dumnezeu personal, înzestrat cu inteligență, sensibilitate și voință, în proporții ce nu puteau fi decât superlative, adică, în ordinea mărimii, infinite. Filosofia, însă, trebuie să caute cauza unică a lumii „în“ lume chiar, fiindcă numai acolo o poate găsi. Și n-o poate găsi decât „în“ lume, fiindcă numai „prin“ lume se manifestează ea. De crezut, pot oamenii, la urma urmei, să creadă orice. De gândit, însă, nu pot gândi decât ceea ce le permit datele experienței sensibile, mai întâi, și interpretările lor raționale, apoi, să gândească. Din acest punct de vedere, cauza unică a universului nu poate fi concepută decât ca o „forță activă“, pretutindeni și efectiv prezentă, în tot ce există, adică în tot ce apare, se schimbă și dispăre. Această forță activă „umple și luminează totul“, „călăuzește natura în tot ce produce“ și este, în aceste manifestări ale naturii, „ceea ce este darul de a gândi al oamenilor în desfășurarea ideilor lor“.

Acestei forțe active, pretutindeni și totdeauna prezente, îi dase Pitagora – adăuga Giordano Bruno – numele de „motor“ și de „excitator“ al lumii, iar Platon numele de „arhitect al universului“. Magii persani îi ziseră „sămânța semințelor“, întrucât „impregna și fecunda prin formele sale materia“. Orfeu prefera să-i zică „ochiul lumii“, fiindcă „pătrunde“ cu privirea sa „totul“. Empedocle îi conferea titlul de „discriminator“, întrucât „deosebea și dezvoltă“ ceea ce era „amestecat“ și „nedesăvârșit“ în „sânul haotic“ al materiei. Pentru Plotin, aceeași cauză era un „părinte“, un „generator“, fiindcă „distribuia germinii“ și „hotăra formele“ lucrurilor ce umpleau lumea. Cât despre noi – încheia Giordano Bruno seria acestor referințe istorice –, socotim că e mai potrivit să-i dăm numele de „artist interior“, care prelucrează materia lucrurilor și le modelează figura „din lăuntru“ („artificer interno... che forma la materia e figura da dentro“). Numai un asemenea artist interior poate face să iasă dintr-o anumită sămânță, fără nici-o intervenție exterioară, o anumită plantă. Fără îndoială, procesul germinării unei semințe și al dezvoltării plantei căreia îi dă naștere atarnă și de condiții exterioare, ca pământul în care e pusă, umezeala



ce-i stă la dispoziție, căldura, lumina, aerul etc. Dar oricât ar varia aceste condiții, dintr-o anumită sămânță, sau nu iese nimic, sau iese numai o anumită plantă, ce reproduce cu fidelitate formele caracteristice ale speciei sale. Trebuie, dar, să existe în acea sămânță o putere ascunsă, capabilă să deosebească părțile, asemenea la început, ale materiei omogene ce o alcătuiește, precum și celelalte elemente materiale, pe care le absoarbe din mediul înconjurător, și să le modeleze cu o artă misterioasă, dându-le formele plantelor din specia respectivă – și nu altele. Ceea ce „face“, însă, cu semințele plantelor, „face“ artistul interior de care vorbim și cu celulele seminale ale animalelor, dându-le, cu aceeași artă misterioasă, formele speciilor respective – și nu altele. Mai mult încă, trebuie să credem, dacă voim să înțelegem structura lumii, că același artist interior dă tuturor părților ei formele pe care le au și le impune ordinea, statică și dinamică, pe care o păstrează pururea și pe care o admirăm atât de mult, acolo unde este mai impresionantă, ca, bunăoară, în regularitatea desăvârșită a mișcărilor corpurilor cerești.

Întrebarea ce se ridică acum dinaintea noastră este: cum trebuie să concepem acel artist interior? Ce poate să fie el? Care poate să fie natura lui? La aceste întrebări nu ne poate ajuta să găsim un răspuns decât numai analogia, pe care ne-o pune la dispoziție experiența. Și noi, oamenii, facem adesea, facem chiar regulat, o sumă de lucruri, de care avem nevoie ca să trăim și pe care nu ni le dă, făcute gata, lumea înconjurătoare. Așa sunt casele în care ne adăpostim, vestmintele cu care ne îmbrăcăm, uneltele de care ne servim etc. Cum le facem, însă? Impunând unor anumite materiale anumite forme, care ne permit să realizăm printr-însele, ca „mijloace“, anumite „scopuri“. Iar această „adaptare“ a mijloacelor de utilizat cu scopurile de realizat presupune, evident, inteligența. Trebuie să „concepem“, mai întâi, scopurile de realizat, și să „alegem“, apoi, mijloacele ce ne pot ajuta să le realizăm. Aceste operații presupun, însă, judecata și raționamentul, ca manifestări ale inteligenței. Dacă, dar, intervenirea inteligenței este nu numai necesară, ci de-a dreptul indispensabilă în lucrurile mărunte și simple pe care le „facem“ noi, oamenii, cu atât mai necesară, cu atât mai indispensabilă trebuie să fie intervenirea inteligenței – a unei inteligențe cosmice, evident – în lucrurile mari și complicate pe care le „face“ natura, sau, mai exact, care „se fac“ în natură.

Ca atare, acea inteligență cosmică nu poate să rezide decât în „cauza unică“ a tot ce există, în acea cauză „unică“ de care am zis că produce toate lucrurile ce alcătuiesc lumea. Acea cauză unică este,

prin urmare, de natură spirituală; ea este ceea ce numise Plotin și ceea ce, după el, au numit toți neoplatonicii, „sufletul lumii“. De unde ar părea să rezulte că „sufletul lumii“ ar fi nu numai „cauza“, ci și „principiul“ a tot ce există. Ar fi cauza întregii realități cosmice, întrucât ar produce-o, și ar fi principiul ei, întrucât ar indica natura spirituală a ceea ce îi constituie esența. Aici se ridică, însă, o obiecție, care duce la o îndoială. Cum poate fi sufletul lumii, în același timp și deopotrivă, „rațiune externă“ și „rațiune internă“, sau, cu termenii de care ne-am servit, „cauză“ și „principiu“? N-am stabilit deosebirea după care „cauzele“ ar fi exterioare lucrurilor, fiindcă le-ar produce „din afară“, iar „principiile“ le-ar fi interioare, fiindcă le-ar determina „din lăuntru“? Când e vorba, însă, de cauza „unică“ și de principiul „unic“ al lumii, obiecția cade și îndoiala încetează. O comparație ne poate lămuri raportul firesc dintre acești doi factori, ce se deosebesc numai în aparență, ai existenței cosmice. Luntrașul, care pune în mișcare și conduce o luntre, face parte din masa ei, se confundă chiar cu ea, de vreme ce se mișcă, odată cu ea, în direcția în care și cu iuțeala cu care se mișcă ea. Dar totuși, întrucât, cu lopețile și cu cârma, pe care le mănuieste așa cum știe și cum voiește el, luntrașul poate modifica mișcarea luntrei, sau chiar o poate opri – ceea ce îl face să apară cu ceva deosebit de ea, cu o activitate proprie și independentă. Așa este – zice Giordano Bruno – și cu „sufletul lumii“. Întrucât „pătrunde“ întreg universul, dându-i viață și punându-l în mișcare, sufletul lumii pare a fi o „parte“, partea „interioară“ și „formală“ a existenței cosmice. El ni se înfățișează, în această ipoteză, ca fiind rațiunea interioară sau principiul a tot ce există. Întrucât, însă, „determină“ formele particulare ale lucrurilor ce alcătuiesc lumea și le „organizează“, atât pe ele însele cât și relațiile lor, sufletul lumii ne apare ca fiind, în același timp, cauza lor.

Giordano Bruno afirma astfel natura spirituală a existenței cosmice, fără a-i nega realitatea materială – ajungând, pe această cale, la un dualism destul de bine caracterizat. „Ne vine greu – zicea el însuși – să considerăm universul ca o ființă viețuitoare. După cum însă nu putem concepe nici un lucru care să n-aibă nici-o formă, tot așa nu putem concepe nici-o formă care să nu fie expresia, directă sau indirectă, și prin urmare efectul unui suflet. Sufletul singur este în stare să dea unui lucru oarecare o formă oarecare. Ar fi absurd, desigur, să considerăm ca forme vii produsele meșteșugurilor noastre omenești, produse care sunt efectele mijloacelor ale sufletului nostru. Masa pe care scriu, bunăoară, a fost concepută și construită de un tâmplar; ea nu

este, numai ca atare, însuflețită; dar întrucât materia din care e compusă își are originea în produsele naturii, părțile ei pot fi considerate ca vii. Nu există nici un lucru, oricât de mic, oricât de umil ar fi, care să nu aibă partea lui de suflet.“ Iar raportul dintre partea de suflet a fiecărui lucru și materia lui constitutivă, Giordano Bruno credea că putea să-l lămurească zicând că „substanța materială“ ar avea, e drept, o existență deosebită de aceea a „substanței spirituale“, dar i-ar fi, totuși, subordonată. Sau, cum zicea el însuși: „Substanța spirituală nu se poate aservi substanței materiale, ci trebuie să și-o aservească“. Și adăuga: „Dacă sufletul se găsește, într-o măsură diferită, în tot, și umple, într-un grad diferit, totul, atunci el trebuie să fie forma adevărată a tuturor lucrurilor și adevărata lor față“.

Formulând aceste idei, în partea a doua a dilaogului său, Giordano Bruno nu uita, totuși, că alți filosofi, în frunte cu Democrit și cu Epicur, erau de altă părere. Ei susțineau că materia era „unica rațiune“ a lumii. După ei, ceea ce n-avea nici un corp, nu exista nicidecum; iar corpurile lucrurilor, care existau în adevăr, nu erau compuse decât din materie. Constatările empirice, pe de-o parte, argumentele raționale, pe de alta, duceau în mod inevitabil, după filosofii menționați, la credința că nimic nu putea lua naștere fără o materie preexistentă, fiindcă nimic nu putea ieși din nimic. Putea oare un arhitect, oricât ar fi fost de priceput, să ridice o casă fără piatră, var, nisip, lemn, fier și ce mai trebuia? Oamenii puteau să conceapă oricâte lucruri care nu existau în natură, dar care erau necesare vieții lor; să le realizeze, însă, nu puteau decât numai utilizând materialurile pe care le găseau în natură. Mai mult încă, nici „formele“ acelor lucruri nu le puteau concepe ei, decât numai consumând mai întâi, spre a se hrăni, anumite alimente, care nu erau altceva decât corpuri materiale; cine nu mai mânca nimic, nu mai putea gândi nimic... Materia era, dar, „rațiunea unică“ a lumii.

Întrucât, însă, lumea se compunea din lucruri, care se deosebeau foarte mult unele de altele, întrebarea ce se impunea filosofilor menționați era: cum putea una și aceeași materie să se înfățișeze sub atâtea forme diferite? Iar răspunsul lor era că materia era, ca „rațiunea unică“ a lumii, o substanță „fără formă“, căreia „nedeterminarea“ ei absolută îi permitea să se „determine“ în orice mod. Această proprietate a ei, de a se determina orișicum, dând naștere la orișice, era, în fond, o putere creatoare. De aceea, unul din urmașii din evul mediu ai lui Democrit și ai lui Epicur, „maurul“ Avicbron, zicea că materia era o „divinitate“ pretutindeni prezentă.

Giordano Bruno s-a crezut dator să examineze mai de aproape această concepție, în partea a treia a dialogului *De la causa, principio ed uno*. Mai întâi – zicea el, prin glasul lui Teofil, principalul interlocutor –, o „substanță fără formă“, o „materie nedeterminată“ nu ne arată experiența sensibilă nicăieri. Această experiență nu ne arată, pretutindeni, decât corpuri materiale, cu forme determinate, cu calități și proprietăți anumite, care le deosebesc unele de altele. O entitate cosmică lipsită cu desăvârșire de calități și proprietăți distinctive, nici n-ar putea alcătui obiectul unei percepții propriu-zise, fiindcă n-ar putea afecta nici unul din simțurile noastre. Nu ne-ar rămânea astfel decât s-o concepem, în mod abstract, ca o „potențialitate“ pură și simplă. „Substanța fără formă“ ar fi „ceva“ ce ar „putea“ să ia orice formă; „materia nedeterminată“ ar fi „ceva“ ce ar „putea“ să se determine orișicum. Ca atare, însă, entitatea cosmică de care e vorba ar fi, evident, o „putere“ latentă. Iar „puterea“, în general, poate fi concepută în două moduri diferite: ca „activă“ și ca „pasivă“ – ca posibilitate de a „lua“, din proprie inițiativă, orice formă, și de a „primi“, fără o asemenea inițiativă, orice formă. Raportul dintre aceste două concepțiuni ale „puterii“, ce constituie fondul materiei, îi părea lui Giordano Bruno de o importanță capitală. Prin analiza lui, amănunțită și adâncită, ajungea el, în sfârșit, la „unitatea unică“, a lui Parmenide mai întâi, și apoi a lui Plotin – într-un pasagiu pe care e bine să-l reproducem în întregime, pentru ca cititorii să-și poată face o idee de abstracțiunea – cu atât mai impresionantă, uneori, cu cât rămânea mai vagă – a stilului său. „Se distinge de obicei puterea, adică totalitatea facultăților și proprietăților, în activă și în pasivă. Să lăsăm la o parte, pentru moment, modul activ și să observăm că modul pasiv trebuie, propriu vorbind, să se ia pur și simplu. E însă imposibil să acordăm existență unui lucru căruia i-ar lipsi facultatea de a exista. Aceasta se raportează atât de direct la modul activ, încât duce la concluzia imediată că nici una din cele două accepțiuni ale puterii n-ar putea să existe fără cealaltă, că fiecare dintr-însele presupune și atrage după sine pe cealaltă. Dacă a existat totdeauna o putere activă și creatoare, a trebuit să existe, de asemenea, totdeauna dispoziția de a fi produs și creat. Noțiunea de materie, considerată ca pasivă, se conciliază, dar, fără greutate cu ideea de principiu suveran și supranatural. În ipoteza unei asemenea posibilități fără existență reală, lucrurile s-ar produce singure pe ele însele și ar exista înaintea de a lua ființă. Principiul prim și absolut cuprinde în sine însuși întreaga existență; el poate fi tot, și este tot. Dacă n-ar putea fi tot, n-ar fi tot. Forța activă, posibilitatea, realitatea sunt, toate, în el însuși, unul

și același lucru, indivizibil... Rațiunea noastră nu poate să înțeleagă o asemenea facultate, absolut activă și, în același timp, absolut pasivă. Ea nu poate concepe nici cum ceva poate fi tot, nici cum ceva este tot. Cunoașterea noastră nu se întemeiază, întregă, decât pe analogii și raporturi, și nu se poate aplica nicidecum la ceea ce este incomparabil, incomensurabil, imens și unic. Noi n-avem ochi pentru o lumină atât de înaltă, pentru un abiz atât de adânc. De aceea, sfintele scripturi, întrunind laolaltă aceste două extreme, zic, proslăvind cu o expresie sublimă puterea creatoare a lumii: «Tenebrae non obscurabuntur a se. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut, tenebrae ejus, ita et lumen ejus.»<sup>1</sup> Dacă considerăm, dar, materia ca putere, ne este îngăduit să-i acordăm, fără a impieta asupra drepturilor divinității, un rang mai înalt decât acela pe care îl ocupă la Platon, în dialogurile lui, *Politica și Ti-meu*. Nu trebuie, totuși, să confundăm materia ce constituie lucrurile naturale și variabile, cu cea care este comună lumii sensibile și lumii inteligibile. Atunci va cădea orice obiecție, atunci se va recunoaște că principiul suprem nu este nici mai formal, nici mai material, și că, din punctul de vedere al substanței, totul este unitar.“

## X

Cu toată această afirmare, atât de categorică, cu privire la certitudinea concluziei la care ajunsese în partea a treia a dialogului său, o oarecare îndoială rămânea, totuși, în mintea lui Giordano Bruno, de vreme ce relua, în partea a patra, problema, ce nu părea definitiv lămurită, a materiei – a unei materii fără nici o formă, dar care putea lua orice formă, care era absolut nedeterminată, dar putea primi orice determinare, care nu era, cu alte cuvinte, nimic, dar putea deveni tot. Pornind de la ideea ultimă, la care se oprise, că „din punctul de vedere al substanței totul era unitar“, căuta, prin glasul lui Teofil, s-o justifice prin constatarea că, nici adepții peripatetismului, nici aceia ai platonismului „n-au stabilit deosebirea dintre corporal și incorporeal“. Iar explicația o găsea el în faptul că „forma singură comporta o distincție de acest fel“. De ce? Fiindcă forma singură făcea ca materia absolut nedeterminată să se determine și să devină astfel „ceva“, pe când până

---

1. (lat.) – „Întunecimile nu se vor (putea) ascunde de ea. Noaptea va fi luminată ca ziua. Precum întunecimile ei, tot astfel și lumina ei.“ (n. M. R.).

atunci, întrucât n-avea nici o calitate și nici-o proprietate, nu era încă nimic. Lucrurile concrete, însă, cu calități și proprietăți ce le individualizau, presupuneau, totuși, spre a putea lua naștere, materia nedeterminată, ca o „existență simplă și fundamentală“, în care se confundau toate diversitățile formelor particulare“ – și prin urmare și deosebirea dintre „corporal“ și „incorporeal“. În „substanța unică și simplă“ de la originea lucrurilor multiple și compuse, se realiza acea „coincidență a contrariilor“, pe care o considera Nicolaus Cusanus ca trebuind să exprime esența principiului suprem al lumii.

Și, prin glasul lui Teofil, Giordano Bruno dezvoltă mai departe această concepție, în modul următor, pe care e mai bine să-l reproducem cu propriile lui cuvinte. „Această materie, bază comună a lucrurilor corporale și incorporale, ar părea să fie o existență multiplă și multiformă, întrucât cuprinde în sine o infinitate de forme posibile; în ea însăși, totuși, constituie o existență absolut simplă și indivizibilă. Ea este, în adevăr și în același timp, tot ce poate fi; și fiindcă este tot, în general, nu poate fi nimic, în particular. Fără îndoială, e greu de înțeles cum poate poseda ceva toate proprietățile fără să aibă nici-o proprietate, cum poate să fi eceva realitatea formală a tot ce există, fără să aibă nici-o formă. Dar nu vedem noi oare, cu ochii noștri, că materia este tot și devine tot, deși nu putem să-i dăm numele nici uneia din formele sub care ni se înfățișează? Este ea oare aer, foc, apă sau pământ? Da, desigur, dacă ne coborâm pe ultimele planuri ale individualizării... Dar, luată în accepțiunea ei cea mai largă, materia afectează toate formele, fără a fi reprezentată de nici una din ele, în ceea ce îi constituie esența. Și le afectează, cu tot numărul lor infinit, fără a fi similită de o impulsivitate străină, ce s-ar exercita asupra-i din afară; ci le produce din propriul său fond. Ea nu este acel «prope nihil»<sup>1</sup> al oarecărui filosofi, care s-au contrazis singuri; ea nu este o putere pură, vidă, nudă, fără eficiență, fără perfecțiune. Dacă n-are, pentru ea însăși, nici-o formă, nu e lipsită, totuși, de formă în felul în care e lipsită gheața de căldură... Ea seamănă cu femeia, care, când naște, scoate copilul din sânul său. Nu ne putem ridica, prin aceste considerații, la ideea unei ființe supreme, idee care depășește limitele inteligenței noastre. Dar putem ajunge să ne închipuim în ce mod lumea poate totul, produce totul, este totul, și cum infinita varietate a lucrurilor particula-

---

1. (lat) – „aproape nimic“ (n. M. R.).

re nu constituie, în ea prin ea, decât una și aceeași existență. A cunoaște această unitate e scopul oricărei filosofii, al oricărei explicări a naturii“.

Aprofundarea acestei unități, la care duce identitatea stabilită a materiei și a formei, a cauzei și a principiului, formează obiectul special al părții a cincea a dialogului. Rezumarea acestei ultime părți e de asemenea anevoioasă – mai anevoioasă poate decât a celorlalte, întrucât argumentărilor propriu-zise le iau locul, mai pretutindeni<sup>1</sup>, afirmațiile pure și simple, care se desfășoară pe același plan de abstracțiune, excesivă și vagă. Trebuie, dar, să ne mărginim, iarăși, la o reproduce-re, ținându-ne cât mai aproape de text, cu economia cuvenită, de spațiu și timp.

Ideile lui Giordano Bruno asupra unității universului le expune tot Teofil, principalul interlocutor, care, continuând ceea ce susținuse în partea precedentă a dialogului, adăuga, ca și cum ar fi conchis: „Astfel, universul este unic, infinit, imobil. Nu există decât o singură posibilitate absolută, decât o singură realitate, decât o singură activitate. Formă sau suflet, e totuna; materie sau corp e totuna. O singură ființă, o singură existență. Unitatea este perfecțiunea; caracterul ei este de a nu putea fi înțeleasă, adică de a nu avea nici limită în spațiu, nici sfârșit în timp, și nici o altă determinare definitivă. Ființa unică este infinită, imensă – și de aceea este imobilă. Ea nu-și poate schimba locul, fiindcă în afară de ea nu mai există loc. Ea nu este născută, fiindcă înaintea ei n-a mai existat nimic care să-i fi putut da naștere. Ea nu poate să piară, fiindcă nu se poate transforma în nimic. Ea nu poate nici să crească, nici să scadă, fiindcă infinitul nu se poate nici mări, nici micșora. Ea nu e supusă nic-unei alterări, nici din afară, fiindcă nu mai există în afară de ea nimic care s-o poată modifica, nici dinlăuntrul, întrucât, fiind ea însăși tot ce poate exista, schimbarea, înlăuntrul ei, nu mai este posibilă.“

Caracterizările negative ale „ființei unice“ devin, apoi, din ce în ce mai abstracte și mai vagi. „Armonia ei este o armonie eternă, fiindcă ea este unitatea însăși. Ea nu este materie, fiindcă nu are și nu poate avea nici figură, nici limite. Ea nu este formă și nu dă formă, fiindcă este, în același timp, atât orice existență izolată, cât și totalitatea existențelor. Ea nu poate fi măsurată și nu poate servi de măsură. Ea nu se conține, nu se cuprinde, pe ea însăși, fiindcă nu este mai mare decât ea însăși. Ea nu poate fi conținută, cuprinsă, îmbrățișată, fiindcă nu este

mai mică decât ea însăși. Ea nu se compară, ea nu poate fi comparată, fiindcă nu este cutare lucru sau cutare altul, acesta sau acela, ci este numai una, este unică și totdeauna aceeași.“

Alte caracterizări, în parte calitative, dar mai mult cantitative, vin, apoi, să „precizeze“ cunoașterea „ființei unice“. „Fiind identică cu ea însăși, ea nu formează două ființe; ea n-are două feluri de existență, fiindcă n-are două moduri de a fi; ea n-are diferite părți, fiindcă nu e compusă; ea este, în același timp și în același mod, tot și părți... Înălțimea ei nu este mai mare decât lungimea și adâncimea. Ne-o putem închipui ca o sferă, deși nu e sferică, fiindcă o sferă are aceeași lungime, aceeași lățime, aceeași adâncime, întrucât aceste dimensiuni ale ei au aceleași limite. În univers, lungimea, lățimea și adâncimea sunt aceleași, fiindcă, neavând limite, sunt infinite.“ Din infinitatea universului se deduce, apoi, imposibilitatea de a stabili, în cadrul lui, raporturi, de număr și de poziție, care să-l dividă în părți. „Unde nu e măsură, nu sunt raporturi, nici părți deosebite de tot. O parte a infinitului ar fi infinitul însuși, și prin urmare s-ar confunda cu totul. În infinitatea timpului nu se poate deosebi ora de zi, ziua de an, anul de secol, secolul de minut; fiecare din aceste unități nu este mai în raport cu celelalte decât cu eternitatea. Că ești om, furnică sau soare, nu importă; ești tot atât de departe de infinit... În univers, corpul nu diferă de punct, centrul nu se deosebește de circumferință... Universul nu este decât centru, sau, mai exact, centrul său este pretutindeni și circumferința sa nicăieri...“<sup>1</sup>

La sfârșitul părții a cincea a dialogului de care vorbim, Giordano Bruno, subliniază încă o dată unitatea universului, pe care, prin glasul lui Filoteo, o consideră ca fiind „acordul constant al contrariilor“ – concepție pe care o pune, de astă dată, sub egida lui Heraclit... Este – zice el – un adevăr în general admis, în lumea filosofilor, că tot ce este compus și divizibil presupune ceva simplu și indivizibil, la care poate și trebuie să se reducă. Ceea ce confirmă și justifică această idee e faptul că rațiunea noastră caută fără odihnă unitatea, care presupune că se ascunde sub diversitatea lucrurilor sensibile, și pe care simte nevoia s-o aprofundeze. În acest scop, unii cugetători au considerat lucrurile individuale ca „numere“ ce ar fi rezultat din compunerea cu ea însăși a „unității“ aritmetice. Alții, însă, au preferat să-și reprezinte „substanța principală“ ca un „punct“, și lucrurile particulare ca „figuri“ ce ar fi rezultat din compunerea cu el însuși a „punctului“ geometric. Primul

1. În ediția de bază: pretutindeni – probabil greșeală de tipar (n. G. P.).

1. Vezi și în ediția de față, vol. I, capitolul I – *Nicolaus Cusanus*, p. 185-188 (n. G. P.).

punct de vedere ar fi poate cel mai bun. Îl susținea, în antichitate, Pitagora. După el, unitatea și numerele determinau punctul și figurile. Și-n adevăr, continua Giordano Bruno prin glasul lui Teofil, dacă punctul n-are dimensiuni, figurile au. Având, însă, dimensiuni, ele au mărimi, ce pot și trebuie să fie măsurate. Și este evident că dimensiunile nu se pot exprima decât prin numere, fără de care nu pot fi nici măcar concepute. E, dar, mai potrivit cu scopul pe care îl urmărim, să pornim, în filosofie, de la noțiunile aritmetice, nu de la cele geometrice. Și fiindcă n-am putea desemna „substanța principală“, adică „ființa absolut simplă“, printr-un nume propriu, trebuie să ne mărginim a-i da numele general, aritmetic, de „unitate“.

E acum întrebarea: cum ne putem apropia cu mintea de această „unitate“, care, fiind în același timp o „totalitate“, nu poate fi decât „infinită“? N-o putem face, răspunde Giordano Bruno, decât pe calea abstracțiunii. Întrunind lucrurile individuale, care sunt atât de multe, în clase din ce în ce mai puține, ajungem la noțiuni din ce în ce mai generale, spre a ne opri, în cele din urmă, la noțiunea de „existență“, după care nu mai poate urma, pentru mintea noastră, o altă noțiune și mai generală, adică și mai cuprinzătoare. Noțiunea supremă de existență cuprinde, în adevăr, în ea însăși, tot, absolut tot ce există. În acest rezultat ultim al procesului de abstracțiune, adică în „unitatea ideii“, pe care ne-o dă „întrunirea“ laolaltă a „lucrurilor“, avem imaginea inteligibilă a „substanței unice“ a lumii. Iar dacă luăm calea inversă, dacă de la „unitatea ideii“ ne coborâm, prin determinări succesive și din ce în ce mai numeroase, la „multiplicitatea lucrurilor“, avem imaginea inteligibilă a modului cum „substanța unică“ a lumii, diferențiindu-și unitatea, prin determinări progresive, a creat și creează varietatea infinită a existențelor particulare. A fost și este procesul de „dezvoltare“ a ceea ce era și este încă „nedezvoltat“ – Nicolaus Cusanus zicea de „explicare“ a ceea ce era și este „implicat“ –, proces a căruia caracteristică, după Giordano Bruno, constă în faptul că, diversificându-se și multiplicându-se, substanța unică a lumii n-a ajuns și nu ajunge să aibă calități și proprietăți diferite, n-a ajuns și nu ajunge să aibă părți în număr determinat și cu dimensiuni limitate, ci rămâne unică și omogenă, indivizibilă și nelimitată. Mai mult chiar, rămâne ca atare prezentă în toate lucrurile, în general, și în fiecare în parte. „Când privim – bunăoară – un om individual, nu vedem o substanță particulară, ci o substanță generală sub un aspect particular.“ Și Giordano Bruno încheie această analiză, zicând: „Nu trebuie să ne mirăm deci de părerea lui Heraclit despre constantul acord, în natură, al con-

trariilor, care includ toate opozițiile, dar care se rezolvă totdeauna într-o unitate adevărată. Matematicile nu ne procură singure dovezi de acest fel de fuziune. Răceala și căldura, luate la gradul cel mai jos, se pierd într-una și aceeași proprietate. Cine nu vede, de asemenea, că nașterea și moartea au același izvor? A iubi pe una este a urî pe alta. În substanța ascunsă și în fondul intim al lucrurilor, iubirea și ura, prietenia și vrăjmășia nu mai sunt deosebite. După cum, în ceea ce privește cunoașterea, noțiunile contrarii nu au decât un principiu unic, tot așa, în ceea ce privește existența, obiectele, în adevăr opuse, nu au decât aceeași substanță... Ca să putem pătrunde misterele cele mai adânci, nu trebuie să pregetăm a căuta, fără odihnă, aspectele extreme ale lucrurilor, adică *maximul* și *minimul*...“

După această aluzie discretă la Nicolaus Cusanus, care da ca exemplu al „coincidenței contrariilor“ faptul că *maximul* și *minimul* se confundau, din punct de vedere logic, întrucât ceea ce le constituia esența era că nu puteau fi depășite – cel dintâi ca mărime, iar cel din urmă ca micime –, Giordano Bruno încheia dialogul *De la causa, principio ed uno* cu o privire asupra aspectului moral al „unității“ universului și cu un imn de proslăvire a „fericirii“ la care putea să ducă înțelegerea ei. „Binele suprem, absoluta perfecțiune, fericirea desăvârșită se întemeiază pe unitatea care îmbrățișează totalitatea. Privirea noastră e atrasă de spectacolul colorilor, dar nu-i place atât o culoare izolată, cât reunirea mai multor colori. Tot așa, emoțiunea pe care ne-o produce un sunet muzical izolat e slabă: ceea ce ne încântă e concursul armonios al mai multor sunete. Și cine ar îndrăzni să compare efectul unei percepții izolate, a unei calități anumite a lucrurilor particulare, cu acela pe care ni-l produce conceperea ființei care posedă toate calitățile reale, posibile și imaginabile? Sau cine ar îndrăzni să compare noțiunile, prin care luăm cunoștința de diferitele categorii de lucruri particulare, cu intuiția izvorului general al oricărei cunoștințe? Cu cât rațiunea noastră omenească urmează căile și adoptă procedurile rațiunii suverane, care este în același timp și deopotrivă ceea ce înțelege și ceea ce se înțelege, cu atât suntem mai în stare să cuprindem cu gândul totalitatea lucrurilor. Cine izbutește să le înțeleagă unitatea, posedă tot; cine nu izbutește, n-ajunge la nimic. Preamărită să fie deci, de către toți cei ce viețuiesc, ființa infinită, simplă, unică, înaltă și absolută, care este cauză, principiu și unitate.“ Ba încă, în textul italian, aceste epitete sunt puse, toate, la superlativ: „magnificata sia da tutti viventi la infinita, semplicissima, altissima, unissima ed assolutissima causa, principio ed uno!“

## XI

După dialogul pe care l-am analizat urmează, ca importanță pentru cunoașterea ideilor lui Giordano Bruno, cel intitulat *De l'infinito, universo e mondi*. După stabilirea, în dialogul precedent, a unității universului, urmează, în acest dialog, stabilirea imensității lui și, prin urmare, a pluralității nenumărate a lumilor ce-l alcătuiesc. După ce afirmase, cum am văzut mai sus, că simțurile trebuie să se subordoneze rațiunii – fiindcă simțurile nu ne permit să percepem decât lucrurile finite, iar infinitul nu-l poate concepe decât rațiunea –, Giordano Bruno revine de astă dată asupra acestei afirmări, și susține că simțurile „pun“ și ele infinitul, îndrumându-ne către conceperea lui și silindu-ne să-l admitem ca real. „Judecând mai cu luare aminte – zice el –, simțurile pun infinitul; ele ne arată că un lucru este totdeauna cuprins și învăluit într-un altul. Nici simțurile externe, nici simțul intern nu ne arată nimic care să nu fie cuprins și învăluit în altceva, așa încât să nu se prelungească dincolo de ceea ce percepem.“ Ca dovadă, însă, a acestei afirmări se citează numai un pasagiu din Lucrețiu...<sup>1</sup> Și conchi-

### 1. Și anume versurile:

„...*Ante oculos etenim res finire videtur,  
Aër dissepit colleis, atque aera montes,  
Terra mare, et contra mare terra, terminat omneis:  
Omne quidem vera nihil quod finit extra: copia rebus  
Finibus exemplis in cunetas undique parteis.*“

[Textul complet și corect al citatului de mai sus este, după Titus Lucretius Carus, *De erum natura* (ediția: Lucrèce, Virgile, Valérius Flacus, *Oeuvres complètes*, Avec la traduction en français, publiées sous la direction de M. Nisard, Paris, 1857, p. 19) următorul:

„*Postremo, ante oculos res rem finire videtur  
Aer dissaepit colleis, atque aera montes;  
Terra mare, et contra mare terras terminat omneis:  
Omne quidem vero nihil est quod finiat extra.*

.....  
.....  
.....  
*Usque adeo passim patet ingens copia rebus,  
Finibus exemtis, in cunctas undique parteis.*“

În românește (apud: Titus Lucretius Carus, *Poemul Naturii*. Traducere, prefață și note de D. Murărașu, București, Editura Minerva, „Biblioteca pentru toți“, 1981, Cartea I, v. 998-1007):

*Vezi, înainte-ți apoi târmurit orice lucru de altul:  
Aer, hotar pentru deal, pentru aer, o margine munții,  
Marea sfârșește uscatul, pământul e țarm pentru mare  
Dar în afară de Tot nu-i nimic ce să fie hotarul.*

de apoi: „Dacă nici un obiect vizibil nu este terminat nici prin el însuși, nici printr-un alt lucru, trebuie să admitem că simțurile ne descopere, ele însele, infinitul“.

Ni-l descopere, însă, numai ca indicație; certitudinea existenței lui nu ne-o poate da decât rațiunea. Și ne-o dă sub forma unei argumentări foarte simple. Am văzut că lucrurile particulare, care, fiind mărginite, au dimensiuni anumite, nu se pot produce singure. Și fiindcă nici un asemenea lucru, neavând puterea de a produce, nu poate fi cauză, trebuie să admitem că totalitatea lucrurilor particulare e produsă de o cauză generală, care le depășește pe toate, întrucât, neavând dimensiuni, e fără margini. Ca atare acea cauză generală nu poate fi decât o putere infinită. De unde rezultă că „dacă o putere infinită este cauza reală a corpurilor și a tot ce are o dimensiune oarecare, atunci lumea corporală trebuie să fie cu necesitate infinită; în cazul contrariu, natura și demnitatea puterii creatoare ar fi nesocotite și compromise...“

„Agentul infinit ar fi imperfect, dacă efectul nu i-ar fi proporționat cu puterea; efectul, adică, trebuie să fie, la rândul lui, infinit.“

Un alt argument în favoarea infinității universului îl găsește Giordano Bruno în necesitățile de odihnă și de împăcare ale minții noastre. Dacă considerăm universul ca ifinit, inteligența noastră rămâne „în repaus“; dacă îl considerăm ca finit, suntem asaltați de „îndoieli“. În această din urmă ipoteză, universul trebuie să aibă limite, iar „dincolo“ de acele limite trebuie să urmeze un „spațiu gol“. Acel spațiu, însă, trebuie să fie și el finit, fiindcă, în principiu, nici o formă a existenței cosmice, nici „plinul“, nici „golul“, nu pot fi infinite. Fiind, dar, finit, spațiul de „dincolo“ de limitele universului trebuie să aibă și el limite. Ceea ce însemnează că „dincolo“ de acele limite trebuie să se găsească un alt spațiu... Și așa mai departe, la infinit. Însăși ipoteza că universul e finit ne duce astfel la credința opusă. Existența cosmică, oricum am concepe-o, nu poate fi decât infinită.

La aceeași concluzie ajungem, în sfârșit, dacă dăm „puterii infinite“, care a produs și produce lucrurile ce alcătuiesc universul, numele tradițional și „preasfânt“ de Dumnezeu. Cum trebuie să concepem, ca atare, pe Dumnezeu? Nu-l putem concepe decât ca fiind vecinic în ac-

.....  
.....  
.....  
*Până-ntr-atât pentru lucruri se-ntinde mereu nesfârșitul,  
Făr' de hotare cu totul, oriunde, în orișice parte.*“ (n. M. R.)

tivitate; puterea creatoare ce îi constituie esența trebuie să creeze fără încetare. „Activitatea divină n-ar putea fi suspendată nici o singură clipă.“ „Un Dumnezeu leneș n-ar mai fi nici bun, nici mare.“ Ceea ce însemnează că atotputernicia divină atrage după ea, ca o consecință inevitabilă, existența unui univers infinit. Căci „dacă universul nu este fără margini, Dumnezeu sau n-a voit, sau n-a putut să-l facă altfel; și într-o ipoteză și în alta, însă, Dumnezeu încetează de a mai fi Dumnezeu. Dacă i-a lipsit infinitatea, fie în voința, fie în puterea sa, Dumnezeu nu mai poate fi considerat ca păstrătorul neschimbător al universului.“

De la infinitatea universului, apoi, Giordano Bruno trece la „numărul“ lumilor ce îl alcătuiesc. Căci – zice el – „trebuie să deosebim noțiunea de univers de noțiunea de lume“. „Universul nu este decât complexul unic și infinit al lumilor.“ Și adaugă – în locul demonstrațiilor ce aveau să vină mai târziu, în unele din operele sale latine – că „nimic nu e mai puțin demn de un filosof“ decât să admită, cum făcea cosmologia peripatetismului, că există „sfere“ și „ceruri“ diferite. „Nu există decât un singur cer, adică un spațiu general, universal, care cuprinde infinitatea lumilor.“ Putem zice, la rigoare, spre a face o concesie modului obicinuit de exprimare, că Pământul are un cer al său; dar acel cer nu este decât „atmosfera în care se mișcă el“. În acest înțeles, „celelalte Pământuri, care sunt nenumărate, au fiecare cerul lor; dar acele ceruri compun un singur cer, unul și același, care este oceanul stelelor“. Cât despre „mișcările atribuite corpurilor cerești“, trebuie să „deosebim mișcarea simplelor stele de mișcarea sorilor“. Este, totuși, evident că „agentul universal fiind același pretutindeni“, mișcarea corpurilor ce compun fiecare din aceste două categorii, trebuie să fie, în principiu, „identică“. De altfel, cosmologia tradițională, cu numeroasele ei erori – ca aceea a deosebirii dintre „elemente“ sau aceea dintre corpurile „grele“ și cele „ușoare“ –, e plină de dificultăți. Acele dificultăți le examinează părțile următoare ale dialogului de care ne ocupăm, aducând cosmologiei peripatetice criticile pe care le-am văzut la unii din predecesorii și contemporanii lui Giordano Bruno, așa încât nu ne mai putem opri asupra lor. E mai util să trecem la argumentele pe care le mai aduc, în favoarea pluralității lumilor, operele latine la care am făcut aluzie mai sus – *De minimo*<sup>1</sup>, *De maximo*<sup>2</sup>, *De immenso et innumerabilibus*<sup>3</sup>.

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

2. (lat.) – *Despre maximum* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Despre imens și innumerabil* (n. M. R.).

## XII

În cea dintâi din aceste lucrări, filosoful italian examinează, în primul rând, ordinea în care mintea trebuie să înceapă, să continue și să sfârșească studiul elementelor constitutive și al părților componente ale lumii, stabilind astfel, ca o precauție metodică prealabilă, „treptele scării“ pe care trebuie să se urce, de la punctul de unde urmează să plece, până la punctul unde voiește să ajungă. Neputând înfrunta de la început greutățile cele mai mari, omul de știință trebuie să abordeze mai întâi pe cele mai mici, pornind de la ceea ce este, pe lume, mai mic decât orice, adică de la „minimum“ de existență. Din punct de vedere aritmetic, minimumul este unitatea; sub aspectul lui geometric, este punctul; ca entitate fizică, este monada. Sub toate aceste forme, minimumul este, prin micimea lui, incomensurabil, iar prin natura lui, indivizibil. Cu asemenea caractere, s-ar părea că minimumul nu este nimic. În realitate, însă, el este tot; este, anume, „totul în prescurtare“, este „maximumul în germen“, fiindcă este „forța incipientă“, fără de care, oricât ar fi ea de mică, nu poate lua naștere nimic, fiindcă este „substratul inițial“, fără de care, oricât ar fi de neînsemnat, nu se poate înjgheba nimic din ceea ce alcătuiește edificiul universului. Sau, cum zice Giordano Bruno însuși, minimumul este maximumul închis în sine însuși<sup>1</sup>, contractul, redus la cea mai simplă expresie; maximumul este minimumul ieșit din sine însuși, amplificat, împrăștiat în toate direcțiile. Fiecare din acești doi termeni cuprinde și reproduce pe celălalt, la o „putere“ matematică diametral și extrem opusă. Fiecare servă celuilalt, fie de prim principiu și de origină, fie de ultimă consecință și de scop. Așa încât, în ultimă analiză, minimumul și maximumul se unesc și se confundă în una și aceeași noțiune a existenței.

În orice caz, întrucât minimumul stă la originea a tot ce există, de la cunoașterea lui trebuie să pornească, în studiul universului, atât științele fizice, cât și cele matematice. Pentru cele dintâi minimumul nu poate fi decât ceea ce unii din filosofii vechi, ca Democrit și Epicur, numeau „atom“. După părerea lor, atomul era ultima părțică în care se putea divide materia constitutivă a corpurilor și care, din cauza micimii ei extreme, nu se putea divide mai departe. Ei greșeau, însă, când considerau părțilele de acest fel ale materiei ca neavând nici o putere

1. În ediția de bază: însuș (n. G. P.).

proprie și nici o inițiativă, așa încât nu ajungeau a constitui corpurile decât prin „aglomerarea“ lor pasivă, provocată de „ciocnirile“ întâmplătoare dintre ele, ciocniri ce se produceau în cursul „căderii“ lor în vidul în care erau împrăștiate fără nici o ordine. Ei ar fi trebuit, spre a se apropia de adevăr, să vadă în „atomul“ lor forța primitivă, germeul creator, substanța producătoare a tuturor lucrurilor. Iar dacă ar fi socotit puterea supremă, creatoare a universului, ca întrupându-se într-o ființă supranaturală, divină, ar fi ajuns desigur la credința că atomul lor era o părticică din „esența“ divinității. Așa privim noi – adaugă Giordano Bruno – monada noastră, ca formă fizică a minimumului. Aspectul ei fizic însă nu trebuie să ne ascundă esența ei metafizică. În adevăr, monada este, în realitate, multiplă. Există, în realitate, o infinitate de monade, ca ultime elemente constitutive ale nenumăratelor corpuri fizice. Ca atare, însă, ele nu sunt decât unități particulare ale unei unități generale, care le înglobează în sine pe toate. Acea unitate supremă este „monada monadelor“ – un termen care avea să reapară mai târziu, în filosofia modernă, cu dinamismul lui Leibniz.<sup>1</sup>

Ca atare, însă, monada monadelor este substanța substanțelor, este puterea puterilor, este ființa ființelor, este, adică, entitatea supremă ce cuprinde în sine tot ce există și-și manifestează existența sub o formă sau sub alta, tot ce se mișcă și se schimbă, tot ce se naște, trăiește și moare, tot ce lucrează și produce, contribuind la desăvârșirea creațiunii. De unde rezultă că singurul nume, pe care îl putem da, cu dreptate și cuviință, monadei monadelor, este numele august de Dumnezeu. Iar întrebarea dacă Dumnezeu este, ca atare, maximul care se opune minimumului, deși se poate pune, e fără răspuns, fiindcă e fără înțeles. Minte omenească înclină, e drept, să considere pe Dumnezeu, potrivit cu imensitatea și perfecțiunea operei pe care a creat-o și pe care o întreține, ca fiind maximul imaginabil de putere și înțelepciune. În realitate, Dumnezeu nu poate avea nici o mărime, fiindcă nu există nici o măsură cu care să poată fi măsurat, cu care să-i poată fi, adică, determinată mărimea, ca să poată fi declarată maximă. De altfel, Dumnezeu nu poate avea nici-o mărime, fiindcă n-are dimensiuni. În adevăr, dimensiunile presupun „limite“, până la care să se întindă – și Dumnezeu nu poate avea limite, de nici un fel, nici ca existență, nici ca putere. Dacă

1. Vezi P.P. Negulescu, *Istoria filozofiei moderne*, capitolul *Gottfried Wilhelm Leibniz*, în *Scrieri inedite*, III, ed. cit., p. 164-177 (n. G. P.).

minte noastră înclină să-l considere ca un maximum, este numai fiindcă nu-l poate concepe ca având limite, din nici un punct de vedere.

Către sfârșitul tratatului *De minimo*, Giordano Bruno examinează modul cum monada se dezvoltă și se multiplică, urmând o „progresiune“ care duce de la „puțin“ la „mult“, de la „mult“ la „nenumărat“ și de la „nenumărat“ la „imens“, dând astfel naștere, treptat, lucrurilor ce alcătuiesc universul fără margini („progresio a monade ad pauca, inde ad plurima, usque ad innumera et immensum“<sup>1</sup>). Aceste faze succesive, însă, ale monadei păstrează între ele un „raport de identitate“. În toate aceste faze, în adevăr, monada rămâne, ca esență, aceeași. Ea rămâne, adică, „indiferentă“ față de formele pe care le ia, succesiv, în „progresiunea“ prin care se dezvoltă și se multiplică. De aceea, raportului de identitate dintre diferitele faze ale monadei îi dă Giordano Bruno numele de „indiferență a tuturor contrariilor“ („indifferentia oppositorum omnium“) – un nume care avea să reapară mai târziu, în filosofia de la începutul veacului al XIX-lea, cu idealismul obiectiv al lui Schelling.<sup>2</sup>

Acest nume nou, însă, nu-l face pe filosoful italian să renunțe la numele mai vechi, pe care îl împrumutase de la Nicolaus Cusanus – la numele de „coincidentă a contrariilor“. Îl regăsim, sub o formă puțin schimbată – sub forma de „coincidentă a dimensiunilor“ („coincidentia dimensionum“), în aceeași parte a patra a operei latine de care vorbim. Giordano Bruno reia, acolo, părerea filosofului german de la începutul Renașterii, că linia dreaptă, triunghiul și cercul, care „implică și explică“ toate „lucrurile reprezentabile“, „coincid“ atunci când dimensiunile lor ajung la „maximum“. Această părere am dezvoltat-o pe larg și am ilustrat-o cu figuri potrivite în primul volum al lucrării noastre, când am studiat filosofia lui Nicolaus Cusanus, așa încât nu mai e nevoie să revenim asupra-i.<sup>3</sup> Putem astfel să ne grăbim a trece la analiza celor următoare din operele latine, menționate mai sus, ale lui Giordano Bruno. Nu ne vom opri, totuși, prea mult și mai pe larg asupra lor, spre a evita repetițiile. În adevăr, operele de care e vorba –

1. (lat.) – „progresia de la monadă la puțin, de aici la mult, până la innumerabil și la imens“ (n. M. R.).

2. Cf. și P.P. Negulescu, *Istoria filozofiei contemporane*, vol. II, *Idealismul german postkantian*, București, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, 1942, cap. V – *Geneza idealismului obiectiv*, § IV, p. 210-224 (n. G. P.).

3. Vezi vol. I, capitolul II – *Nicolaus Cusanus*, îndeosebi § IV (n. G. P.).



cele intitulate *De monade, numero et figura*<sup>1</sup> și *De innumerabilibus, immenso et infigurabili, seu de universo et mundis*<sup>2</sup> – reproduc, în cea mai mare parte și cu prea puține dezvoltări nouă, ideile cuprinse în cele pe care le-am trecut în revistă până acum.

În cea dintâi, Giordano Bruno relua, în legătură cu cele ce spusese în lucrările mai vechi asupra „artei mari“ a lui Raymond Lulle<sup>3</sup>, precum și în unele din cele următoare, „problema“ semnificării figurilor și numerelor. Natura – zicea el – a dat tuturor lucrurilor „formele“ cunvenite, spre a se putea distinge unele de altele. Acele forme sunt, însă, „figuri“ care le limitează, fixându-le suprafețele. Iar prin acele figuri distingem noi, oamenii, „virtuțile“ și „proprietățile“ lor, ajungem, adică, să le cunoaștem („Natura universa configurando distinguit naturalibus figuris virtutes, proprietates, ipsaque omnium in eorum superficie nomina, depingit, insculpit et intexit“<sup>4</sup>). Figurile însă nu pot fi separate niciodată de numere; ele se rezolvă totdeauna, când la analizăm, în numere – cum am văzut mai sus. Figura, în general, nu e altceva decât numărul devenit sensibil („figura quippe numerus sensibilis est“<sup>5</sup>). Iar dacă operăm această reducere firească, atunci, ca să înțelegem mai bine figurile și să cunoaștem astfel mai bine „virtuțile“ și „proprietățile“ lucrurilor din natură, trebuie să descoperim semnificarea numerelor.

Pe această cale a ajuns Giordano Bruno să reinnoiască, cum am văzut că făcuse și Johannes Reuchlin, vechea „mistică aritmetică“ a lui Pitagora și neopitagoreismului.<sup>5</sup> În fruntea seriei numerelor, nu numai ca punct de plecare, ci și ca principiu generator al ei, stă numărul unu. Lui i se cuvenea numele de „monadă“ fiindcă era „unic“, reprezentând ca atare „unitatea“ inițială, fundamentală și finală a tot ce exista. Numărul doi reprezenta dualismul universal al creatorului și creațiunii, după cum în om reprezenta dualismul spiritului și al corpului. Acest dualism nu suprima însă unitatea existenței. După cum spiritul omului sălășluia în corpul lui, tot așa creatorul trăia în creațiunea

sa. Numărul trei avea mai multe semnificări. Pentru vechea mitologie clasică, reprezenta cele trei „grații“ și cele trei „parce“; pentru unii din filosofii vechi, reprezenta cele trei principii fundamentale ale înțelepciunii: unitatea, adevărul și bunătatea; pentru teologi, reprezenta cele trei „perfecțiuni“ ale lui Dumnezeu: atotștiința, atotputerea și atotuibirea. Toate aceste semnificări se contopeau în concepția „monadei“ care, ca substanță creatoare, era tot ce gândea, în lume și pentru lume, tot ce putea, în ea și pentru ea, să producă schimbări menite a o perfecționa, tot ce tindea, în tot cuprinsul ei, la bine, fiindcă, iubindu-l, dorea să-l realizeze. Numărul patru reprezenta principiul suprem al existenței cosmice, sub forma lui tradițională – și dovada era că... în toate limbile numele lui Dumnezeu se compunea din patru litere: Thot la egipteni, Osri la Persani, Jhvh la evrei, Θεος la greci, Deus la romani, Gott la germani, Alla la arabi, Dios la spanioli, Dieu la francezi, Idio la italieni etc... O dovadă suplimentară mai era că adepții lui Pitagora nu jurau decât pe faimoasa lor „Tetractys“, care desemna suma primelor patru numere (1+2+3+4) și reprezenta, ca atare, perfecțiunea. În adevăr, după mistica lor aritmetică, în „Tetractys“ se cuprindeau, în același timp și deopotrivă, creatorul, creațiunea și raporturile dintre diferitele ei părți, adică tot, absolut tot, ce exista. Totalitatea, însă, întrucât nu-i lipsea nimic, absolut nimic, era perfecțiunea, în ordinea ontologică și cosmologică.

Fără a urmări mai departe aceste speculații, interesante mai mult ca să ilustreze rolul pe care îl joacă uneori imaginația în „cercetările“ filosofice, să trecem la cea din urmă din operele latine ale lui Giordano Bruno. În *De innumerabilibus, immenso ed infigurabili* se relua tema, dezvoltată mai înainte în dialogul *De l'infinito, universo e mondi*, a infinității universului și a pluralității lumilor ce-l alcătuiesc. De astă dată, punctul de plecare îl forma o serie de considerații psihologice și etice asupra nevoii „instinctive“ a omului de a ajunge la „perfecțiunea spirituală“. Această nevoie era, pentru filosoful italian, o urmare firească a „tendinței oricărei ființe de a-și realiza scopul existenței sale“. Pe animale, această tendință le făcea să caute satisfacerea, cât mai deplină, a trebuințelor fizice și fiziologice ale organismului lor, satisfacție ce lua, la ele – pentru cei ce reflectau asupra-i –, aspectul „perfecțiunii corporale“. De nevoia „perfecțiunii spirituale“ nu putea fi vorba la animale. Ea nu apărea decât la oameni, luând, la cei mai aleși dintr-înșii, forma imperativă a unei datorii de căpetenie, a unui adevărat „destin“. Cum zicea Giordano Bruno însuși: „Trebuința pe care o simțim de o perfecțiune infinită nu este un vis zadarnic, un caprițiu sau un

1. (lat.) – *Despre monadă, număr și figură* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Despre innumerabile, imens și nefigurabil sau despre univers și lumi* (n. M. R.).

3. Vezi supra, p. 15-19 (n. G. P.).

4. (lat.) – „Natura, alcătuiind toate lucrurile, le diferențiază prin figuri naturale virtuțile, proprietățile, și le înfățișează, le imprimă și le inserează în suprafața lor, a tuturor, chiar și numele“ (n. M. R.).

5. Vezi vol. II, capitolul IX – *Începuturile mișcării științifice. Johann Reuchlin și Agripa von Nettesheim*, p. 210-215 (n. G. P.).

lux al gândirii noastre; e o nevoie reală și permanentă, cea mai nobilă și mai legitimă din nevoile noastre“. Iar această nevoie, „creațiunea întregă, în toată măreția ei, e gata să ne-o satisfacă“. „Dacă omul e destinat să cunoască universul, n-are decât să-și ridice ochii și gândurile înspre cerul ce-l înconjoară și înspre lumile ce zboară deasupra-i. Iacă un tablou în care poate contempla, iacă o carte în care poate citi... planul și înjgheburile unui tot desăvârșit.“

Ce îi arată, însă, „omului“ o asemenea contemplare? Ce îi descopere o asemenea citire? Că universul nu e o îngrămădire dezordonată, haotică, de lucruri nemișcate, moarte, ci e „animat“ de nenumărate mișcări ce se desfășoară cu o regularitate desăvârșită și într-o „armonie inteligentă“ a nenumărate corpuri cosmice. O asemenea „economie admirabilă“ impune minții omenești intuiția inevitabilă a unei ființe supreme, creatoare și ordonatoare, înzestrată cu o rațiune suverană, cu o putere fără margini și cu o nesecată iubire a binelui, pe care nu l-ar fi realizat și nu l-ar realiza, altfel, fără încetare. Concentrând, însă, în ea însăși, aceste „perfecțiuni“, ființa supremă nu poate să fie decât infinită, în spațiu, și eternă, în timp. De unde rezultă, în chip neîndoios, că opera sa, produsul activității sale, trebuie să aibă caractere corespunzătoare. Universul nu poate fi, adică, decât fără margini, ca întindere și ca durată; corpurile cosmice care îl alcătuiesc nu pot fi decât fără număr; iar materia din care sunt compuse ele este fără început și fără sfârșit, deși formele pe care le ia, după împrejurări, pot avea asemenea limitări.

Odată ajunsă, însă, la acest mod de a concepe existența cosmică, mintea omenească e silită să considere ca greșită vechea credință că Pământul ar „trona“ în „centrul“ ei, într-o situație privilegiată, întrucât tot restul ei ar fi fost creat numai în vederea lui. Dacă universul este infinit, nici unul din corpurile ce îl compun nu poate fi, în deosebire de celelalte, în centrul lui; toate sunt, din acest punct de vedere, în absolut aceeași situație, întrucât se găsesc la aceeași distanță de marginile universului, care nu există nicăieri. Departe de a avea prerogativa ce i s-a atribuit, Pământul, cum a dovedit-o „doctrina copernicană“, nu este decât o planetă ce se învârtește în jurul Soarelui. Iar Soarele, pentru motivul arătat, nu este nici el în centrul universului și nu se bucură de nici-o situație privilegiată. El nu este decât o stea, ca toate cele ce se văd licărind în spațiul infinit, și care sunt, ca și el, sori, în jurul cărora se învârtesc planete asemenea cu Pământul nostru. Asemenea, din toate punctele de vedere, ele trebuie, anume, să fie locuite, ca și Pământul, de ființe viețuitoare – diferite, poate, în unele privințe, dar

totuși analoage în ceea ce le este esențial. Ar fi să continuăm a crede că Pământul nostru are, în univers, o situație privilegiată, dacă am presupune că numai pe suprafața lui poate exista viață. Iar dovada neîndoioasă că nu este așa, ne-o dă faptul că, în univers, totul ni se înfățișează, pretutindeni și totdeauna, în mișcare. De unde vine însă această mișcare, omniprezentă și perpetuă? Este ea produsă, cum credeau Epicur și Lucrețiu, de greutatea atomilor, care, din această cauză, cad fără întrerupere în spațiul vid? Sau este ea produsă, cum socoteau peripateticii, de către deosebirea dintre „elementele“ grele și cele ușoare ale naturii – cele dintâi căzând „în jos“, iar cele din urmă ridicându-se „în sus“? Nu, zicea Giordano Bruno, fiindcă, cum vom vedea imediat, pe de-o parte nu există „vid“, iar pe de alta, nu există „elemente“ ușoare – toate formele materiei cosmice, oricare ar fi ele, fiind grele.

În adevăr, universul fiind, cum am văzut, infinit, ar fi absurd să presupunem că „dincolo“ de marginile lui, care nu au ființă, ar exista un „vid“, care ar fi negarea oricărei existențe. Fără îndoială, corpurile ce alcătuiesc universul sunt separate unele de altele prin „locuri“ goale. Dar acele „locuri“ nu sunt decât „porțiuni“ ale spațiului cosmic, care nu e tot una cu „vidul“ atomiștilor vechi. Spațiul este un „obiect fizic“ cu trei dimensiuni. Dacă ar fi tot una cu „vidul“ presupus, n-ar putea să aibă dimensiuni. În adevăr, „vidul“, fiind negarea oricărei existențe, nu este „nimic“, și ca atare nu poate avea nici-un atribut; iar dimensiunile nu sunt și nu pot fi altceva decât atribute a „ceva“ ce există. Ce este atunci spațiul? Este „o cantitate continuă, fizică, constând dintr-o întreită dimensiune, în care să se poată cuprinde mărimea corpurilor, existând prin natura sa înaintea tuturor corpurilor și după ele, și primindu-le cu indiferență pe toate“ („Spatium est quantitas continua, physica, triplici dimensione constans, in qua corporum magnitudo capiatur, natura ante omnia corpora et cifra omnia corpora consistens, indifferenter omnia recipiens“).

Cât despre deosebirea dintre „elementele“ grele, care cădeau în jos, și cele ușoare, care se ridicau în sus, Giordano Bruno contesta, nu cu ajutorul argumentelor lui Galilei, ale cărui experiențe nu le cunoștea, ci cu ajutorul părerii lui Democrit, lui Epicur și lui Lucrețiu. Nu zisese cel dintâi că atomii erau, toți, grei? Ceea ce îi deosebea era numai faptul că greutatea lor nu erau egale, din care cauză nu cădeau, în vid, cu aceeași iuțeală. Cei din urmă, însă, își explicau această deosebire altfel. Cauza iuțelii diferite cu care atomii cădeau trebuia căutăată în altă parte, în faptul, anume, că „vidul“ nu era totdeauna „liniștit“, agitat fiind uneori de mișcările atomilor mai subtili ai eterului sau ai

aerului. Altfel, atomii, chiar când aveau greutăți diferite, trebuiau să cadă, în „vidul liniștit“, cu aceeași iuțeală. Așa zicea Lucrețiu în versurile cunoscute:

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

Cum să ne explicăm, atunci, mișcarea obștească și neîntreruptă a tuturor corpurilor cosmice? O asemenea explicare nu putem găsi – zicea Giordano Bruno – decât în faptul că universul e plin de viață, că corpurile ce-l alcătuiesc sunt, toate, vii. Această presupunere poate surprinde pe cei ce nu depășesc, cu gândirea, datele simțurilor. Toți oamenii cred, e drept, că ceea ce nu se mișcă n-are viață. Tocmai de aceea, însă, nu cred că toate lucrurile pe care le percep cu simțurile sunt vii, fiindcă sunt lipsite de mișcare. Pe Pământ, care constituie câmpul cel mai apropiat și, în același timp, cel mai întins al experienței omenești, cele mai multe lucruri nu par a se mișca nicidecum. Munții și văile, coline și câmpiile, sau, în sate și orașe, casele, monumentele, străzile, rămân pururea nemișcate, în aceleași locuri. Dar aceasta e numai o aparență înșelătoare. În realitate, toate aceste lucruri se mișcă fără încetare, urmând rotația Pământului în jurul axei sale și revoluția lui în jurul Soarelui. Ele sunt, dar, de asemenea vii, împărțășind viața Pământului, din care fac parte integrantă. Firește, ca toate pe lumea aceasta, viața are și ea forme diferite, are, în primul rând, grade diferite de dezvoltare. Așa trebuie să ne explicăm deosebiriile dintre viața lucrurilor, pe care, fiindcă ne par nemișcate, le socotim „moarte“, și viața ființelor pe care le numim „însuflețite“.

Pornind de la această ultimă denumire, care, fiind generală, e caracteristică pentru necesitățile gândirii omenești, Giordano Bruno mergea mai departe cu analiza modului cum putea fi explicată mișcarea corpurilor ce alcătuiesc universul. Corpurilor pe care le cred vii fiindcă se mișcă în mod spontan, oamenii le dau, cum am zis, numele de ființe „însuflețite“. De ce? Fiindcă mișcarea spontană presupune o tendință, o dorință, o intenție. Corpurile pe care, fiindcă nu se mișcă în mod spontan, le cred „moarte“, se pot mișca și ele, când sunt puse în mișcare de ființele „însuflețite“. Ele singure, însă, din propria lor inițiativă, n-o pot face, fiindcă n-au nici un „motiv interior“ de acțiune;

---

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

(apud: Titus Lucretius Carus, *Poemul Naturii*, ed. cit., Cartea a II-a, v. 238-239) (n. M. R.).

iar un asemenea motiv presupune o tendință, o dorință, o intenție – adică conștiința unei necesități care ar trebui satisfăcută, presupune, adică, viața sufletească. Acest mod de a gândi, al oamenilor simpli, care exprimă logica naturală a minții lor, trebuie aplicat mai departe decât marginile în care a rămas închis. Trebuie să se aplice, anume, la tot ce se mișcă în univers, adică la totalitatea corpurilor cosmice. Întrucât toate se mișcă, toate trebuie să fie însuflețite. Ceea ce le însuflețește e „sufletul lumii“, a căruia „putere“ este să „vrea“ ca toate „să se miște“; de aceea „se învârtesc“ toate, neconținut, fiecare în „orbita proprie“ („quia vult animae vis cuncta moveri, corporaque in proprium semper versarier orbem“<sup>1</sup>). Giordano Bruno se întoarce, astfel, și cu această ocazie, la concepția neoplatonică a unui „suflet al lumii“.

Mai departe, în opera latină de care vorbim, se reia tema infinității universului, cu încercarea de a-i aduce și o demonstrație de natură etică. „Bună“, pentru mintea omenească, nu poate fi decât existența. De aceea țin atât de mult, toți oamenii, fără deosebire, la viață, temându-se atât de mult de moarte. „Rea“, dimpotrivă, e, pentru mintea omenească, neexistența. Și iacă ce rezultă de aci, ca necesitate inevitabilă a gândirii noastre. Dacă universul n-ar fi, ca existență, decât finit, atunci, dincolo de marginile lui s-ar întinde, la infinit, neexistența. Iar aceasta ar însemna că „binele“ este, în lume, foarte mic, iar răul foarte mare. S-ar putea zice chiar că, în comparație cu răul, care e fără margini, binele dispăre aproape cu desăvârșire, dacă nu chiar cu totul. Căci, în comparație cu infinitul, care e atât de mare încât nu se poate măsura, finitul e așa de mic, încât se pierde fără urmă, ca o picătură de ploaie în imensitatea unui ocean. Concepția, însă, a unui univers, în care răul predomină în chip covârșitor, dacă nu chiar în mod absolut, nu se poate împăca cu ideea unui creator înzestrat cu toate perfecțiunile, idee care e atât de necesară minții omenești. Unui creator atât de perfect nu-i putem atribui o operă atât de imperfectă. Având, printre celelalte atribute suverane ale sale, și o bunătate fără margini, Dumnezeu n-a putut crea o lume în care, nu binele, ci răul ar fi fără margini.

Iacă de ce Giordano Bruno considera credința că universul era finit ca o „doctrină impură“, pe care n-o puteau admite, după părerea lui, decât materialistii și ateii. El nu se putea, dar, mira îndeajuns că o admiteau unii teologi și unii filosofi. Cei dintâi considerau universul

---

1. (lat.) – „fiindcă puterea sufletului vrea ca toate să se miște, și corpurile se învârtesc neconținut în orbita proprie“ (n. M. R.).

ca finit, pentru ca să poată face loc, în afară de el sau deasupra lui, unui creator personal, care să nu se poată confunda cu creațiunea sa. Iar cei din urmă o admiteau fiindcă nu puteau scăpa de tirania simțurilor, care nu le arătau decât lucrurile finite, fără să le dea, nicăieri și niciodată, intuiția infinitului, și, mai ales, fiindcă rămăneau aserviți „autorităților consacrate“, fără să îndrăznească, în nici un chip și cu nici un preț, a gândi prin ei înșiși. Ambele aceste cauze ale insuficienței și îndărâtniciei lumii filosofice din timpul său, ale celei oficiale cel puțin, le examina Giordano Bruno în restul operei latine de care ne ocupăm, care lua astfel un pronunțat caracter polemic.

Necesitatea de a subordona simțurile rațiunii, care era singură în stare să controleze, pe de-o parte, datele lor, îndreptându-le erorile, și să le completeze, pe de alta, semnificarea, ridicându-se astfel treptat, prin argumentări logice, de la intuițiile concrete ale lucrurilor particulare, mărginite ca întindere, vremelnice ca durată și imperfecte ca constituție, la ideile abstracte ale unor entități generale, infinite, eterne și perfecte, o susținuse filosoful italian în alte lucrări ale sale, pe care le-am examinat mai sus, așa încât nu mai putem reveni asupra-i. Atitudinea lui ostilă autorităților tradiționale am văzut-o de asemenea; întrucât lua, însă, în lucrarea de care ne ocupăm acum, forme mai accentuate, ne putem opri încă un moment asupra-i, spre a sublinia, ca încheiere, rolul mai mult critic pe care l-a jucat în evoluția cugetării filosofice a Renașterii.

O mai mare, mult mai mare primejdie pentru progresul ideilor decât predominarea simțurilor asupra rațiunii, care era o slăbiciune firească, și ca atare nevinovată, a oamenilor simpli, i se părea lui Giordano Bruno că constituia „spiritul de sectă“ al oamenilor „culți“ din timpul său. Organizați în caste, numeroase și puternice, oamenii aceștia puseseră mâna pe învățământul superior din mai toate țările, și, din situațiile oficiale în care se găseau, apărau cu îndărâtnicie vechile concepții tradiționale, în toate domeniile, opunându-se, sub toate formele posibile și imaginabile, „noutăților“ ce rezultau din cercetările libere ale învățaților independenți. Atitudinea lor îi părea autorului operei de care vorbim revoltătoare, fiindcă o considera ca nesinceră; și o considera ca nesinceră fiindcă bănuia că era interesată. Înfrățindu-se autorităților eclesiastice și politice ale timpului ca „drept-credincioși“ în toate privințele, ca apărători convinși ai tradițiilor venerabile, ce asigurau mântuirea sufletească a indivizilor, pe de o parte, și liniștea comunităților în care trăiau, pe de alta, oamenii de felul acesta își făceau cu ușurință drumul spre situațiile înalte, care nu le aduceau nu-

mai beneficii morale, ci și câștiguri materiale. Giordano Bruno releva mai ales superioritatea disprețuitoare cu care acești reprezentanți ai științei și filosofiei oficiale priveau „noutățile“ ce „îndrăzneau“ să apară, și pe care, fără a le cerceta mai de aproape, se mărgineau a le înjosi, luând în răs pe autorii lor. Fiecăruia din ei îi opunea apostrofa: „Te ridici – tu! – în contra lui Aristotel? În contra atâtor altora care au gândit ca el? În contra unor oameni care au însemnat atât de mult, de vreme ce au făcut mândria timpurilor și locurilor în care au trăit și au lucrat și de vreme ce omenirea, după atâtea veacuri, continuă a-i admira și venera?“ Și fiindcă Cicerone exclamase odată „Malo cum Platone errare quam cum aliis recte sentire“<sup>1</sup>, Giordano Bruno i-a împrumutat fraza, adăugând-o la sfârșitul tiradei sale: „Tune contra Aristotelem, contra tantos, adversus tales?... Malo cum illis errare quam intelligere tecum!“<sup>2</sup> Pornirea sa polemică se îndrepta, în adevăr, în contra peripateticilor, de toate nuanțele, pe care îi desemna, din punct de vedere religios, printr-un „presbyter“, iar din punct de vedere filosofic printr-un „grammaticus“. Prin această ultimă denumire, Giordano Bruno voia să sublinieze „faptul“ că filosofii peripatetici nu erau, în realitate decât filologi. În discuțiile interminabile, dintre ei și cu adversarii lor, nu se ocupau nicicum de fondul filosofic al problemelor în chestie, ci numai de forma gramaticală a textelor respective, din operele lui Aristotel și ale comentatorilor lui. Sub numele comune, însă, de „preot“ și „gramatic“, contemporanii, care cunoșteau viața zbuciumată și plină de adversități a filosofului italian, puneau două nume proprii. „Preotul“ era Boethius, care îl excomunicase în catedrala din Helmstaedt; indicația, destul de limpede, o găseau ei în epitetul „neotericus“, care preciza înțelesul cuvântului „presbyter“; era vorba, dar, de un pastor protestant; și cel care îl atacase mai violent fusese tocmai Boethius. „Gramaticul“, în sfârșit, era Hoffmann, profesorul de la Universitatea din Helmstaedt; indicația care îl desemna, cu destulă limpezime, era epitetul de „rector“, care preciza înțelesul cuvântului „grammaticus“. Dintre toți profesorii universității din acel oraș, cu mai multă violență îl atacase rectorul însuși, care era, pe acea vreme, intolerantul Hoffmann. Ambilor acestor reprezentanți ai peripatetismului oficial, le arunca Giordano Bruno, de la înălțimea disprețului său, sfatul din ex-

1. (lat.) – „Prefer să greșesc împreună cu Platon, decât să gândesc drept (corect) împreună cu alții“ (n. M. R.).

2. (lat.) – „Te ridici tu împotriva lui Aristotel, împotriva atător ca el, împotriva atător lucruri? Eu prefer să greșesc împreună cu ei, decât să mă înțeleg cu tine!“ (n. M. R.).

presia clasică „ne sutor ultra crepidam!“ Cismarii să nu se întindă dincolo de meșteșugul lor, încercând să pătrundă, fără nici-o chemare, în domeniul superior al artei. Ba încă adăuga, în altă parte, că nu ținea nici-o socoteală de părerea generală a oamenilor despre ideile sale. Așa-numita opinie publică nu era decât „opinia proștilor“, de care el „nu se îngrijea“ („Non curamus stultorum quid opinio“).

Dar e timpul să încheiem această lungă analiză a operelor lui Giordano Bruno cu o caracterizare finală a rolului pe care l-a jucat el în evoluția cugetării filosofice a Renașterii. Ca atâția din predecesorii săi, a luptat, și el, s-o libereze de tirania tradițiilor vechi, care îi împiedicau progresul. A luptat, nu, poate, cu mai multă putere, dar cu mai multă pornire polemică și cu mai multe scrieri, mai ușor accesibile, prin forma lor mai puțin sistematică și mai mult literară. Rolul său a fost astfel mai mult negativ, dar nu mai puțin important; ceea ce l-a pus mai ales în evidență a fost sfârșitul tragic, care a făcut din îndrăznețul campion al liberei cugetări un martir al ei. Influența părții pozitive sau constructive a operelor sale a fost mai puțin vizibilă, cu tot aspectul ei mistic atât de pronunțat. Ca o dovadă ne poate servi faptul că cel mai însemnat din misticii de la sfârșitul veacului al XVI-lea și de la începutul celui următor, Iacob Böhme, nu s-a dezvoltat sub influența lui Giordano Bruno, ci sub influența lui Paracelsus – cum vom vedea în capitolul următor. O altă dovadă o putem găsi în faptul că aspectul mistic al concepțiilor filosofului italian a găsit mai multă prețuire mai târziu, la începutul veacului al XIX-lea, în timpul romantismului și idealismului german, la câțiva din cugetătorii prinși în vâltoarea acelei perioade de mare efervescență intelectuală și afectivă, ca Iacobi, Schelling și Steffens. Cititorii pot consulta, în această privință, capitolele respective din volumul al doilea al lucrării mele *Istoria filosofiei contemporane*.<sup>1</sup>

1. Cei ce s-ar interesa mai de aproape de viața și activitatea lui Giordano Bruno mai pot consulta, pe lângă lucrările citate în acest capitol, și pe cele următoare: Berti, *Vita di Giordano Bruno*, Firenze, 1868; Berti, *Documenti intorno a Giordano Bruno*, Firenze, 1880; Sigwart, *Die Lebensgeschichte Giordano Brunos*, Tübingen, 1880; Brunnhofer, *Giordano Brunos Weltanschauung und Verhängnis*, Leipzig, 1883; Plumtree, *Life and Works of Giordano Bruno*, London, 1884. [Pentru Iacobi, Schelling și Steffens, vezi în P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, ed. cit., vol. cit., cap. I – *Primii adversari și partizani ai criticismului*, § VI, p. 49-53; cap. V – *Geneza idealismului obiectiv*, p. 189-242; cap. VI – *Evoluția idealismului obiectiv*, § VI, VII, p. 268-284 și cap. VII – *Formele literare ale idealismului*, p. 295-296 (n. G.P.).]

## Capitolul II MISTICISMUL IACOB BÖHME

Neoplatonismul, care luase în timpul Renașterii o dezvoltare neașteptată întinzându-și influența, cum am văzut în volumul al doilea al acestei lucrări, nu numai asupra lumii filosofice, ci și asupra celei științifice<sup>1</sup>, nu putea să nu ducă, în cele din urmă, la un misticism mai accentuat și mai bine caracterizat. Nu însă în Italia, unde atmosfera generală a timpului nu înlesnea o asemenea evoluție a acelei vechi direcții de gândire, ci în Germania, unde protestantismul, cu nevoia de adâncire individuală a problemelor religioase, pe care o impunea credințioșilor săi, crease o ambianță sufletească mai favorabilă. Principala reprezentant al acestei evoluții a fost un om modest, ca situație socială, și cu mijloace reduse din punct de vedere material, un mic meseriaș, pe care lipsa de cultură clasică îl împiedicase să ia cunoștință de izvoarele originale, din antichitate, ale neoplatonismului. Nu putuse urmări nici măcar manifestările lui mai noi, din timpul Renașterii, cum erau acelea ale Academiei platonice din Florența – nu, cel puțin, în mod direct. Influența lor nu se putuse exercita asupra-i decât în mod indirect, prin operele lui Paracelsus, care, fiind scrise în limba germană, îi erau accesibile. Din acele opere luase Iacob Böhme, micul meseriaș de care e vorba, cele câteva concepții pe care se întemeia misticismul său, cu un aspect ce părea mai mult, dacă nu exclusiv, religios, dar a cărui desfășurare nu era lipsită de un colorit filosofic destul de pronunțat.

Factorul de căpetenie al acestei evoluții finale a neoplatonismului din timpul Renașterii a fost, cum am zis, nevoia de adâncire ulterioară, subiectivă, a problemelor religioase, peste marginile ritualului exterior, obiectiv, al cultului oficial, pe care o adusesese cu sine protestantismul și care nu-și putea găsi satisfacția decât în cercetări mai întinse, pe terenul filosofiei propriu-zise. „Cismarul din Görlitz“, cum îi ziceau

1. Vezi supra, p. 7 și urm. (n. G. P.).

lui Iacob Böhme contemporanii săi, nu-și putuse lua elementele filosofice ale meditațiilor sale solitare decât din operele lui Paracelsus. Dacă nu l-am studiat, totuși, după acest protagonist al mișcării științifice din timpul Renașterii, în volumul precedent al acestei lucrări, a fost numai spre a nu întrerupe continuitatea expunerii începuturilor acelei mișcări, prin intercalarea unor concepții eterogene. Era mai firesc să-i rezervăm un loc aici, unde studiem ultimele forme ale cugetării filosofice a Renașterii – cu atât mai mult, cu cât problema binelui și a răului, care constituia centrul speculațiilor mistice ale lui Iacob Böhme, stă într-o legătură mai directă și mai strânsă cu direcțiile etice din perioada culturală de care ne ocupăm și pe care urmează să le studiem în volumul de față.

## I

Trebuie să aruncăm, însă, mai întâi o privire asupra modului cum s-a dezvoltat, în lumea protestantă germană, nevoia de adâncire sufletească individuală a problemelor teologice, și cum a ajuns, în cele din urmă, să ia, cu Iacob Böhme, formele și proporțiile cu care și-a făcut loc în istoria cugetării filosofice a Renașterii. Ca o pornire strict personală, nevoia de care e vorba s-a manifestat, înainte de orice gând de răzvrătire împotriva catolicismului, în evoluția sufletească a lui Luther însuși. El fusese, în tinerețe, student în drept la Universitatea din Erfurt și dusese viața obișnuită, atât de zgomotoasă și de veselă, cu multe cântece și nu puțină băutură, a studenților germani. La un moment dat, însă, o schimbare neașteptată, adâncă și radicală, s-a produs în dispozițiile sale afective și în orientarea sa intelectuală, în urma unei „spaime de sus“. În timpul unei excursii, pe care o făcea în tovărășia unui prieten, a izbușnit o furtună violentă, și un trăznet căzând, cu un zgomot îngrozitor, asupra tovarășului său de drum, l-a lăsat mort pe loc. Acea întâmplare nenorocită l-a silit să se gândească la „soarta“ atât de nesigură, a fiecăruia, la „neprevăzutul“ ce amenința, la fiecare pas, desfășurarea vieții omenești pe pământ, și la ceea ce o aștepta „pe urmă“, după moarte. Zguduirea sufletească fusese atât de puternică, încât l-a făcut să-și părăsească studiile și să intre, la vârsta de 22 de ani, în mănăstirea augustinilor din Erfurt, ca să se pregătească pentru „viața viitoare“, pe care putea fi chemat s-o înceapă, pe neașteptate, în orice clipă. Acolo, însă, prin purtarea sa exemplară, din punct de vedere creștinesc, și prin stăruința neobosită cu care studia teologia, ce-i

rămăsese necunoscută la universitate, a atras asupra-și atenția autorităților eclesiastice locale. Vicarul provincial al ordinului călugăresc din care făcea parte, Iohann von Staupitz, l-a sfătuit să aprofundeze, în-deosebi, filosofia sfântului Augustin, ca fiind cel mai însemnat dintre „părinții Bisericii“ și ca putând să-i fie de mai mult folos.

Luther l-a ascultat, cu supunerea pe care i-o datora și cu umilința de atitudine pe care și-o impusese. Iar rezultatul a fost că, prin concepția „creației continuate“ și a „predestinației“, a căzut sub influența neoplatonismului antic. Sfântul Augustin fusese, în adevăr, un adept al acestei doctrine, ale cărei urme erau vizibile în filosofia sa. După Plotin, bunăoară, „multiplicitatea și diversitatea“ lumii, cu nenumăratele ei lucruri, atât de deosebite unele de altele și atât de schimbătoare, ieșea, printr-o neîntreruptă „emanație“, din „unitatea unică și invariabilă“ a principiului creator. În mintea sfântului Augustin, când s-a convertit la creștinism, acea „emanație“ a luat forma „creației divine continuate“. Cu și mai multă tărie decât *Vechiul Testament* mozaic, *Noul Testament* creștin susținea că Dumnezeu a creat lumea din nimic, prin puterea supranaturală a „cuvântului“ său. Ca atare, ea nu putea avea o existență independentă de acea putere, ce reprezenta voința creatoare a lui Dumnezeu. Și-n adevăr, în afară de acea putere, lumea nu mai putea găsi nici un alt suport al existenței sale. Ea nu-și putea sprijini ființa pe ceva ce ar fi existat înainte și independent de acțiunea creatoare a lui Dumnezeu – pe o materie, de pildă, pe care actul creației n-ar fi făcut decât s-o transforme – ca în ipotezele cosmogonice ale altor religii. Lumea creată din nimic nu-și putea „conserva“, prin urmare, existența decât prin „continuarea“ neîntreruptă a acțiunii creatoare a lui Dumnezeu. În această concepție, însă, a „creației continuate“, care era un echivalent al „emanației“ neoplatonice, tot ce se întâmpla în lume izvora de-a dreptul din voința divină. Dacă, dar, un om trăia pe pământ așa încât să poată ajunge, după moarte, la fericirea veșnică din „împărăția cerului“, acest fapt nu constituia un „merit“ al lui, ci o manifestare a „grației“ divine. Iar dacă un alt om ducea pe pământ o viață plină de păcate, așa încât nu se putea aștepta, după moarte, decât la chinurile veșnice ale iadului, nu era din „vina“ lui; acest fapt era o consecință a „predestinației“ ca efect al „prevederii“ divine. Atotștiutor fiind, Dumnezeu „vedea“ de mai înainte, într-o clipă unică a gândirii sale, întreaga desfășurare a întâmplărilor din lume. Toate faptele bune și toate faptele rele, ale tuturor, erau astfel voite, deopotrivă, de Dumnezeu, fără ca mintea omenească să poată înțelege de ce. Căci ea nu putea înțelege decât invocând cauze și motive, iar Dumne-

zeu, fiind absolut liber, nu putea fi determinat, în acțiunea sa creatoare, de absolut nimic.

Așa fiind, însă, modul cum trăia omul, pe pământ, devenea indiferent. Singura regulă de observat, în viață, era ca fiecare să urmeze indicațiile trebuințelor sale firești. De vreme ce le avea, fără să și le fi dat el însuși, era dator să creadă că i le dase Dumnezeu – și voința lui trebuia respectată. Ascetismul monastic, cu celibatul, cu posturile și cu celelalte forme de autochinuire, devenea astfel inutil, întrucât nu putea schimba nimic din „soarta“, hotărâtă pe calea „predestinației“, a celor ce îl practicau. În criza sufletească gravă prin care trecea, sub influența, adânc turburătoare, a acestor idei, i-a venit în ajutor, lui Luther, dogma creștină a răscumpărării. Era, în adevăr, o dogmă de o însemnătate capitală, întrucât jucase un rol decisiv la constituirea creștinismului ca o religie nouă, în momentul când se separase de vechiul mozaism, din sânul căruia ieșise. Pentru contemporanii ce văzuseră apariția lui, creștinismul nu era decât o sectă mozăică, compusă din cei ce credeau în realizarea profetiei biblice a venirii lui Mesia, pe care îl socoteau întrupat în Iisus Cristos. Ceea ce a determinat ruperea definitivă a creștinismului inițial de mozaism și transformarea lui treptată într-o religie nouă, a fost faptul că viața lui Iisus Cristos și, mai ales, moartea lui pe cruce, nu răspundeau nicidecum imaginii tradiționale a lui Mesia, așa cum o avuseseră totdeauna teologii evrei, și, după ei, masele credincioșilor. În adevăr, toți își închipuiseră pe mult așteptatul Mesia ca pe un „trimis de sus“, era drept, dar sub forma unui om atotputernic, care, cu înfățișarea unui rege victorios, ar fi învins neamurile ce asupreau „poporul ales“ și, așezându-se pe tronul lui Solomon și al lui David, ar fi întins domnia adevăratului Dumnezeu, „Jahve“, asupra întregului pământ. Iisus Nazarineanul, însă, nu le părea a fi decât un om slab și umil, care propovăduia, dimpotrivă, supunerea față de puterile politice asupritoare, și, în loc să urce, înconjurat de nimbul biruinței, treptele unui tron regal, a fost suit pe cruce de călăii străinilor stăpânitori, ca un sclav condamnat să moară pentru crimele lui. Acest contrast, atât de izbitor, între așteptările seculare ale poporului evreu și realitatea brutală pe care o vedea desfășurându-se dinaintea ochilor săi uimiți, părea inexplicabilă, trezea îndoieli grele și ducea la necredință. Cel dintâi care s-a străduit să explice inexplicabilul a fost apostolul Pavel. Cu el a apărut ideea ispășirii simbolice a păcatelor omenirii întregi – nu numai ale poporului evreu – prin moartea pe cruce a unui om ce reprezenta pe toți oamenii, fără deosebire, fiindcă era fiul lui Dumnezeu și nu se făcuse om decât numai în acest scop. Așa a luat

naștere dogma răscumpărării, care s-a dezvoltat, apoi, treptat, cu diferenții „părinți ai Bisericii“, și a înlesnit transformarea creștinismului într-o religie nouă, care, întrucât urmărea mântuirea omenirii întregi, putea aspira să devină o religie universală, în opoziție cu vechiul mozaism, care nu era decât o religie națională.

Asupra acestei dogme i-a atras atenția tânărului Luther – care, chinat de misterul tragic al predestinației și nemaivăzând calea mântuirii, căzuse bolnav – duhovnicul său, un călugăr bătrân și evlavios. Când frământatul „novice“ i-a mărturisit, în spovedania sa, toate păcatele pe care credea că le comisese și dintre care cel mai mare i se părea că era „îndoiala“ cu privire la posibilitatea „mântuirii“, venerabilul „pater“ l-a întrebat: De ce ai uitat că Iisus Cristos a murit pe cruce ca să ispășească, în mod simbolic, toate păcatele, trecute, prezente și viitoare, ale întregii omeniri? Ca la lumina unui fulger, care îi străbătea întunericul din suflet, a întrevăzut atunci Luther calea mântuirii: era de ajuns să creadă cu tărie în puterea supranaturală a jertfei Mântuitorului. Apropiindu-se, prin această credință, de Iisus Cristos, identificându-se, în cele din urmă, cu el, atunci când credința sa ajungea la apogeu, devenind absolută, își putea asigura fericirea veșnică din viața de apoi. Pe această cale, apoi, l-a ajutat pe Luther să meargă mai departe citirea operelor rămase de pe urma misticilor germani din trecut, Eckhart, Suso, Thauler și, mai ales, Thomas von Kempen (a Kempis), a cărui carte *Von der Nachfolge Christi* i-a adus multă ușurare.

Dovada perioadei de misticism pe care o străbătea a dat-o Luther însuși, editând, în 1516, cărticica *Von der deutschen Teologie*, al cărei autor nu se cunoștea, dar care era mult citită, și adăugându-i o prefață. Ceea ce urmărea printr-înșea cel ce o scrisese era să lămurească cuvântul; atribuit apostolului Pavel: „Când va veni desăvârșitul, va înceta îmbucătățitul“, cuvânt care, în textul german, suna: „Wenn da kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören“. Prin „desăvârșitul“ înțelegea apostolul ființa supremă, care cuprindea și închidea în sine totul, fără de care și în afară de care nu se mai putea găsi existență adevărată și durabilă, care nu se mișca și nu se schimba în ea însăși, dar mișca și schimba toate lucrurile. Iar prin „îmbucătățitul“ înțelegea apostolul orice își avea izvorul în „desăvârșit“, dar era „ceva“ care avea o individualitate și, ca atare, trebuia să aibă o întindere mărginită și caractere particulare, era, adică, finit și imperfect, în opoziție cu izvorul său suprem, care era infinit și perfect. În lumea omenească, „îmbucătățitul“ era omul însuși, la care individualizarea ajungea la maximum. Prin calitățile particulare, nu numai trupești, ci și sufletești,

oamenii se deosebeau, unii de alții mai mult, mult mai mult decât animalele sau plantele din aceleași specii. Când însă „desăvârșitul“, adică Dumnezeu, se coboară în sufletul omului, care îl „simte“ și îl „recunoaște“, ca atare, atunci „individualitatea“ lui dispare, „euitatea“ lui („seine Ichheit“) încetează. „Bucățița“, infimă și izolată, din existența cosmică, pe care o reprezenta omul până atunci, se întoarce în „totul“ din care se desprinsese și se confundă cu el. Iar în această confundare își găsește omul nu numai împăcarea vremelnică, ci și mântuirea veșnică a sufletului său.

Cum se poate ajunge, însă, la acest rezultat? Firește, Dumnezeu se poate cobori oricând, printr-o liberă determinare, în sufletele oamenilor pe care îi socotește vrednici de o asemenea favoare. Dar e o datorie a tuturor să dorească „grația“ divină. Iar condiția dorinței este iubirea. Omul, în adevăr, nu dorește decât ceea ce iubește. Ca să obțină deci grația divină, omul trebuie s-o dorească cu ardoare, și ca s-o dorească cu ardoare, trebuie să iubească, cu statornicia și adâncimea ce se cuvin, pe Dumnezeu, ținându-și pururea mintea și inima pline de gândul lui, neturburat și neîntunecat de nici-o altă preocupare lumească. Aceasta era atitudinea mistică pe care o propovăduia cartea editată de Luther și pe care o adoptase el însuși. Cu ea a intrat el în luptă împotriva abuzurilor catolicismului, care cobora viața religioasă a credincioșilor săi la un nivel neînchipuit de josnic. Ca să-și asigure mântuirea sufletelor, oamenii nu mai aveau nevoie nici măcar să creadă în Dumnezeu, necum să se străduiască a se apropia de el prin iubire. Le era de ajuns să cumpere „indulgențele“, prin care Biserica romană le ierta toate păcatele, nu numai pe cele pe care le comiseseră, ci și cele pe care le mai puteau comite, oricât de multe și de mari ar fi fost. Așa a început, din nevoia mistică de adâncire a vieții religioase, marea mișcare a protestantismului.

Când, însă, noua confesiune s-a contituit, fixându-și articolele de credință, atitudinea lui Luther față de necesitățile vieții religioase s-a schimbat. Adâncirea ei interioară rămânea, firește, indispensabilă, dar trebuia completată cu adeziunea formală la dogmele care deosebeau pe protestanți de catolici. Ba chiar, în cursul luptelor confesionale care luau, în veacul al XVI-lea, proporții din ce în ce mai mari, această din urmă necesitate, devenind mai imperioasă, a trecut pe primul plan. Nevoia de adâncire interioară a vieții religioase a rămas, astfel, să fie susținută mai departe de misticii propriu-ziși, care n-au lipsit a-și lua această sarcină. Așa au fost Kaspar Schwenckfeld, Sebastian Franck și Valentin Weigel, ca precursori ai lui Iacob Böhme, cu care acea direc-

ție de gândire a luat proporții mai impunătoare și un aspect filosofic ce i-au asigurat un loc în filosofia Renașterii.

Cel dintâi dintr-înșii a luat chiar o atitudine polemică hotărâtă în contra lui Luther, acuzându-l că nu rămăsese consecvent cu punctul său de vedere inițial, ci se întorsese la acela al catolicismului. Nu susținuse el, la început, în perioada sa de răzvrătire în contra „papismului“, că religia nu consta în adeziunea teoretică la o doctrină, ci era o renaștere sufletească prin credință? Și ce urmase apoi? După ce se înlăturase sau, cel puțin, se slăbise, la mii și mii de oameni, tirania tradițională a dogmelor catolice, se constituiseră alte dogme, în care pastorii, prin predicile lor și prin dreptul de a refuza împărtășirea, obligau pe toți protestanții să creadă cu tărie. „Mântuirea“ nu atârna, însă, de ascultarea predicilor și de „taina“ împărtășirii, care alcătuiau numai ritualul Bisericii „aparente“, adică vizibile sau „externe“. Biserica „reală“ era cea invizibilă sau „internă“, din sufletul fiecărui credincios adevărat. Din acest punct de vedere, orice om era un preot – era preotul Bisericii sale lăuntrice, în care nu se oficiau ceremonii rituale pompoase, în care nu exista decât credința simplă și umilă, dar adâncă și nestrămutată, ca stare afectivă mai mult decât ca atitudine intelectuală.

În același timp cu Kaspar Schwenckfeld, întoarcerea la misticismul inițial al lui Luther a mai fost preconizată de Sebastian Franck, cu care, însă, a luat un început de formă filosofică. După el, Dumnezeu, la care toți oamenii voiau să ajungă, nu se putea defini. Numai lucrurile particulare, fiind mărginite și având calități ce le deosebeau unele de altele, se puteau defini. Dumnezeu, însă, era tot ce exista, fără să fie nimic anume din ceea ce exista, fără să fie, adică, nici unul din lucrurile particulare ce alcătuiau lumea în general. Întrucât, însă, era cauza generatoare și esența constitutivă a tot ce exista, putea fi conceput ca fiind „totul în tot“ („alles in allem“); iar ca atare avea, în mod indistinct, tot ceea ce distingea ființele și lucrurile ce alcătuiau lumea. Dumnezeu era lumina ce le lumina pe toate, era căldura ce le încălzea pe toate, era mișcarea ce le mișca pe toate, fără a se pierde însă în nici una dintr-însele, rămânând, adică, pururea ceea ce era, fără nici o mișcare și fără nici o schimbare, din punct de vedere fizic. Din punct de vedere intelectual și moral, de asemenea, Dumnezeu era, în mod indistinct, tot ceea ce distingea ființele care aveau calități de acest fel; era înțelepciunea și iubirea, era bunătatea și dreptatea, pe care oamenii nu le posedau decât numai parțial și în proporții foarte diferite. De aceea, în fiecare om existau două „principii“, unul general sau divin, altul particular sau omenesc. Iar mântuirea fiecăruia atârna de alegerea



unuia sau altuia din aceste două principii, ca îndreptar al vieții sale. Cel ce alegea pe cel dintâi, înlăturând pe cel de al doilea, se lepăda de sine însuși, ca om, de eul său individual, ca să trăiască numai „prin“ și „pentru“ Dumnezeu. Un asemenea om ajungea a fi un creștin adevărat, chiar dacă nu cunoștea dogmele creștinismului, chiar dacă nu citea scripturile sfinte și nu asculta predicile pastorilor. Căci, ceea ce făcea pe creștinul adevărat era credința – numai credința. Iar credința nu consta în „adeziunea“ la un corp de dogme, ci în „transformarea lăuntrică“ („der Glaube besteht nicht im Jasagen, sondern in der inneren Umwandlung“). Dogmele, cu scripturile sfinte, din care izvorau sau pe care se întemeiau, au alcătuit, la început armătura exterioară, cu ajutorul căreia s-a constituit creștinismul ca o religie nouă; ceea ce îi constituia însă esența, ca religie, era credința, în decursul timpului, cum s-a văzut la atâția dintre catolicii care au provocat indignarea și revolta lui Luther. Creștinismul era astfel amenințat să înceteze de a mai fi o religie, rămânând numai o teologie, adică un obiect de speculă, teoretică și practică, pentru reprezentanții Bisericii. Și, ca să dovedească repulsiunea, pe care i-o provoca o asemenea speculă, Franck, care începuse prin a fi pastor protestant, a renunțat la acea situație. Ca să trăiască, s-a făcut... fabricant de săpun, iar ca să-și poată edita cărțile, prin care voia să lumineze lumea, s-a făcut tipograf.<sup>1</sup>

Ca și activitatea lui Schwenckfeld, aceea a lui Franck s-a desfășurat în prima jumătate a veacului al XVI-lea, și n-a rămas fără ecou. Thauler, ca adept al lui Schwenckfeld, și Arnd, ca adept al lui Franck, au căutat să răspândească ideilor lor, sub forme mai populare, în marile mase. Dar ei rămâneau, încă, pe terenul strict religios. Un aspect mai filosofic a luat misticismul german, în a doua jumătate a veacului al XVI-lea, cu Valentin Weigel, cu care a început să se simtă influența, asupra acestei direcții de gândire și de simțire, a concepțiilor lui Nicolaus Cusanus și ale lui Paracelsus. El era pastor, și a păstrat această situație, la Zschopau, douăzeci și unu de ani, deși nu se împăca cu „noua ortodoxie“ lutherană, cum i se zicea organizării dogmatice, din ce în ce mai strânse, a protestantismului german. Iar explicarea era că lucrările, pe care le scrisese spre a-i arăta neajunsurile, nu s-au publicat decât după moartea lui. El a închis ochii în 1588, iar prima sa

---

1. Cf. asupra-i și asupra contemporanului său Schwenckfeld: O. Borngräber, *Das Erwachen der philosophischen Spekulation der Reformationszeit an Schwenckfeld, Thauler und Franck*, Leipzig, 1907.

lucrare, *Libellus de vita beata*<sup>1</sup>, a apărut de-abia în 1609 – după care au urmat, ca să nu menționăm decât pe cele mai însemnate, *Der güldene Griff*, în 1613, *Vom Ort der Welt*, în același an, și *Erkene dich selbst*, în 1615. Concepția nouă pe care a introdus-o Valentin Weigel în dezvoltarea misticismului german a fost părerea lui Paracelsus că omul era un „microcosm“ care reproducea, în mic, „macrocosmul“, cu toate elementele esențiale ce-l compuneau.<sup>2</sup> Prin corpul său, omul participa la viața lumii pământești, adică a lumii elementelor materiale: prin „rațiunea“ sa, ca funcțiune de căpetenie a „spiritului“ său omenesc, participa la viața lumii cerești, adică a ideilor „inteligibile“ sau a „îngerilor“; prin „intelectul“ său, în sfârșit, ca funcțiune esențială a „sufletului“ său nemuritor, participa la viața lui Dumnezeu însuși. De unde rezulta că, spre a cunoaște aceste diferite părți ale existenței cosmice, omul trebuia să se cunoască „pe sine însuși“. Cunoștința adevărată nu putea fi, astfel, decât „cunoștința de sine însuși“. Cunoștința lucrurilor sensibile părea, era drept, că îi era procurată omului de ele însele, prin acțiunea pe care ele o exercitau asupra organelor lui sensoriale. În realitate, însă, ele nu erau decât „ocaziile“, cu prilejul cărora apăreau în mintea omului imaginile lucrurilor, pe care el le avea mai dinainte în sine însuși, grație înrudirii lui cu acele lucruri prin structura lui, ca „microcosm“. Tot așa avea omul în sine însuși cunoștințele privitoare la lumea cerească a îngerilor și la viața divinității – cunoștințe ce erau puse, de la început, în natura sa microcosmică, de creatorul a tot ce exista. Nu, dar, în „litera“ cărților sfinte trebuia să caute omul pe Dumnezeu, ci în sine însuși, prin adâncirea vieții sale sufletești, iar ca să-l găsească, trebuia să renunțe la „euitatea“ sa („seine Ichheit soll er aufgeben“). Când izbutește s-o facă, „se naște“ într-însul Iisus Cristos – ceea ce constituie „renașterea“ omului. Murind ca om, el renaște ca fiu al Dumnezeu, și mântuirea îi este asigurată prin identificarea lui cu Mântuitorul, care îi răscumpără păcatele, deschizându-i, larg și neted, drumul fericirii veșnice din viața de apoi.

---

1. (lat.) – *Cărticică despre viața fericită* (n. M. R.).

2. Vezi vol. II, capitolul X – *Începuturile mișcării științifice. Paracelsus și van Helmont*, p. 248-251 (n. G. P.).

## II

Culmea a atins-o, însă, dezvoltarea misticismului german la sfârșitul veacului al XVI-lea și la începutul celui următor, cu Iacob Böhme. El se născuse în 1575 la Alt-Seidenberg, un sat de lângă orașelul Görlitz, din provincia saxonă Oberlausitz. Părinții lui, țărani simpli și săraci, nu i-au putut ajuta cu nimic dezvoltarea. De-abia învățase, la școala din sat, să citească și să scrie, și l-au pus la treabă, ca păzitor de vite. În lungile ceasuri de singurătate, pe care le petrecea pe câmp, în preajma turmelor pe care le supraveghea, mintea lui de copil precoce nu sta pe loc. Se gândea la ceea ce citea, în fiecare zi, cu părinții săi, din *Biblie*, și la predicile pe care le asculta, îi fiecare duminică, la biserică; își amintea evenimentele de căpetenie ce alcătuiau istoria creștinismului și căuta, cum sfătuiă pastorul satului pe toți credincioșii ce veneau să-l asculte, să-și lămurească înțelesul lor mai adânc, pentru ca să ajungă a cunoaște mai bine voința lui Dumnezeu și a i se conforma cu mai multă siguranță. În liniștea lui tăcută, copilul devenea astfel din ce în ce mai absorbit, mai absent, și a început să aibă viziuni. Odată, suindu-se pe muntele Landskrone, din vecinătatea satului, a văzut, în marea stâncă roșie ce-i forma vârful, deschizătura unei peșteri în care se afla o ladă cu bani de aur. Speriat, a luat-o la fugă și s-a întors acasă. Când s-a aflat, în Alt-Seidenberg, ce văzuse micul păzitor de vite, cei ce cunoșteau vârful muntelui au râs, zicând că copilul, dacă nu voia să-i mintă, adormise, poate, acolo sus, și visase; alții, însă, mai neîncredători sau mai lacomi, s-au pus numaidecât pe drum, dar n-au descoperit nicăieri, nici gura peșterii, nici lada cu bani de aur dinlăuntrul ei. S-a putut stabili astfel că micul Iacob Böhme avusese o vedenie, pe care el însuși o interpreta, ulterior, ca o cursă pe care i-o întinsese diavolul, ca să-l facă să comită, ca intenție cel puțin, păcatul de a-și însuși ceea ce nu-i aparținea.

Fiindcă, însă, cu preocupările sale religioase, ce păreau a deveni din ce în ce mai intense, tânărul devenea din ce în ce mai absorbit, mai absent, ca „dus pe altă lume“, părinții săi nu l-au mai lăsat să facă pe păzitorul de vite și l-au trimis la un cismar prieten din Görlitz, ca să învețe o meserie mai bună, care, în același timp, l-ar fi ocupat toată ziua. Acolo, destoinicia și silința cu care lucra, precum și scrupulozitatea cu care își îndeplinea datoriile, i-au atras, destul de repede, încrederea patronului său. Dar preocupările religioase nu-l părăsiseră, și, într-o zi, a avut din nou o vedenie. Într-o după-amiază, pe când era

singur în prăvălia patronului său, un străin, îmbrăcat în vestminte neobicinuite prin partea locului, a venit să cumpere o pereche de cisme. Neavând dreptul să vândă nimic în lipsa stăpânului, tânărul lucrător i-a spus că nu-l putea servi. Dar străinul a insistat, declarând că era călător și avea o nevoie neapărată. Ca să scape de el, Iacob Böhme i-a cerut un preț pe care credea că n-avea să-l plătească. Dar străinul a pus banii pe masă, a luat cismele și a plecat. Când a ieșit însă afară, s-a oprit în mijlocul drumului și l-a chemat pe tânărul lucrător pe nume. Surprins, fiindcă nu-și putea da seama de unde și de când îl cunoștea, s-a dus să vadă ce voia. Străinul i-a luat mâna dreaptă, l-a privit cu o blândețe plină de gravitate și i-a zis: „Iacob, tu ești mic, dar ai să te faci mare și ai să ajungi un cu totul alt om, așa încât lumea o să se mire. Să fii numai evlavios, să te temi de Dumnezeu și să-i cinstești cuvântul. Să citești regulat sfânta scriptură, ca să găsești în ea învățătură și mângâiere. Căci ai să suferi de multe nevoi, de sărăcie și de persecuții. Să fii, totuși, bun și să rămâi statornic. Dumnezeu te iubește și o să te bucuri de mila lui.“ Uimit, tânărul lucrător a povestit patronului său, când s-a întors la prăvălie, ceea ce se întâmplase. Dar realitatea i-a desmințit povestirea: din prăvălie nu lipsea nici-o pereche de cisme, iar banii plătiți de străin nu se găseau nicăieri. Ceea ce era o dovadă neîndoioasă că tânărul, stăpânit de preocupări religioase, avusese din nou o vedenie.

De atunci înainte, însă, părea din ce în ce mai gânditor, mai absorbit, mai absent; își supraveghea din ce în ce mai mult conduita și supraveghea și pe aceea a tovarășilor lui de lucru, căroră le făcea, cu blândețe dar nu fără severitate, observări, când se abăteau, în vorbă și în faptă, de la datoriile creștinești, le ținea chiar, când vedea că era nevoie, mici predici, cu avertismente edificatoare („mit erbaulichen Ermahnungen“). Cu toată încrederea pe care o avusese până atunci în el, patronul nu mai putea suferi, totuși, noua lui purtare, fiindcă ducea uneori la discuții și conflicte care turburau sau chiar împiedicau lucrările atelierului. Iar rezultatul a fost că, în cele din urmă, l-a concediat, zicând că n-avea nevoie de un „profet“, ci de un „meseriaș“ care să-și vadă de treabă.

Iacob Böhme a trebuit, dar, să plece din Görlitz, ca să-și găsească de lucru în alte părți. Mai mult, însă, decât de această nevoie practică, era mânat el de dorința de a cunoaște lumea, sub aspectul ei religios, ca să poată învăța mai mult de la autoritățile eclesiastice mai mari, ce-și dăruiau luminile în alte locuri, mai însemnate decât satul și orașul unde trăise până atunci. Această parte a vieții lui e puțin cunoscută. Nu

se știe bine pe unde a umblat. Se știe, în schimb, destul de bine, la ce rezultate a ajuns, adică ce constatări, a făcut, pelerinul doritor de învățatură, în cursul rătăcirilor sale prin lume. A găsit pe creștini împărțiți, pretutindeni, în „secte“ care se dușmăneau reciproc, atacându-se cu violență și persecutându-se cu o ură neîmpăcată. Catolicii și protestanții, lutheranii și calvinistii dădeau, pretutindeni, spectacolul dezolant al unui război, fratricid, de o inexplicabilă sălbăticie. Și Iacob Böhme s-a întrebat cum se putea îndrepta răul, cine își putea lua sarcina de a propovădui din nou iubirea aproapelui, din care Mântuitorul făcuse temelia creștinismului. S-a întrebat chiar dacă nu era dator să încerce el însuși. Dar cum putea îndrăzni el, umilul meseriaș, care nu învățase nimic, să se gândească la așa ceva? Sentimentul că avea, totuși, datoria să facă ceva, continua, totuși, să-l stăpânească, să-l obsedeze chiar, silindu-l să înceapă a se pregăti pentru orice eventualitate. Pe lângă *Biblie*, a căutat să citească și cărți profane, din cele ce se ocupau de „soarta“ lumii și de „viitorul“ ei. Îl atrăgeau îndeosebi cărțile de astrologie. Întrucât totul pornea, în lume, de la Dumnezeu, prezicerile astrologilor erau, poate, și ele, forme omenești ale revelației divine. Așa a ajuns să citească el, între altele, și cărțile lui Paracelsus, care erau, pe acea vreme, foarte discutate și mult răspândite.

Ceea ce-l îndemna, însă, mai ales, să rămână pe calea pe care o apucase era ideea că umilinta situației în care se găsea, lipsa mijloacelor materiale și lipsa de cultură nu erau numaidecât piedici de neînlăturat, pentru misiunea pe care putea fi „chemat“ s-o ia asupra-și. Nu fuseseră oare apostolii lui Cristos oameni tot așa de simpli, de săraci, de neînvățați? Dar „Sfântul Duh“ se coborâse asupra-le, îi luminase, le dase puterea să propovăduiască „legea cea nouă“, făcând din ei stâlpii creștinismului. Și nu zisese oare Mântuitorul că Dumnezeu nu refuza ajutorul său nimănui din cei ce i-l cereau, în toată curățenia cugetului, învrednicindu-se, prin sfințenia vieții și prin rugăciunile lor fierbinti, să-l dobândească? Iacob Böhme a intrat astfel, la un moment dat, într-o perioadă de misticism religios acut, combinat cu rugăciuni neîntrerupte și cu practici ascetice excesive. Nu se mai gândea decât la Dumnezeu, rugându-l să-l ajute, petrecea, în toate bisericile pe care le întâlnea în cale, ceasuri întregi, în genunchi, nu mai mânca și nu mai bea, uneori câte mai multe zile în șir, absolut nimic. Iar rezultatul a fost că i s-a părut într-o zi că „luminile de sus“ se coborau, în sfârșit, în sufletul său. O mulțumire neînchipuită și o bucurie fără margini l-au cuprins atunci. Înconjurat „șapte zile“ de-a rândul de „lumina cerească“, a trăit „ca în vis“ într-o „altă lume“ decât cea pământească. Iar când s-a

întors într-însa, după lunga stare extatică prin care trecuse, a rămas cu sufletul plin de o tainică așteptare. Și s-a hotărât să-și organizeze viața și din punct de vedere practic, pentru ca „să fie gata“ când avea să-i vină „chemarea de sus“.

S-a întors, dar, către 1595, la Görlitz, a deschis un atelier de cismărie și, ca să-și îndeplinească toate datoriile vieții, s-a căsătorit. Muncea, de dimineța până seara, făcând totul singur, cu mâna sa proprie, citea regulat *Biblia*, se ducea cât mai des la biserică și – aștepta. „Semnul de sus“ nu i-a venit, însă, prea curând. De-abia peste vreo cinci ani, prin 1600, a primit o primă indicație. Pătrunzând în locuința sa printr-o fereastră deschisă, soarele se reflecta, pe fundul unui vas de zinc, cu atâta precizie, încât o idee subită i-a venit meditativului cismar: era posibil ca lucrurile mari să se manifesteze în cele mici, și să ajungă a fi astfel cunoscute cu mai multă ușurință – ceea ce era foarte important, ca descoperire metodică, în vederea cercetărilor de întreprins pentru înțelegerea lumii. O idee analoagă găsisese el în cărțile lui Paracelsus, care zicea că natura întregă se rezumă, ca într-o miniatură, în om, și poate fi studiată într-însul. Acea idee, care îl mirase la început, o înțelegea el acum mai bine, și, mai ales, îi întrevădea uimitoarele consecințe. Dacă putea cunoaște natura în om și, după aceeași normă, pe Dumnezeu în natură, atunci putea nădăjdui să descopere în sine însuși ființa supremă care crează lumea. Mai mult încă, problema răului, care îl neliniștea de câțiva timp din ce în ce mai mult, părea a începe să i se lămurească. Începea, anume, să înțeleagă, ca printr-o inspirație de sus, că nimic nu-și putea manifesta existența decât prin opoziție cu contrariul său. Unui om care îi întorcea spatele, soarele nu-i putea arăta puterea sa luminoasă decât lovindu-se de pereții obscuri ai unui lucru care, răsfrângându-i razele de lumină, le îndrepta spre ochii lui. Acesta era sensul adânc a ceea ce văzuse el în fundul vasului de zinc din odaia sa. Și întrevăzând marea importanță a acestei descoperiri, a fost cuprins de o mare însuflețire. Căzând în genunchi, a mulțumit lui Dumnezeu pentru ajutorul pe care începuse să i-l dea. Iar ca să cinstească acest ajutor, și-a prefăcut ziua de lucru în zi de sărbătoare, plecând la plimbare, spre a rămânea liber să se gândească numai la ceea ce descoperise.

În sfârșit, după o altă „așteptare“ de vreo zece ani, i-a mai venit răbdătorului cismar din Görlitz încă un „semn de sus“ – și anume, unul care a fost hotărâtor pentru ceea ce urma să întreprindă spre a-și îndeplini „misiunea“. Ideile sale fuseseră până atunci vagi, haotice, adesea contradictorii, așa încât, cu toate frământările, pe care nu și le

cruța nicidecum, nu izbutise încă să înțeleagă lumea, în raporturile ei cu Dumnezeu, limpede, precis și sigur. Deodată, însă, într-o zi din cursul anului 1610, i s-a părut, pe neașteptate, că ajunsese la mult doritul scop, că gândurile sale se puteau lega într-un sistem unitar și armonic. O lumină, o mare lumină, i-a umplut, brusc, mintea. Plin de bucurie și, mai ales, de smerenie, a căzut în genunchi ca să mulțumească Sfântului Duh, care se îndurase, în sfârșit, a se coborî asupra-i, iar ca să nu uite nimic din ceea ce întrevăzuse în acea bruscă iluminare interioară, s-a hotărât să însemneze totul într-un fel de „memoriu“, pe care, în legătură cu ceea ce i se întâmplase, l-a intitulat *Aurora sau roșeața dimineții în răsărire (Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang)*.

Acel „Gedenkbuch“ Iacob Böhme îl scria în odaia în care lucra și ca cismar. Și într-o zi i s-a întâmplat ceva la care nu se gândise. Un client, Karl von Endern, a văzut manuscrisul, l-a luat în mână și l-a răsfoit. Mirat de ceea ce i s-a părut că cuprindea și curios să vadă cum putea să trateze un asemenea meseriaș asemenea probleme, a dorit să-l citească și l-a rugat să i-l împrumute. Iar ceea ce a găsit într-însul l-a impresionat atât de mult, încât a pus să-l copieze, ca să-l poată păstra. Mai mult încă, a făcut și pe prietenii cărora le comunicase impresiile sale să dorească a-l citi. Așa a ajuns „memoriul“ lui Iacob Böhme să fie cunoscut de „pastorul de căpetenie“ din Görlitz, Gregorius Richter, care era un om pomit, neînțelegător, necruțător și, ca culme, avusese și un diferend personal, de ordine practică, cu autorul lui.<sup>1</sup> Înfuriat de îndrăzneala cismarului care își luase aere de filosof, l-a atacat de pe amvonul bisericii, denunțându-l autorităților temporale, ca eretic și revoluționar, și cerându-le să ia măsuri urgente împotriva-i, pentru ca mânia lui Dumnezeu să nu se abată asupra orașului întreg. Böhme, care fusese de față și-i ascultase, cu liniște și resemnare, predica, l-a așteptat la ieșirea din biserică și l-a rugat, cu umilință și cu supunere, să-i spună în ce a greșit, ca să se poată îndrepta. Dar pastorul, trufaș și violent, l-a gonit cu cuvinte grele. Iar consiliul comunal l-a condamnat la surghiun. Înainte, însă, ca el să fi părăsit orașul, pedeapsa i-a fost schimbată. I s-a confiscat manuscrisul memoriului său și i s-a interzis

1. Cf. Techner, *Iacob Böhme, sein Leben und seine Schriften*, Görlitz, 1857. Mai pot fi consultate cu folos lucrările următoare: *Iacob Böhme, der deutsche Philosoph*, Leipzig, 1860; Harless, *Iacob Böhme und die Alchimisten*, Leipzig, 1874; Martensen, *Iacob Böhme, Theologische Studien*, Leipzig, 1882. Cf. și Deussen, *Iacob Böhme*, 1892; Lasson, *Iacob Böhme*, 1897.

să mai scrie altceva – cu invitația „binevoitoare“ să rămână „la calapodul lui“.

Curios și caracteristic, ca o manifestare a justiției imanente, a fost faptul că ceea ce a scăpat de pieire opera lui Böhme, care ar fi putut, întrucât fusese confiscată, să fie distrusă sau, cel puțin, să se rătăcească și să se piardă fără urmă, a fost tocmai dușmănia pe care a continuat să i-o arate „pastorul de căpetenie“ Richter. El comunica din când în când manuscrisul memoriului confiscat unora și altora din cei pe care îi putea găsi dispuși să-l citească, spre a-l face „de răs“ pe „cismarul înfumurat“ care îndrăznise să-l scrie. Așa au ajuns să-l cunoască și câțiva oameni mai învățați și mai înțelegători, care, nu numai că n-au putut descoperi într-însul nimic ridicul, dar, dimpotrivă, au fost de-a dreptul uimiți de marea și pătrunzătoarea putere de gândire, nedezvoltată de nici-o pregătire sistematică, adică naturală și înnăscută, a micului și modestului meseriaș din Görlitz. Așa a fost, între alții, doctorul Balthasar Walter, directorul laboratorului de chimie din Dresda. Acest învățat, care, potrivit cu spiritul timpului, era mai mult alchimist decât chimist în înțelesul modern al cuvântului, înclina spre misticism și cultiva științele oculte, în care scop călătorise „vreo șeșase ani“ prin Orient, unde spera să găsească urmele mai limpezi ale revelațiilor primitive, egiptene și persane. După ce a citit opera lui Böhme, i-a dat numele de „philosophus teutonicus“ și a căutat să ia contact cu el. Nu s-a simțit chiar înjosit să petreacă trei luni întregi în „coliba“ lui, ca să-i aprofundeze mai bine ideile, pe care le găsisse, când le citise, atât de interesante. În schimb, în cursul lungilor convorbiri pe care le avea cu el, Böhme a căpătat el însuși numeroase cunoștințe, ce-i lipseau până atunci, în ordinea științifică mai ales. Un alt învățat care l-a susținut și încurajat pe Böhme, după atacurile pe care le suferise în 1613, a fost Kober, medicul orașului Görlitz. El descoperise la Böhme o putere surprinzătoare de intuiție, care îi permitea să ghicească, uneori, din forma, culoarea, mirosul sau gustul unei plante, proprietățile ei ascunse, sau să descopere în sunetul unui cuvânt străin înțelesul lui – deși se călăuzea, în această din urmă privință mai ales, de analogii întemeiate pe imagini. Așa, bunăoară, auzind odată forma cuvântului „idee“, a zis că îi venea în minte icoana supranaturală a unei curate și frumoase fecioare cerești.

Rezultatul influenței binefăcătoare a prietenilor neașteptate ce i s-au oferit astfel de la sine, a fost că, după vreo șapte ani de tăcere, din 1612 până în 1619, Böhme s-a apucat iarăși să scrie, fără să se mai teamă, în urma atmosferei mai favorabile ce se formase în juru-i, de

alte persecuții. În timp de cinci ani, până în 1624, când a murit, a redactat mai multe lucrări, dintre care cele mai însemnate au fost: *Von den drei Prinzipien* (Despre cele trei principii), *Von dreifachen Leben des Menschen* (Despre întreita viață a omului), *Vierzig Fragen von der Seele, nebst dem umgewandten Auge* (Patruzeci de întrebări despre suflet, alături de ochiul întors înlăuntru), *Von sechs theosophischen Punkten* (Despre șase puncte teosofice), *Von irdischen und himmlischen Mysterium* (Despre misterul pământesc și ceresc), *Von der Menschwerdung Jesu Christi* (Despre întruparea lui Iisus Christos ca om), *Der Weg zum Christo* (Drumul la Christos). Sub acest din urmă titlu colectiv se cuprindeau mai multe mici scrieri asupra proceselor sufletești prin care se puteau apropia oamenii de Mântuitorul lor. Așa erau: *Von der wahren Busse* (Despre adevărata ispășire), *Von wahrer Gelassenheit* (Despre adevărata îngăduință), *Vom bersinnlichen Leben* (Despre viața suprasensibilă), *Von der Wiedergeburt* (Despre renaștere), *Von der göttlichen Beschaulichkeit* (Despre intuitivitatea divină). Simțind nevoia de a relua și dezvolta ideile pe care le enunțase în unele din lucrările pe care le-am înșirat până acum – pe acelea îndeosebi ce se cuprindeau în cea intitulată *Despre misterul pământesc și ceresc* –, Böhme a scris o operă mai întinsă și mai bogată în amănunte decât toate celelalte, cu titlul *Mysterium magnum* (Misterul cel mare). Într-însa, autorul examinează încă o dată natura lui Dumnezeu și a lumii, împreună cu toate problemele pe care le ridică, și dintre care cea mai grea i se părea că era aceea a binelui și a răului. De această lucrare ne vom călăuzi, mai ales, în expunerea ce va urma a sistemului său de gândire.

Ceea ce i-a permis lui Böhme să scrie, în atât de scurt timp, atâtea lucrări a fost faptul că unii din prietenii pe care și-i câștigase i-au venit în ajutor cu câte ceva, ca să nu mai fie silit să practice meșteșugul cismăriei. Se găsește, în unele din scrisorile ce ne-au rămas de la el, urmele micilor daruri pe care le primea. Într-una, bunăoară, îi mulțumea lui Karl von Endern pentru nișel grâu („für einen Scheffer Korn“); într-alta, îi mulțumea lui Christian Bernhard pentru o mică unitate monetară a timpului („für einen Laubthaler“). Și, cum era foarte modest, trăind cu foarte puțin, și-a putut asigura libertatea de a se ocupa numai de lucrările sale. Cu toate acestea, o nouă prigoană s-a deslănțuit împotriva-i atunci când unul din binevoitorii săi prieteni, Abraham von Frankenberg, i-a tipărit una din lucrările care circulau, în manuscris, printre ei, și anume *Drumul lui Cristos*. Primirea ce i s-a făcut a fost din cele mai bune; a fost citită cu evlavie și prețuită cu cinste de mai toți drept-cre-

dincioșii. Ura vechiului dușman al lui Böhme, a faimosului „pastor de căpetenie“, așa numitul „primarius“, din Grlitz, Gregorius Richter, s-a deșteptat, cu acel prilej, din nou. Alte atacuri, constând din calomnii particulare, din denunțuri la autorități, din anateme aruncate la biserică, s-au produs iarăși, cu repeziciune și cu o violență mai mare decât la prima dată. Böhme, însă, n-a mai tăcut, ca atunci. A adresat consiliului comunal o întâmpinare, desmițând afirmările adversarului său, și a scris o mică lucrare polemică, în care combătea, cu o energie plină de severitate, dar, în același timp, cu o bunătate plină de milă creștinească, greșelile unui teolog care nu părea a se pricepe, în teologie, mai mult decât se pricepea la... cismărie. Întrucât scandalul lua proporții, „magistratul“ din Grlitz a intervenit, sfătuiind pe Böhme să părăsească, pentru câteva luni, cel puțin, orașul. Câțiva din prietenii pe care îi avea în aristocrația saxonă i-au oferit să-l adăpostească, la țară, în castelele lor. Dar, cu modestia sa obișnuită, Böhme a refuzat; și, potrivit cu situația sa socială, a preferat să se ducă la Dresda, ca un simplu și umil meseriaș. Acolo, cei doritori de a se lămuri, aflând de sosirea lui, l-au invitat la o convorbire, la care, pe lângă câțiva teologi și câțiva „naturaliști“, a luat parte și principele elector. Iar rezultatul discuțiilor dintre ei a fost favorabil lui Böhme, în sensul că cei ce-l ascultau n-au găsit nimic primejdios în părerea lui. Unul dintr-înșii, doctorul Gerhard, a zis: „Chiar dacă mi s-ar da lumea întreagă, n-aș putea să-l condamn“. Un altul, Meissner, a adăugat: „Nici eu; cum am putea să condamnăm ceea ce n-am înțeles destul de bine?“. Expunerile lui Böhme, în adevăr, nu erau prea lesne de urmărit; dar atât se putea vedea, din desfășurarea lor, că „dreapta credință“ nu era amenințată. Și, făcând această rezervă, învățatul recunoștea cu toată obiectivitatea că acuzatul era înzestrat cu „daruri spirituale uimitor de înalte“, pe care, dacă „nu le puteau aproba“, nu le puteau, însă, „nici condamna“.

Böhme s-a putut, astfel, întoarce liniștit la Grlitz, unde a putut continua să-și vadă prietenii. Uneori îi vizita el însuși. Și una din acele vizite i-a pus capăt vieții. Se dusese, în toamna anului 1624, la unul dintr-înșii, la Schweinitz, în Silezia. Acolo însă a fost apucat de un acces violent de friguri. A fost transportat, nu fără greutate mari, fiindcă începuse iarna, acasă, dar nu s-a mai putut restabili. În dimineața zilei de 21 noiembrie a întrebat pe cei din juru-i dacă nu le plăcea și lor muzica frumoasă de care răsuna casa. La răspunsul fiului său Tobias că el nu auzea nimic, a cerut să se deschidă ușa odăii în care zăcea, ca să audă toți mai bine „divinele armonii“. După-amiază și-a întrerupt rugăciunile pe care le rostea fără întrerupere, ca să întrebe cât era ceasul.

Iar când i s-a răspuns că era două, a zis: „La șease îmi vine momentul“. Și-n adevăr, la acea oră și-a dat sufletul, cu cuvintele: „Mă duc, acum, în rai“. Cele mai multe din scrierile menționate mai sus ale lui Böhme au fost publicate, într-o primă „colecție“, de către Heinrich Belke, la Amsterdam, în 1675. O altă ediție, mai completă, a urmat destul de repede, în 1682, publicată, tot la Amsterdam, de către J.G. Gichtel. O a treia ediție, îngrijită de Ueberfeld, s-a publicat, în același loc, în 1730. Ceea ce dovedea că scrierile lui Böhme găseau mulți cititori. A și avut numeroși adepți, ca Johann Angelus von Werdenhagen, Friedrich Krausse, Christian Hochburg, Johann Jakob Zimmermann, și alții, în Germania, Richardson, Poret, Pordage, Antoinette Bourignon, și alții, în străinătate. Gichtel, autorul ediției a doua a scrierilor lui Böhme, pe care am menționat-o mai sus, se număra de asemenea printre adepții lui; cu ideile lui a întemeiat secta „Fraților îngerești“ („Die Engelsbrder“). Din scrierile lui Böhme s-au mai inspirat, în sfârșit, câțiva filozofi independenți, ca Saint-Martin și Franz von Baader, care au avut – cel din urmă îndeosebi – o influență considerabilă asupra lui Schelling.<sup>1</sup>

### III

Mulțimea și greutatea problemelor religioase, pe care simțea nevoia să le adâncească, i-au pricinuit lui Böhme, la început, o descurajare plină de tristețe. El însuși o mărturisea, făcând istoricul „luminării“ sale treptate și indicându-i punctul de plecare. Ceea ce-l turbura mai mult era existența răului din lume, care i se părea că nu se putea împăca cu „natura“ divinității, așa cum i-o înfățișau sfintele scripturi, pe care nu mai știa cum să le înțeleagă. Dacă Dumnezeu era creatorul a tot ce exista, atunci, nu numai binele, care făcea pe unii oameni fericiți, ci și răul, care îi făcea pe cei mai mulți să sufere, i se datorau lui. După sfintele scripturi, însă, și după interpretii lor autorizați, Dumnezeu era întruparea perfecțiunii absolute. El era atotștiutor și atotputernic; trebuia să știe, prin urmare, că răul făcea pe oameni să sufere, și nu-i lipsea posibilitatea de a-l înlătura cu desăvârșire din cadrul creațiunii. Dacă, dar, răul exista, explicarea nu putea fi decât că Dumnezeu

1. Cititorii pot consulta, în această privință, capitolul al VI-lea din volumul al doilea al lucrării mele *Istoria filosofiei contemporane* [ed. cit. § III – VI, p. 257-279].

„voia“ ca el să existe. Cum se împăca însă aceasta cu celelalte „perfecțiuni“ absolute ale lui? Nu era oare Dumnezeu, după sfintele scripturi, bun și drept – de o bunătate și de o dreptate care erau, amândouă, infinite, și, neavând astfel margini, nu cunoștea nici o rezervă și nici o abatere? „Mai nainte – zicea Böhme însuși în spovedania la care am făcut aluzie – înțelegeam puțin, cum este felul laicilor, înaltele articole de credință și mult mai puțin lumea, până când lumina a început să-mi apară, în natura veșnică, lucru de care am fost atât de bucuros că am voit să-mi însemnez cunoașterea într-un memoriu. Căci spiritul mă străbătuse ca un fulger și văzusem adâncul veșniciei; am început, dar, să scriu“ ca un băiat la școală... Pe măsură ce scria, însă, greutatea i se îngrămădeau în cale, când voia să-și precizeze ideile, care îi păreau din ce în ce mai anevoie de împăcat unele cu altele. „Am căzut atunci, în sfârșit – continua el –, într-o aspră melancolie și tristețe, când am întrevăzut marea adâncime a acestei lumi... Fiindcă însă am găsit că în toate lucrurile era și bine și rău, că celui fără Dumnezeu îi mergea tot așa de bine, în această lume, ca celui evlavios, că popoarele barbare stăpâneau țările cele mai bune, am fost, din toate aceste pricini, adânc turburat, și nici-o scriptură, din cele ce-mi erau bine cunoscute, nu mă putea consola. Când, însă, în această jalnică stare, spiritul meu s-a înălțat, cu toată seriozitatea și ca într-o mare furtună, înspre Dumnezeu, când întreaga mea inimă, întreaga mea simțire, împreună cu toate gândurile mele și cu toată voința mea, fără nici un rest, s-au pus laolaltă să lupte, fără odihnă – cu iubirea și mizericordia lui, el m-a binecuvântat, adică m-a luminat cu sfântul său duh, ca să-i înțeleg voința... În acea lumină a văzut spiritul meu numaidecât prin toate, a recunoscut în toate creaturile, chiar și în bălării și în iarbă, pe Dumnezeu, a înțeles cine este el, cum este el, care este voința lui.“<sup>1</sup>

1. Ich verstand zuvor wenig die hohen Glaubensartikel, als der Laien Art ist, viel weniger die Natur, bis mir das Licht in der ewigen Natur anhub zu scheinen, davon ich so sehr Itern ward, dass ich anfang und wollte mir meine Erkenntniß zu einen Memorial aufschreiben. Denn der Geist ging hindurch als ein Blitz, und sahe in Grund der Ewigkeit... Als mir aber diese gar manchen harten Stoss gegeben,... bin ich endlich in eine harte Melancholie und Traurigkeit gerathen als ich ausschaut die grosse Tiefe dieser Welt... Weil ich aber befand dass in allen Dingen Gutes und Böses war, und dass es dem Gottlosen in dieser Welt sowohl ginge als dem Frommen, auch die barbarischen Völker die besten Ländern innerhaben, ward ich wegen alles dessen hoch betrübt und konnte mich keine Schrift trösten welche mir doch ganz wohlbekannt war. Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist ernstlich und wie in einem grossen Strum in Gott erhub, und mein ganzes Herz und Gemüth sammt allen anderen Gedanken

Intuiția, hotărâtoare pentru întreaga orientare a cugetării sale, pe care o avusese Böhme atunci când, după cum credea el, se îndurase Dumnezeu să-l lumineze, era că nimic nu-și putea manifesta existența decât prin opoziție cu contrariul său. Soarele de pe cer, bunăoară, nu-și putea arăta prezența unui om care, întâmplător, i-ar fi întors spatele, decât numai dacă razele lui, căzând pe un obiect obscur, s-ar fi răsfrânt, îndreptându-se spre ochiul lui. Această experiență o avusese Böhme într-o dimineață când, fiindcă sta cu spatele la fereastra odăii sale, nu băgase de seamă că soarele răsărise, decât numai văzându-i discul reflectat de un vas de zinc din partea opusă. I-a venit atunci ideea că, după cum lumina avea nevoie, spre a putea fi percepută, de opoziția întunericului, tot așa căldura nu putea ajunge a fi simțită decât în opoziție cu răceala. Iar această idee i s-a părut a avea o aplicare mult mai întinsă. Când, bunăoară, o corabie împinsă de vânt aluneca încet pe o apă liniștită, călătorii nu-și puteau da seamă de mișcarea ei decât în raport cu imobilitatea lucrurilor de pe țărmul din apropiere.<sup>1</sup> După cum, dar, mișcarea avea nevoie, spre a-și arăta existența, de opoziția repausului, tot așa afirmarea avea nevoie, în același scop, de negare, iubirea de ură, și binele de rău.

Răul i s-a înfățișat, astfel, lui Böhme, spre marea lui surprindere, ca fiind condiția posibilității binelui – ceea ce însemna că el juca, în structura lumii, un rol de căpetenie. Și întrebarea ce se ridica mai departe era: Unde trebuia să-i caute originea? Iar răspunsul la această întrebare i s-a părut că nu putea fi decât unul singur. Căci izvorul a tot ce exista era Dumnezeu; numai într-însul putea fi, dar, găsită originea răului – și anume, la începutul activității sale creatoare. În adevăr, după cum un fluviu, oricât s-ar depărta de izvorul lui, nu se poate despărți niciodată de el, tot așa curentul creațiunii, oricât s-ar depărta de ființa creatorului, nu se poate separa niciodată de ea. Dumnezeu nu poate fi, astfel, înțeles decât ca fiind însăși existența cosmică, în desfășurarea ei, infinită în spațiu și eternă în timp. Ca atare, însă, Dumne-

---

und Willen sich darein schloss ohne Nachlass mit der Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu ringen und nicht abzulassen, er segnete mich dann das ist er erleuchtete mich mit seinem heiligen Geist dass ich seinen Willen verstehen möchte... In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles geschehen und an allen Creaturen, selbst an Kraut und Gras, Gott erkannt, wer er sei und was er sei und was seine Wille sei.“

1. Vezi vol. II, capitolul XII – *Începuturile mișcării științifice. Galileo Galilei*, § I; supra, capitolul I – *O figură deosebit de reprezentativă. Giordano Bruno*, § VIII, în *Marginalii*, p. XXXII – XXXV (n. G. P.).

zeu nu e o „stare“, ci un „proces“. El este, anume, procesul devenirii cosmice. Natura lui i se înfățișa astfel lui Böhme ca o cosmogonie, care, în fond, era o teogonie. Și în reconstituirea momentelor succesive ale „procesului“, în care nădăjduia să zărească, în sfârșit, „fața“ adevărată a lui Dumnezeu, și-a concentrat îndrăznețul gânditor toate puterile suflatești.

Ce putea fi Dumnezeu la început, înainte ca procesul devenirii cosmice să fi luat naștere? Nu putea fi decât o „voință fără obiect“. O asemenea voință, însă, – care, prin natura ei divină, putea tot, dar nu urmarea nimic –, nu se manifesta prin nimic. Dumnezeu era, dar, la început, liniștea celui ce, întrucât nu concepuse încă un plan de realizat, n-avea încă de ce să se frământa, repausul celui ce, neavând încă nimic de făcut, nu intrase încă în acțiune. Și fiindcă timpul nu luase încă ființă, acea liniște și acel repaus erau veșnice. Nimic nu se putea deosebi din acea existență primordială a divinității, care, de vreme ce nici o „calitate“ distinctivă nu apăruse încă într-însa, nu se putea deosebi prin nimic de neexistență. Cum zicea Böhme însuși, Dumnezeu nu putea fi, ca atare, decât „un netemei lipsit de calități“ („ein qualitätsloser Ungrund“) „fără o voință anumită“ („ohne ein bestimmtes Wollen“). Un „netemei“ fiindcă „nu era întemeiat“ de nimic sau pe nimic, și „nu întemeia“ el însuși nimic („Ein Ungrund, insofern er weder begründet war, noch begründete“). El nu avea nimic „nici îndărătul nici înaintea lui, de la care s-ar fi putut primi ceva sau prin care s-ar fi putut pune ceva în mișcare“ („Er hatte nichts hinter sich noch vor sich wodurch es etwas empfangen oder hewegt werden möchte“). Cum a început, atunci, procesul devenirii cosmice? Cum a luat naștere creațiunea?

Pacea absolută, care domnea înainte de acel început al începuturilor, nu era „în sine împăcată“ – dacă ne este îngăduit să ne servim, pentru caracterizarea modului cum o concepea filosoful german, de această expresie a poetului nostru. În sânul ei misterios se ascundea o dorință obscură, dar atotputernică, o nevoie imperioasă și irezistibilă, care avea s-o turbure cândva. Și anume, la un moment dat, când, cu acel prilej, „nimicul divin“ de la obârșie a fost apucat de „foamea“ de a deveni ceva. Mai mult încă, de a deveni ceva care să aibă conștiință de sine însuși, care să poată zice, despre sine însuși: „eu sunt eu“. Sau, cu modul de exprimare al lui Böhme însuși, care utiliza un joc de cuvinte intraductibil în limba noastră: „Im göttlichen Nichts erwachte alsbald der Hunger zum Ichts“. Pornirea nimicului divin către o existență determinată, adică, era, în același timp, un avânt către „euitate“.

Iar rezultatul acelei prime manifestări, înlăuntrul ei înșiși, a divinității a fost sfâșierea unității ei primordiale, împărțirea ei în trei entități, ce au rămas, totuși, indisolubil legate împreună, în „treimea, una și nedespărțită“. Când s-a contplat pe sine însuși, spre a lua cunoștință de sine însuși, ca de un obiect de cunoștință al său, devenind, astfel, el însuși, subiect cunoscător, Dumnezeu s-a împărțit în două jumătăți, una producătoare, alta produsă, a ajuns, adică, să fie, în același timp, Tată și Fiul. Și anume, Fiul a fost „ochiul“ cu care Tatăl „s-a văzut“ pe sine însuși. Iar izvorărea acestei vedenii din nimicul, din netemeiul fără calități și fără voință determinată de la obârșie, a constituit, ca proces, o a treia entitate, care a fost Sfântul Duh. Așa a început devenirea cosmică, cu actul inițial prin care divinitatea s-a creat pe ea însăși, cu cele trei ipostaze ale ei, care îi exprimau ființa, puterea și activitatea.

După acea primă manifestare a divinității, înlăuntrul ei înșiși, a urmat apoi manifestarea ei în afară de ea însăși – care a fost creațiunea lumii. Acea a doua manifestare a fost, de asemenea, un proces de „despărțire“, prin care au ieșit din sânul divinității șapte „spirite-izvoare“ („Quellgeister“) sau „forme ale naturii“ („Naturgestalten“) sau „calități“ („Qualen“). Desfășurarea gândirii lui Böhme, însă, în această parte a ei, devine din ce în ce mai anevoie de urmărit, din cauza personificării neconținute a etapelor succesive ale procesului creator. Hegel, care i-a împrumutat ideea că la originea devenirii cosmice a stat nevoia „rațiunii“ primordiale de a se „determina“, spre a putea lua cunoștință de ea însăși, nu s-a putut, totuși, opri de a arunca forme de exprimare a acestui precursor al său epitetul de „barbară“. Iar Feuerbach a caracterizat cosmogonia lui în chip și mai aspru, zicând că era „o nebunească lume de basme“ („eine tolle Märchenwelt“). Să aruncăm, totuși, o privire asupră-i, mărginindu-ne la liniile ei generale.

La începutul procesului creațiunii a luat naștere mai întâi, ca element propulsor și motor al ei, facultatea de a „dori“ („die Begierlichkeit“), fără de care ceea ce începea n-ar fi putut continua. Ea a constituit „calitatea aspră sau contractantă“ („die herbe, zusammenziehende Qualität“) a naturii. Cum zicea Böhme însuși: „Begehren ist Einziehen; der Wille, indem er begehrt, zieht sich selber ein“ („A dori este a se contracta; dorind, voința se strânge singură în ea însăși“). Din contractiune, însă, iese ascuțimea, tăria, asprimea („Aus dem Einziehen kommt Schärfe, Härte, Herbe“). Din acea primă calitate au provenit, ca forme derivate de existență, soliditatea și căldura. A urmat, apoi, calitatea a doua, care a fost „facultatea de a se mișca“ („die Beweglichkeit“). Voința divină, care se strânsese în ea însăși, nu făcuse

altceva decât să se concentreze, spre a se putea pune în mișcare. În opoziție cu prima calitate, „aspră“ sau „contractantă“, cea de a doua era astfel „dulce“ sau „extendentă“. Din acea a doua calitate au ieșit, ca forme derivate de existență, fluiditatea și răceala.

Din jocul primelor două calități ale naturii a izvorât o a treia. Calitatea aspră sau contractantă tindea să țină laolaltă existența cosmică; cea dulce sau extendentă tindea, dimpotrivă, s-o împrăstie. Sau, cum zicea Böhme însuși: „die erste Qualität war haltend, die zweite fliehend“. Din opoziția lor a rezultat a treia calitate a naturii, care a fost cea „amară“ („die bittere Qualität“). În virtutea primei calități, existența cosmică dorea să-și țină laolaltă părțile, toate părțile sale; din cauza celei de-a doua, însă, se temea să nu le piardă, prin împrăștiere. A treia calitate a naturii a devenit, astfel, „amară“ fiindcă a deslănțuit „chinul fricii“ („die Angstqual“) – care, prin frământarea ce a provocat în sânul existenței cosmice, a dat naștere „sensibilității“. Din aceste trei calități, apoi, a ieșit, brusc, o a patra, care a fost „spaima“ sau „fulgerul“ („der Schreck oder Blitz“). Ea a constituit, în desfășurarea creațiunii, răspântia unde a răsărit, din întunericul de până atunci, care îngrozea existența cosmică, lumina, care avea s-o liniștească și s-o bucore. Căci întunericul era „mânia“ lui Dumnezeu, iar lumina era „îndurarea“ lui – îndurarea ce izvora din „iubire“. Cum zicea Böhme însuși: „Furioasa teamă întunecată se sperie de fulger, ca întunericul de lumină; căci întunericul e ucis și spaima e o spaimă de mari bucurii; în aspra moarte se naște viața iubirii, fiindcă asprimea cere lumina cea plină de delicii“ („Die grimmige finstere Angst erschrickt vor dem Blitze wie die Finsterniss vor dem Lichte, denn die Finsterniss wird getödtet und der Schreck ist ein Schreck grosser Freuden; im herben Tod wird das Liebeleben geboren, denn die Herbigkeit verlangt nach dem wonnesamen Licht“). Iar lumina iese din foc, și focul separă două lumi: cea întunecată și cea luminată, mânia și iubirea („das Feuer scheidet die finstere und die lichte Welt, den Zorn und die Liebe“).

A cincea calitate a naturii a fost, dar, „lumina“. Cea care i-a urmat apoi, adică a șasea, a fost „sunetul“. Când lumina a împrăștiat întunericul ce învălăuia lumea în devenire, diferitele ei părți au putut ajunge să se „vadă“ unele pe altele. Ca să se „înțeleagă“, însă, unele cu altele, le mai trebuia ceva. Le mai trebuia, anume, un mijloc de comunicație „la distanță“, care a fost „sunetul“ („der Schell oder Hall“). După revelația sfintelor scripturi, sunetul a fost mai întâi „cuvântul“ creator al lui Dumnezeu, care a răsunit în lume, creând într-însa ordinea, ca „înțelegere“ a diferitelor ei părți unele cu altele („als Verständniss“) și,



ca urmare, la acele dintre ele care erau vrednice să-l aibă, „intelectul“ („der Verstand“). În sfârșit, a șaptea calitate a naturii a fost „corporalitatea“ („die Leiblichkeit“), care a avut ca menire, când a apărut, să strângă laolaltă pe toate celelalte, oferindu-le un adăpost comun („als Gehäuse aller Kräfte und Quellseiter“), capabil să le servească în același timp de „instrument“ („worin die anderen alle sich wirksam erweisen“).

În această desfășurare a procesului creației găsea Böhme originea răului, care a fost primitiv, și a binelui, care a fost consecutiv. Primele trei „calități“, care au apărut într-însa, au reprezentat „focul întunecat al mâniei“ („das dunkle Zornfeuer“), iar cele trei din urmă „focul luminat al iubirii“ („das helle Liebesfeuer“), ca manifestări ale sensibilității divine. Ceea ce le-a separat a fost „fulgerul“, prin care s-a manifestat „mizericordia“ divină, transformând mânia în iubire. Aceste două perioade ale creației s-au opus, astfel, una alteia, cum se opun unul altuia răul și binele. Ceea ce înseamnă că răul, care a fost primitiv și s-a găsit implicat, ca atare, în activitatea însăși a lui Dumnezeu, n-a fost un „păcat“ așa cum îl considerau oamenii atunci când îl găseau implicat în propria lor activitate. Iar explicarea acestei „distincțiuni“ sta, pentru Böhme, în faptul că, la început, răul n-a fost decât imboldul propriei lui „depășiri“ – imbold care a devenit, ca atare, principiul mișcării și a luat forma pornirii înspre bine. Un „păcat“ a devenit răul numai la „creaturile“ care n-au urmat această evoluție a „creatorului“, care s-au oprit, adică, la rău, fără a simți nevoia să-l depășească, îndreptându-se înspre bine. Acesta a fost, la început, cazul lui „Lucifer“, din tradiția religioasă, care, refuzând să urmeze evoluția divină, s-a exclus, singur, din cadrul ei, și, prin urmare, din sânul divinității. El a rămas, astfel, izolat, intrupând în sine răul ca „păcat“, și reprezentându-l, ca atare, în lume. Iar pe calea greșită, pe care o luase el, l-au urmat oamenii care au rămas „încătușați în animalitate“ („in Thierheit befangen“), în loc să se străduiască a se libera de tirania ei, înfrânându-și egoismul („die Selbstheit“). Pilda cea mai desăvârșită a lepădării de sine a dat-o omenirii, după tradiția creștină, Iisus Cristos, pe care iubirea de oameni l-a făcut să îndure, spre a-i mântui de păcatul dintru început, toate chinurile, sufletești și trupești, ce luau la el, ca fiu al lui Dumnezeu, o valoare extremă, supremă, peste puțință de măsurat și de prețuit.

Ceea ce predomina, însă, în activitatea neobosită a lui Böhme, din ultimii ani ai vieții lui mai ales, era o propagandă, din ce în ce mai stăruitoare, în favoarea misticismului ca tehnică a mântuirii. El sfătuia

fără preget pe oameni, prin diferitele sale scrieri – prin cea intitulată *Der Weg zu Christo* mai ales –, să renunțe la tot ce constituia individualitatea lor, spre a se pierde în Marele Tot cosmic, să „ucidă“ în ei înșiși „euitatea“ („die Ichheit“), spre a „renaște“ în Dumnezeu, și „egoismul“ („die Selbstheit“), spre a se uni cu fiul său. Peste această parte a operei lui Böhme putem, însă, trece, întrucât interesul ei filosofic nu e prea mare. Acest interes se concentrează, în întregime, în pan-teismul pe care îl dase el ca temelie misticismului său și în dualismul său etic. În primul capitol din prima sa lucrare – cea intitulată *Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang* –, Böhme zicea, clar și categoric, că Dumnezeu era „inima“ universului, care era „corpul“ lui. Dumnezeu exista, astfel, în tot universul, care exista el însuși, în întregime, într-însul. Iar răul era un principiu universal ce exista de la început în Dumnezeu, alături de principiul binelui, și ca o condiție a lui, spre a-i provoca, prin opoziție, manifestarea. Aceste concepții aveau să le reia mai târziu, la sfârșitul veacului al XVIII-lea și la începutul celui următor, Saint Martin și Baader, și aveau să influențeze dezvoltarea idealismului german, cu Schelling și Hegel.<sup>1</sup>

1. Influența exercitată de „aceste concepții“ ale lui Iacob Böhme, prin Saint Martin și Baader, asupra dezvoltării idealismului german „cu Schelling și Hegel“, a fost urmărită de P.P. Negulescu în *Istoria filosofiei contemporane*, ed. cit., vol. II, (1942), capitolele V – *Geneza idealismului obiectiv* (p. 188 – 242), VI – *Evoluția idealismului obiectiv* (p. 243 – 294), VIII – *Idealismul religios* (p. 351 – 393), IX – *Geneza idealismului logic* (p. 394 – 438) și X – *Constituirea idealismului logic* (p. 439 – 516) (n. G. P.).

### Capitolul III CURENTELE ETICE EPICUREISMUL

#### I

Am urmărit, în volumul întâi al acestei lucrări, deșteptarea individualismului, ca atitudine sufletească în fața lumii și a vieții, la începutul timpurilor moderne.<sup>1</sup> În evul mediu omul trăia pierdut în masele sociale, împărțându-le soarta și urmându-le schimbările, fără să reflecteze și fără să opună nici o rezistență, ca picătura de apă dintr-un val de mare sau ca firul de nisip din dunele pustiilor. Cu vremea, sub influența dizolvantă a împrejurărilor istorice din veacul al XIV-lea și al XV-lea, individul a început să se desprindă din blocul social în care era cufundat și să trăiască o viață proprie, deosebită de cea comună, dacă nu chiar, uneori, de-a dreptul opusă ei. Urmările acestei deșteptări a individualismului au fost nenumărate. Pe unele le-am văzut în volumul menționat; aci vom mai cerceta câteva din cele ce au contribuit mai cu putere la trezirea curentului etic de care avem să ne ocupăm.

Începând să trăiască prin sine însuși și pentru sine însuși, omul a simțit nevoia să-și cultive personalitatea, fizică și intelectuală, cu o grijă necunoscută până atunci. Dezvoltarea normală a corpului, întărirea și mlădierea lui prin exerciții, asigurarea bunei lui stări prin curățenie, încep să devină, ca în antichitate, preocupări de căpetenie în viața cercurilor culte italiene din timpul Renașterii. Și dacă „mișcarea“, ca factor fizic, nu lipsea nici la celelalte popoare – din cauza condițiilor încă rudimentare ale traiului, care obligau pe oameni să umble mult, să călărească mult, fiindcă nu existau alte mijloace de comunicație, precum și să se deprindă cu mânuirea armelor grele ale timpului –, curățenia, ca manifestare a unei culturi mai rafinate și a unui mai mare respect al personalității proprii, a apărut mai întâi în Italia. Cu drept cuvânt se laudau italienii pe atunci că erau oamenii cei mai curați din lume și batjocoreau pe străini, mai ales pe germani, pentru nepăsarea lor desăvârșită în această privință.<sup>2</sup>

1. Vezi, în ediția de față, vol. I, capitolul I – *Renașterea*, § VIII (n. G. P.).

2. Cf. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, II, p. 31 – și *Excurs* LXXXIV.

Îmbrăcămintea, care avea, în veacul de mijloc, un caracter social foarte pronunțat, întrucât era determinată, pentru fiecare om, de clasa din care făcea parte, a luat, de asemenea, în timpul Renașterii, forme individuale, libere și pline de fantezie, forme menite să deosebească, să pună în evidență și să desăvârșească personalitatea celui ce o purta. Și nu era aici numai vanitatea obicinuită a femeilor și a bărbaților neserioși. Oameni de mare valoare, din toate punctele de vedere, considerau îmbrăcămintea ca o parte integrantă a personalității lor și îi acordau o atenție deosebită. Cu drept cuvânt s-a zis că nicăieri și niciodată nu s-a pus atâta preț pe îmbrăcămintea ca în Italia din timpul Renașterii.<sup>1</sup> Au fost chiar momente când legiuitorii au trebuit să intervină ca să pună frâu cheltuielilor extraordinare ce se făceau din această pricină. Așa, bunăoară, la Veneția, o lege din 1481 oprea femeile să poarte haine ce aveau în țesătura stofelor fire de aur. Asemenea haine, mai ales când erau împodobite cu pietre scumpe, costau sume fabuloase. O haină „de aur“, nu prea încărcată („frugalissime ornata“), prețuia până la 4000 de ducați, ceea ce însemna, în moneda noastră de astăzi, o sumă astronomică.

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

Ceea ce favoriza mai ales îndreptarea individualismului în această direcție, a înfrumusețării cadrului vieții, era tradiția antică, pe care o

1. Burckhardt, *Op. cit.*, II, 86.



scoteau pretutindeni la iveală umanității. În evul mediu, sub apăsarea de plumb a creștinismului, viața aceasta pământească era socotită ca un scurt, prea scurt popas pe drumul vecinicii, și tot prețul ei sta în pregătirea sufletească pentru ceea ce avea să urmeze după moarte. De aci nepăsarea generală pentru tot ce-ar fi putut să îmbunătățească, să ușureze și să înfrumusețeze traiul. Firește, în afară de cercurile călugărești, și adesea nici într-insele, regulile ascetismului creștin nu erau riguros păzite. Dar acest ascetism rămânea, totuși, un ideal necontestat de nimeni, un ideal către care privirile oamenilor rămâneau îndreptate chiar și în momentele în care se lăsau în voia pomirilor „vinovate“ ale naturii. În timpul Renașterii, însă, idealul creștin al renunțării se întuneca dinaintea idealului păgân al iubirii de viață, ce răsărea luminos din scrierile dezgropate ale antichității. Aceste scrieri le arătau italienilor uimiți, că pe pământul propriei lor țări trăiseră altădată oameni care se bucurau de viață fără nici o teamă, care îi sorbeau plăcerile fără nici o mustrare de cuget și care formau, totuși, un popor puternic, de o rară energie morală și de o mare înălțime sufletească, un popor față de care ei înșiși, cu tot creștinismul lor, se simțeau mici și slabi, umilitor de mici și de slabi, pigmei nevrednici de uriașii lor strămoși.

Prin această îmbinare a individualismului născând cu idealul păgân al iubirii de viață trebuie să ne explicăm unele din caracterele cele mai izbitoare ale culturii Renașterii. Așa erau, bunăoară, tendința către universalism, în artă și în știință. Specializarea ar fi fost, desigur, mai folositoare pe acele vremuri, când toate ramurile de activitate intelectuală erau de-abia la început. Ceea ce urmărea, însă, individul cult din timpul Renașterii nu era atât să devină folositor celorlalți, cât să știe el însuși tot ce se putea ști, să guste el însuși toată plăcerea ce era împreună cu înțelegerea lucrurilor și să simtă mândria de a stăpâni singur toate ramurile de activitate intelectuală. Tipul acestor oameni universali era, în veacul al XV-lea, cunoscutul umanist Leon-Battista degli Alberti, care înspăimântase pe contemporani prin cunoștințele sale multiple, ca filolog, matematic, filosof, poet, muzicant, arhitect, pictor, jurist și politician; iar pe deasupra mai era și un călăreț vestit, un gimnastic fără pereche și un mânuitor de frunte al armelor cavale-rești, cum am arătat în volumul întâi al acestei lucrări.<sup>1</sup> Către sfârșitul veacului al XV-lea și începutul celui următor, acești oameni universali

---

1. Vezi, în ediția de față, vol. I, capitolul XIII – Alți reprezentanți ai Academiei platonice. Cristoforo Landino și Leone-Battista degli Alberti, p. 361-366 (n. G. P.).

s-au înmulțit. În fruntea lor au stat Lionardo da Vinci, marele artist și profundul cugetător, și Giovanni Pico della Mirandola, care se declara gata să discute cu oricine „de omni re scibili“<sup>1</sup>.

Tot prin această îmbinare a individualismului cu concepția antică a vieții se explica și imoralitatea sau amoralitatea Renașterii. Mai toate personalitățile mai însemnate din acea perioadă erau „dincolo de bine și de rău“ – iar în masele populare, abaterile de la morala tradițională erau fâțișe și așa de numeroase, încât începeau a fi privite cu nepăsare, dacă nu chiar cu simpatie. Individul ajunsese, astfel, să opună dreptul său de a se bucura de viața tuturor mărginirilor convenționale, civile sau religioase, și, ca un adevărat „supraom“, sorbea cu lăcomie toate plăcerile, mai ales pe cele nepermise. Respectul vieții și al drepturilor altuia nu mai era o piedică. Când așa ceva se punea de-a curmezișul patimilor deslănțuite ale individului pornit să cucerească toată fericirea ce se putea găsi pe lume, spada, pumnalul și otrava intrau numaidecât în acțiune, dacă prefăcătoria, înșelăciunea și trădarea nu ajungeau. Tipul cel mai desăvârșit al acestor triști eroi și ai individualismului îl înfățișa celebrul Cesare Borgia. În mâinile lui armele pomenite făceau nenumărate victime și nu cruțau nici chiar pe membrii familiei sale.

Această pornire către fericire, brutală și sălbatică în unele cercuri, lua, într-altele, forme mai delicate și mai senine. Tipul, desigur idealizat, dar cuprinzând, totuși, trăsături reale, al acestor forme mai nobile, îl descria Castiglione, în cartea sa *Il cortigiano*. E poate monumentul literar cel mai delicat din câte s-au înălțat în onoarea civilizației italiene din timpul Renașterii. Baldassare Castiglione trăise multă vreme la curtea lui Guidobaldo, ducele din Urbino, și și-a scris cartea în amintirea zilelor fericite petrecute în mijlocul strălucitei societăți ce se aduna acolo. Mai toate curțile italiene de pe acele vremuri se distingueau prin gusturile lor rafinate și prin protecțiunea pe care o acordau literaților și artiștilor. Cea mai rafinată din toate era, însă, pe la începutul veacului al XVI-lea, aceea a lui Guidobaldo din Urbino. Palatul său, care trecea drept cel mai frumos din Italia, adăpostea o lume de o rară înălțime sufletească. În sălile vaste, îmbrăcate în stoffe de mătase și de aur și împodobite cu statui antice, se adunau, împreună cu floarea

---

1. Vezi, în ediția de față, vol. II, capitolul VII – Începuturile mișcării științifice. Leonardo da Vinci, vol. I, capitolul XI – Un fruntaș al Academiei platonice. Pico della Mirandola și capitolul XII – Pico della Mirandola. Un sincretism neoplatonic (n. G. P.).

nobleței italiene, artiști și literați de frunte, ca Bernardo Accolti d'Arezzo, poetul celebru, care era așa de admirat, încât, când își citea poeziile în public, toți negustorii își închideau prăvăliile ca să se ducă să-l asculte, Pietro Bembo, prozatorul cel mai delicat al timpului, Baldassare Castiglione însuși, și alții. Recepțiunilor pompoase, balurilor pline de culoare și de poezie, banchetelor fastuoase, le urmau convorbirile intime, în care invitații, strânși în jurul ducese Elisabeta, după ce treceau în revistă evenimentele la ordinea zilei, improvizau versuri, povesteau anecdote sau discutau probleme literare, artistice și filosofice, într-un ton așa de ales, încât se ridicau uneori, ca formă, până la înălțimea dialogurilor platonice – mai ales atunci când lua cuvântul Pietro Bembo. O măreție simplă, o nobleță discretă, o eleganță plină de măsură, o curtenie desăvârșită, în vorbe ca și în fapte, domnea în acea societate, în care oamenii n-aveau parcă nici o altă preocupare decât să-și facă unii altora cât mai multă plăcere. Așa cel puțin o descria Baldassare Castiglione.<sup>1</sup>

Pe toate căile, așadar, pe cele mai delicate ca și pe cele mai joșnice, oamenii din timpul Renașterii căutau să se bucure cât mai mult de viață. În literatură această tendință și-a găsit expresia în colecțiile de *Novelle*, de la Boccaccio până la Bandello și Firenzuola, și în nenumăratele poezii ale timpului, mai ales în acelea ale lui Lorenzo de' Medici. Celebră era, bunăoară, strofa plină de parfumul hedonismului antic, din *Bachus și Ariadne*:

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

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

1. Vezi supra, capitolul I – *O figură deosebit de reprezentativă. Giordano Bruno*, p. 19-21 și *Marginalii*, p. XXXII – XXXV (n. G. P.).

## II

O nevoie sălbatică de independență era trăsătura distinctivă a acestei curioase și contestate personalități. Contemporanii îi daseră numele de „Ahile al umanismului“ din pricina impetuoșității cu care se ridica, în polemicele sale, împotriva oamenilor și ideilor ce nu îi conveneau.<sup>1</sup> Am văzut, în volumul al doilea al acestei lucrări, că acest turbulent învățat își făcuse studiile la Roma și crescuse, sufletește, în cercul umaniștilor de frunte de pe atunci, Lionardo Bruni, Giovanni Aurispa, Rinuccini, Poggio Bracciolini, Loschi, Panormita și ceilalți.<sup>2</sup> Cu nevoia sa de independență, însă, nevoie care lua uneori forma unui adevărat spirit de contrazicere, și cu temperamentul său pornit, și-a făcut, în scurtă vreme, viața imposibilă în lumea acestor învățați. Într-o scriere a sa, rămasă netipărită, intitulată *Comparație între Cicerone și Quintilian*, a luat de la început poziție împotriva ideilor literare dominante ale umaniștilor contemporani. Am văzut, în volumul întâi al acestei lucrări, cu ce admirație citea Petrarca scrierile marelui orator latin.<sup>3</sup> De la el, această admirație se moștenise neștirbită, la generațiile următoare și era împărtășită de toți oamenii culți. Quintilian era, de asemenea, prețuit, dar mai puțin. Lorenzo Valla îl puneă însă deasupra lui Cicerone, atât ca cugetător, cât și ca stilist. O asemenea părere ar fi discutată, astăzi, în liniște, de cei ce n-ar admite-o, dar n-ar supăra pe nimeni. Pe atunci, însă, simpatiile literare erau așa de vii, încât orice le contrazicea, rănea, pe cei ce le aveau, ca un atac personal. Și astfel, Lorenzo Valla a trebuit să plece din Roma, unde, prin certurile pe care le stârnise, își pierduse toți prietenii. Era drept că, la aceste mulțumiri de ordin literar, se mai adăogau și altele. În 1492 ceruse un post de „secretar apostolic“, care i se refuzase pe motivul că nu era destul de matur. Spre a se răzbuna, tânărul umanist a publicat, la adresa cardinalilor ce îi staseră împotrivă, o serie de epigrame, în care batjocorea fără rezervă slăbiciunile și viciile lor. Asemenea lucruri nu se treceau, însă, ușor cu vederea în Roma papală, și primejdiile ce îl amenințau au

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

2. Vezi, în ediția de față, vol. II, capitolul V – *Încercări de reformă în logică*, p. 76-77 (n. G. P.).

3. Vezi, în ediția de față, vol. I, capitolul I – *Renașterea*, § VII (n. G. P.).

fost încă una din cauzele care au silit pe Lorenzo Valla să ia drumul pribegiei.

După ce a petrecut câțva timp la Piacenza, unde îl atrăgeau amin-tiri – și poate afaceri – de familie, a trecut, în 1432, la Pavia, unde a fost numit profesor la universitate. Am văzut, în volumul al doilea al acestei lucrări, nemulțumirile pe care le-au stârnit, la acea universitate, atacurile sale violente împotriva logicei tradiționale.<sup>1</sup> Un scandal și mai mare a produs însă apariția dialogului său *De voluptate*<sup>2</sup>, publicat la Pavia, dar scris la Roma, încă din 1429, și în care ataca cu violență morala tradițională.

Autorul presupunea, la începutul dialogului, că în vara anului 1426 s-au întâlnit odată, în cancelaria papală, cei patru secretari apostolici, Antonio Loschi, Ceucio Romano, Poggio Bracciolini și Melchior Scriveri, cu Leonardo Bruni d'Arezzo, ambasadorul florentin de pe lângă Sfântul Scaun<sup>3</sup>, cu Antonio Beccadelli, poetul cunoscut mai mult sub numele mai scurt de „il Panormita“, cu Antonio Arena, Niccolò Niccoli – și alții. După obicinuitul schimb de salutări și complimente, pe care politeța italiană le cerea pe atunci cât mai călduroase, acești umaniști au început să discute, împreună, de unele și de altele. Locul însă nu le părea potrivit pentru un schimb mai întins de idei, și, după propunerea lui Leonardo Bruni, s-au întâlnit a doua zi – când era tocmai o sărbătoare –, la un portic de pe muntele Giordano, unde se duceau adesea să se plimbe, pe atunci, locuitorii Romei pontificale. Ambasadorul florentin a început să vorbească de „stricăciunea vremilor“, deplângând marea mulțime a celor ce se țineau numai de rău și mirându-se că erau din ce în ce mai puțini cei cari îmbrățișau virtutea. Cu reminiscențele clasice, care împodobeau întotdeauna discursurile umaniștilor, Leonardo Bruni a fost adus să vorbească și de Epicur, pe care l-a criticat cu asprime, fiindcă considera plăcerea ca scop suprem al vieții. E adevărat, zicea el, că omul e înclinat în mod firesc către

1. Vezi vol. II, capitolul V – *Încercări de reformă în logică*, p. 76-77 (n. G. P.).

2. (lat.) – *Despre plăcere* (n. M. R.).

3. Leonardo Bruni d'Arezzo era unul din umaniștii de frunte din prima jumătate a veacului al XV-lea. În filosofie și-a câștigat merite însemnate, traducând, după originalele grecești, câteva din dialogurile lui Platon și *Etica* lui Aristotel. În opera sa *Isagogicon moralis disciplinae* [(lat.) – *Introducere în disciplina morală* (n. M. R.)], compara doctrinele etice ale peripatetismului, stoicismului și epicureismului, pronunțându-se pentru cele două dintâi, din cari lua, ca parte comună, ideea că scopul vieții este virtutea. Cf. Felice Tocco, *L'isagogicon moralis disciplinae di Leonardo Bruno Aretino*, în *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. VI, p. 157.

plăceri și că numai puținora le e dat, de nașterea, temperamentul și educația lor, să cultive virtutea. Dar de aci nu rezultă că nu trebuie să privim cultivarea virtuții ca un ideal de o supremă noblețe morală. Virtutea e de esență divină și nu e numai cel mai bun dintre lucruri, ci singurul bine ce există pe lume.

Atunci s-a ridicat Lorenzo Valla și și-a cerut voie să apere cauza naturii, dovedind că omul nu poate și nu trebuie să se lipsească de plăceri. În contra tezei stoice a lui Leonardo Bruni se ridica acum un apărător al epicureismului. Apărarea lui Lorenzo Valla nu cuprindea, însă, o expunere sistematică a ideilor vechiului filosof grec<sup>1</sup>. O asemenea expunere ar fi socotită „din pricina pedantismului ei didactic, ca nevrednică de umaniștii între care se desfășura dialogul. Forma era, dar, liberă – prea liberă chiar –, și argumentările luau adesea întorsături glumețe. Umanistul italian declara de la început că nu îmbrățișa în totul ideile lui Epicur. Așa, bunăoară, părăsind „atomismul causal“ al filosofului grec, admitea providența divină, pe care o nega el, și credea că prin aceasta etica epicureismului devenea mult mai logică. Natura nu era, după Lorenzo Valla, un vârtej orb de atomi, în care totul ar fi fost întâmplător, în care nimic n-ar fi aruncat o rază de inteligență și de finalitate. Natura, după el, e divină; mai mult chiar, e Dumnezeu însuși – „sau aproape“. Cu propriile lui cuvinte: „Idem est enim natura quod deus, aut fere idem“<sup>2</sup>. De unde concluzia că tot ce face natura e sfânt, și tot ce e conform cu natura e vrednic de laudă. Cu propriile lui cuvinte: „Quod natura finxit atque formavit, id nisi sanctum laudabilemque esse non posse“<sup>3</sup>.

1. Pentru o asemenea expunere i-ar fi lipsit autorului și mijloacele trebuincioase. E probabil că Lorenzo Valla nu știa despre Epicur decât aceea ce citise asupra în cărțile lui Cicerone. Poema lui Lucrețiu *De rerum natura* nu părea a-i fi fost cunoscută. Ce e drept, un manuscris cu această poemă fusese descoperit de Poggio Bracciolini încă în 1417 sau 1418 (nu se știe anume unde). Cuprinsul acestui manuscris nu părea a fi ajuns, însă, prea curând la cunoștința publică. Max Lehnerdt, într-un studiu recent, intitulat *Lucretius in der Renaissance* (Königsberg, 1904), crede că poema lui Lucrețiu nu era cunoscută, la început, nici chiar de umaniștii din cercul lui Poggio Bracciolini, ca Filelfo, Bruni, Lorenzo Valla și ceilalți. Altfel ar fi pește puțință de înțeles de ce nu-l menționa nici unul, nicăieri. Lucrul ar fi inexplicabil mai ales fiindcă umaniștilor, în genere, le plăcea să paradeze cu cunoștințele lor asupra antichității clasice. Giovanni Pontana, la Neapole, Angelo Poliziano, la Florența, și Andrea Navagero, la Veneția, au fost cei dintâi cari au început să răspândească cunoștința poemei lui Lucrețiu.
2. *Opera*, ed. Basileae, p. 909. În această ediție, dialogul *De voluptate* ocupă paginile 896-999. [(lat.) – „Căci natura este totuna cu Dumnezeu, sau aproape totuna“ (n. M. R.).]
3. *Opera*, ed. cit., p. 906. [(lat.) – „Ceea ce natura a plăsmuit și a modelat nu poate fi decât sfânt și laudabil“ (n. M. R.).]

De la acest panteism, trecerea la etica epicureismului era foarte ușoară, mult mai ușoară decât de la mecanismul lui Epicur. Dacă natura e divină, dacă tot ce face și ce vrea ea e sfânt, atunci suntem datori să ne conformăm întru toate cu poruncile și îndemnul ei. Natura, însă, întrucât ne vorbește prin înclinările înnăscute ale corpului și sufletului nostru, ne împinge să căutăm, în tot ce facem, plăcerea. Aceasta trebuie să fie, prin urmare, regula supremă a purtării noastre. Dacă „bine“ e, din punct de vedere etic, să ne conformăm cu natura, atunci binele adevărat, supremul bine e plăcerea. De unde și titlul *De voluptate ac de vero bono*<sup>1</sup>, a cărui lămurire mai de aproape ni se dă încă din introducere: „Quod tu, ille inquit, aisne voluptatem esse verum bonum? Ego vero aio atque affirmo: et ita affirmo ut nihil aliud praeter hanc bonum esse contendam“.<sup>2</sup>

Stoicii zic, însă, că supremul bine constă în ceea ce interpretul latin al doctrinei lor, adică Cicerone, numea „honestas“. Prin acest cuvânt înțelegea filosoful roman, atât de iubit de umaniști, complexul virtuților ce-și au valoarea în ele înșile, independent de efectele lor. Cum zice Lorenzo Valla însuși: „Honestas est, ut vos definitis, bonum cuius ratio ex virtutibus constat, non propter aliud, sed propter se ipsum expetendum... vel, ut Cicero ait, honestum intelligimus quod tale est ut, detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusque, per ipsum possit iure laudari“<sup>3</sup>. E, însă, adevărat că virtuțile își au scopul în ele înșile? Să examinăm câteva din cele propovăduite de stoici, ca cumpătarea, dreptatea, prudența... etc. Cumpătarea constă în a renunța la o plăcere prezentă, fie spre a ne putea bucura mai târziu de o altă plăcere mai mare, fie spre a ne putea bucura mai mult timp de aceeași plăcere, întrucât, dacă am gusta-o neconținut și fără măsură, și-ar pierde prea curând farmecul. Dreptatea constă în a ne asigura respectul și simpatia oamenilor, dându-le tuturor ce li se cuvine. Prudența constă în a ocoli din vreme tot ce ar putea să ne facă rău, în vorbă sau în faptă – și așa

mai departe. Pretutindeni, dar, virtuțile, sunt puse în serviciul plăcerii și numai ca atare sunt practicate. Aceasta ar trebui s-o mărturisească toți cei ce se zic virtuți, dacă în loc să-și dea aerul că sunt oameni extraordinari, înțelegeți cu divinitatea sau înrudiți cu ea, ar prefera să fie simpli și sinceri. Plăcerea nu e, dar, printre virtuți ca o femeie stricată printre matroane cinstite și mândre, ci dimpotrivă<sup>1</sup>, ca o stăpână printre slugi ascultătoare și supuse. Căci plăcerea se servește de virtuți, de fiecare în parte și de toate împreună, ca de un adevărat instrument; și a trebuit să vină ascetismul creștin, ca să întunece acest raport așa de simplu și de natural.

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

Bunuri „interioare“ sunt, dimpotrivă, senzațiile, sau, trecând de la efect la cauză, simțurile, prin care ne bucurăm de bunurile din afară. Simțul văzului, de pildă, ne permite să gustăm frumusețile naturii și ale semenilor noștri; simțul auzului ne dă putința să înțelegem armoniile naturii, muzica și poezia – și așa mai departe. Fără aceste simțuri ale noastre, natura ar putea să fie și mai frumoasă, și mai bogată decât este, și nu ne-ar putea produce nici o plăcere, fiindcă n-am avea cum să ne bucurăm de ea. Simțurile sunt, dar, adevărate bunuri, sunt bunuri mult mai prețioase decât cele exterioare, și, fiindcă aparțin sufletului nostru, trebuie să le numim bunuri interioare.

Plăcerea nu e deci decât raportul dintre un bun exterior și un bun interior, e, cu alte cuvinte, o stare sufletească ce rezultă din colaborarea unui simț al nostru cu un obiect al lumii din afară. Această stare o definește Lorenzo Valla o mișcare veselă a sufletului și o bucurare suavă a corpului<sup>2</sup>.

1. (lat.) – *Despre plăcere și despre adevăratul bine* (n. M. R.).

2. (lat.) – „Tu ce părere ai, zise acela, plăcerea este binele suprem? Eu unul (așa) cred și afirm; și afirm astfel fiindcă nimic altceva în afară de aceasta nu tinde să fie bine.“ (n. M. R.).

3. *Opera*, ed. cit., p. 912. (lat.) – „Onestitatea este, după cum o definiți voi, binele a cărui rațiune constă din virtuți, care trebuie dorit mai mult, nu din alt motiv, ci pentru sine însuși... sau cum susține Cicero, înțelegem că binele moral este astfel încât, orice interes fiind lăsat la o parte, să poată fi lăudat pe drept, prin el însuși, fără nici un premiu sau recompensă. (n. M. R.).

1. În ediția de bază: din potrivă – probabil greșeală de tipar repetată după ediția I (vol. I, 1910, p. 207) (n. G. P.).

2. „Voluptas est bonum undecumque quaesitum, in animi et corporis oblectatione positum, quod pene voluit Epicurus, quam Graeci ἡδονήν vocant. Nam, ut inquit Cicero, nullum verbum inveniri potest, quod magis idem declaret latine quod graece ἡδονήν quam «voluptas». Huic verbo omnes, qui ubique sunt, qui latine sciunt, duas res subjiciunt, laetam in animo commotionem suavem jucunditatem in corpore“

Trecând apoi la studiul condițiilor de care atârnă durata și intensitatea plăcerii, Lorenzo Valla declară că cea mai însemnată din aceste condiții e „variația“. Când aceleași obiecte externe se oferă neconținut simțurilor noastre, puterea lor de acțiune scade și plăcerea se micșorează. Dimpotrivă, noutatea obiectelor externe exaltează puterea lor și mărește plăcerea. Să luăm, bunăoară, cele trei simțuri de căpetenie, gustul, tactul și văzul, de care atârnă cele două mari categorii de plăceri ale vieții, cele care asigură conservarea individului și propagarea speciei, adică plăcerile mâncării și băuturii și plăcerile amorului. Dacă ni s-ar pune în fiecare zi pe masă aceleași bucate, am pierde, în cele din urmă, pofta de mâncare. De aci importanța pe care a luat-o arta culinară, adică arta de a varia gustul și înfățișarea alimentelor prin fel de fel de meșteșuguri. Această artă nu e o zădărnice vrednică de disprețuit, precum zic unii și alții, precum zic, printre filosofi, stoicii și ciniicii. Căci mâncarea și băutura sunt condițiile de căpetenie ale vieții. Fiind însă temeliile vieții, putem adăoga că sunt în același timp și temeliile oricărei plăceri. Mai mult chiar, rafinarea acestor plăceri e semnul distinctiv al rafinării sufletești. Animalele, bunăoară, mănâncă totdeauna aceleași lucruri și nu se dezgustează niciodată, iar ca băutura nu cunosc decât apa. Am putea zice, dar, că ceea ce deosebește pe oameni de animale e cuvântul și vinul. Bacchus e, prin urmare, zeul care garantează noblețea sufletească a omului și merită, ca atare, să-i cântăm imnuri de laudă.

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

---

[[lat.] – „Plăcerea este un bine pretutindeni căutat, care constă în recreerea sufletului și a trupului. Cam cum a vrut Epicur, pe care grecii îl numesc ἡδονή (= desfătare). Căci, cum zice Cicero, nu poate fi găsit nici un cuvânt care să exprime mai bine, în latină, același lucru ca grecescul ἡδον, decât „voluptas“. Toti cei care știu latinește, de pretutindeni, dau acestui cuvânt două sensuri – o emoție plăcută în suflet, o mulțumire fermecătoare în trup.“ (m. M. R.)] (*Op. cit.*, p. 912)

de a se bucura de plăcerile de acest fel. De aceeași natură sunt prudenta și cumpătarea față de plăcerile gastronomice; rolul lor e să ocolească urmările rele pe care le-ar putea avea abuzurile. Iar aceste observări îi permit filosofului să ilustreze încă o dată principiul stabilit mai sus, că virtuțile nu sunt altceva decât „roabele“ plăcerii.

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

În fine, în partea a treia a lucrării sale, Lorenzo Valla pune pe Niccolò Niccoli să critice părerile lui Leonardo Bruni și ale lui Panormita, din punctul de vedere al moralei creștine. Mai întâi, zice el, nici una din aceste păreri nu se poate susține, fiindcă amândouă sunt excesive și unilaterale. Dacă virtutea este fără îndoială bună, ea nu formează, totuși, singură, întreaga categorie a lucrurilor bune. Și plăcerea e bună; iar proba e ușoară. Orice lucru bun se judecă și se proclamă ca atare prin opoziție cu un rău corelativ. Contrariul plăcerii e durerea. Dureea, însă, e rea; până și animalele, în care natura vorbește neprefăcută și neîntunecată de nici o idee preconcepută, fug de durere, ca de foame și de sete. Prin urmare, plăcerea e bună, și stoicii se înșeală, însă, când afirmă că virtutea singură merită acest calificativ. Epicureii se înșeală,

---

1. „Tribuamus autem hunc honorem summis viris, inter quos nostros stoicos reponimus, ne nomen honesti, quod praestantissimi quique auctores in coelum usque sustulerunt, exterminatum et extinctum esse videatur. Dicimus itaque honestum idem esse genere, quod virtutes specie, quae virtutes ad finem utilitas referentur. Igitur ii honeste agent, qui maiora commoda minoribus, minora incommoda maioribus anteponent, in quo notitia maiorum et minorum necessaria est; inhoneste vero qui haec praepostera faciunt.“ [(lat.) – „Acordăm însă această onoare bărbaților luminați, printre care îi situăm și pe stoicii noștri, ca nu cumva să pară că este anulat și distrus cuvântul onestitate, pe care toți autorii anteriori îl susțineau până la cer. Zicem, așadar, că onestitatea este în general același lucru cu virtuțile în special, care virtuți duc la scopul utilității. Așadar, aceia muncesc onest care (pun mai presus) plăcerile mai mari de cele mai mici și neplăcerile mai mici de cele mai mari, în care cunoașterea celor mai mari și mai mici este necesară; (muncesc) neonest cei care fac acestea invers.“ (n. M. R.)] (*Op. cit.*, p. 962)

însă, de asemenea, când susțin că plăcerea singură e bună prin ea însăși, iar virtutea nu e decât un instrument al ei. O asemenea concepție e josnică, și dacă cei vechi, care trăiau sub influența păgânismului materialist, puteau s-o admită, creștinii, luminați de învățăturile sfintei scripturi, trebuie s-o respingă. Și virtutea și plăcerea sunt deci bune, dar trebuie să le înțelegem altfel decât stoicii și epicureii. Virtutea nu e bună prin ea însăși, și nu trebuie cultivată pentru ea însăși, precum susțin stoicii. E aci o vanitate etică, tot așa de rea ca toate celelalte vanități. Cine vrea să fie virtuos, numai pentru ca să fie și să se poată lăuda că este, face ca fariseii, care păzeau învățăturile legii numai pentru ca să se poată mândri cu sfințenia lor. Creștinul adevărat trebuie să cultive virtutea pentru ca să placă lui Dumnezeu și să intre în împărăția cerurilor. Pe această cale, când o urmează cu stăruință, poate ajunge omul la cea mai mare fericire ce există, adică la „beatitudinea” din viața de apoi. Putem, dar, zice, cu epicureii, că supremul bine este plăcerea, dar trebuie să adăugăm că binele suprem, așa înțeles, există în cer, nu pe pământ. În viața aceasta pământească, binele suprem este, cum zic stoicii, virtutea, dar ca atare virtutea constă numai în iubirea lui Dumnezeu.

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

### III

Contemporanii lui Lorenzo Valla nu s-au înșelat, dar, când au văzut în dialogul *De voluptate* o reînviere a epicureismului antic – a acelei doctrine ce era considerată, încă de la începutul Renașterii, sub influența tradițiilor medievale, ca un simbol al incredulității și ca o quintesență a tot ce era rău și josnic în concepția păgână a vieții. Câtă groază inspira, ca atare, epicureismul, ne-o poate arăta o afirmare a lui Giovanni Villani, cronicarul florentin din veacul al XIV-lea, care zicea că marile incendii ce au bătuit Florența în 1115 și 1117 au fost o pedeapsă a lui Dumnezeu pentru păcatele locuitorilor ei – între altele pentru „secta cea nelegiuită și desfrănată a epicureilor”<sup>1</sup>. Iar Dante, în *Infernul* său, pune pe epicurei printre ceilalți eretici blestemați de Biserică, a căror pedeapsă era să se zvârcolească vecinic pe „câmpul flăcărilor” în cosciugurile lor întredeschise<sup>2</sup>.

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

Cultul clasicismului nu era deloc rar la curțile principilor italieni, mai ales fiindcă era foarte la modă. La curtea lui Alfonso, însă, acest cult avea o sinceritate și o vioiciune care ne explică, între altele, extraordinara libertate de gândire și de cuvânt a umaniștilor neapolitani. „Aragonezul” – cum i se zicea mai pe scurt regelui – era un mare admirator al antichității. Această admirație era așa de adâncă și de neprefăcută, încât nu-l părăsea nici chiar pe câmpul de război. Așa, bunăoară, în 1435, pe când asedia Gaeta, în mijlocul grijilor de tot felul ale unei campanii primejdioase, n-a uitat să oprească pe soldați să ia, pen-

1. *Opere*, IV, 29 și VI, (46). Cf. Burckhardt, *Op. cit.*, II, p. 222.

2. Cântul al 9-lea și al 10-lea.

3. În ediția operelor filosofului, citată mai sus, nu se găsește decât prima redacție a dialogului *De voluptate*. Redacția a doua se găsește într-o altă ediție, mai rară, apărută la Louvain, în 1483, sub titlul *De vero bono*.



tru nevoile luptei, pietre din ruinele vilei lui Cicerone, care se aflau în apropiere. Iar seara, când se retrăgea în cortul său, pune să i se citească, regulat, comentariile lui Caesar. În timp de pace, însă, preferințele sale se îndreptau mai mult către filosofie. Încă de pe vremea când se afla în Spania, stase în corespondență cu Lionardo Bruni și căutase să-și procure printr-însul o traducere bună a operelor lui Aristotel. La Neapole, curtea sa era plină de umaniști, care n-aveau numai, ca aiurea, rolul să-i dea, prin simpla lor prezență, un oarecare lustru literar. Regele îi aduna regulat în jurul său, în ședințe, de la care curtezanii obicinuiți erau excluși, și îi pune să-i citească din autorii vechi și să discute asupra înțelesului lor. Aceste ședințe se țineau de regulă în biblioteca palatului; regele avea obiceiul să ia loc la o fereastră, de pe care se deschidea o vedere splendidă asupra golfului de Neapole și asupra Vezuviului. Chestiuni literare, istorice, filosofice, teologice formau obiectul acestor discuții, la care Alfonso lua parte activă și în timpul cărora domnea cea mai mare libertate și familiaritate. Regele ținea ca învățații să-l considere ca egal, și îi plăcea să-i servească cu mâna sa, oferindu-le fructe și băuturi răcoritoare. Cu drept cuvânt s-a zis că nicăieri în Italia, nici chiar în statele republicane, nu puteau literații să lucreze cu atâta libertate și lipsă de griji, ca sub egida acestui suveran, care îi apăra chiar și de brațul Inchiziției romane și de fanatismul călugărilor<sup>1</sup>.

Această atmosferă i-a permis lui Lorenzo Valla să se stabilească, în fine, la Neapole, unde, profitând de protecțiunea regelui și de libertatea care i se acorda, a început o nouă serie de polemici, și mai violente decât cele de până atunci. Unele dintr-însele au un caracter strict istoric și filologic. Așa a fost celebra sa critică a dreptului papilor de a stăpâni Roma și Italia, în scrierea intitulată *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*<sup>2</sup>, apărută în 1440. În cursul studiilor sale asupra izvoarelor dreptului canonic, Lorenzo Valla a fost adus să cerceteze mai de aproape pasagiul din decretul lui Grațian, prin care împăratul Constantin dăruia papei Silvestru, fiindcă îl botezase, pe lângă palatul său din Roma, orașul însuși, Italia întregă și întregul Imperiu de Apus. Barbaria limbei în care era scris și care nu se potrivea cu veacul lui Constantin, precum și numeroasele greșeli de

fapt și contradicții, l-au făcut pe umanistul italian să se îndoiască de autenticitatea acestui pasagiu, și, după studii mai îndelungate, a încercat să demonstreze că el a trebuit să fie ticluit de vreun călugăr ignorant din evul mediu. Și Nicolaus Cusanus, filosoful de care am vorbit în volumul întâi al acestei lucrări<sup>1</sup>, avusese îndoieli de această natură și le arătase fățiș la Conciliul din Basel. Dar meritul unei demonstrații filologice și istorice îi rămâne lui Lorenzo Valla. Caracterul polemic, foarte violent, al scrierii de care vorbim, se explică prin faptul că ea a servit și ca armă în lupta politică dintre regele Alfonso și papa Eugen al IV-lea, luptă care era pe atunci (1440) în toiul ei<sup>2</sup>.

Dialogul *De professione religiosorum*<sup>3</sup>, rămas mai multă vreme inedit<sup>4</sup>, poate fi considerat ca o aplicare a principiilor epicureismului. Un călugăr se lăudase, față de Lorenzo Valla, că chiar dacă ar duce aceeași viață ca un laic, tot ar fi mai bine răsplătit după moarte, din pricina profesiunii sale dezinteresate, care consta în a se ruga pentru binele altora. Filosoful îi răspunde că viața călugărilor e, în principiu, mai rea decât a laicilor, fiindcă e sau nefirească, sau nelegiuită. Castitatea, pe care călugării sunt datori s-o păzească, e o crimă contra naturii, iar cei ce se abat de la această datorie comit o crimă contra religiei, întrucât își calcă jurământul. Îndemnurile naturii trebuiesc respectate, și ar fi mult mai bine ca preoții și călugării să fie însurați, decât să vatăme maiestatea Bisericii, umblând pe căi nepermise<sup>5</sup>. Din această cauză, mănăstirile, departe de a fi locașuri de viață ideală, se pot compara cu „azilul lui Romulus“ întrucât ceea ce se adună într-însele e pur și simplu... drojdia omenirii.

În fine, în dialogul asupra libertății voinței, Lorenzo Valla reia vechea problemă a raportului dintre predestinație și responsabilitatea morală. Dacă Dumnezeu e atotștiutor și cunoaște mai dinainte faptele

1. Vezi vol. I, capitolul II – *Nicolaus Cusanus* (n. G. P.).
2. Vezi infra, capitolul V – *Ideile politice și sociale. Originele*, p. 173-174 și *Marginalii*, p. XXXII-XXXV (n. G. P.).
3. (lat.) – *Despre profesiunea slujbașilor religiei* (n. M. R.).
4. A fost publicat de cunoscutul filolog J. Vahlen, în 1896, împreună cu alte două lucrări ale filosofului, sub titlul *Laurentii Vallae opuscula tria* [(lat.) – *Trei lucrări ale lui Laurentius Valla* (n. M. R.).]
5. „Utinam, utinam episcopi, presbyteri, diaconi essent unius uxoris viri et non potius, venia sit dicto, non uniuscortii amatores.“ (*De professione religiosorum dialogus*) [(lat.) – „O, dacă episcopii, presbiterii, diaconii ar fi bărbați ai unei singure soții și nu ar fi mai degrabă, iertată-mi fie vorba, amanții unei curtezane.“ (*Dialog despre profesiunea călugărilor*) (n. M. R.)], în Vahlen, *Vallae opuscula*, p. 127.)

1. Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums*, I, p. 460.

2. (lat.) – *Declamație despre donația lui Constantin, în mod eronat născocită și susținută* (n. M. R.).

oamenilor, atunci, aceste fapte sunt predeterminate, și, neputând să nu se întâmple, nu sunt libere. Dacă, însă, oamenii nu pot să nu facă faptele pe care le fac, atunci ce devine responsabilitatea lor morală? Boëthius, de la ideile căruia pornește dialogul, căutase deslegarea acestei probleme în natura inteligenței divine, care nu e supusă legii timpului, în care trecutul și viitorul se confundă într-un veșnic prezent. În acest înțeles, Dumnezeu știe tot, dar nimic nu e predeterminat, adică nimic nu e hotărât „mai dinainte“ – un asemenea termen neavând sens când e vorba de inteligența divină. Lorenzo Valla caută deslegarea problemei în deosebirea dintre inteligența și voința divină. Cunoștința nu e acțiune și nu implică nici dorința, nici voința. Dumnezeu poate, prin urmare, să știe mai dinainte faptele oamenilor, dar să nu le dorească și să nu le voiască, așa încât oamenii rămân liberi să le facă sau nu. Aci se ridică însă o întrebare foarte gravă. Dacă Dumnezeu știe mai dinainte faptele oamenilor, atunci știe mai dinainte când au să facă rău, și dacă nu dorește, nici nu voiește să-i împiedice, nu mai are dreptul să-i pedepsească. Ce rol are, dar, răul în planul creațiunii? La aceste întrebări, zicea Lorenzo Valla, filosofia nu poate să răspundă; să le lăsăm, dar, pe seama „luminilor credinței“<sup>1</sup>.

Aceste atacuri nu puteau, firește, să nu producă nemulțumiri în cercurile bisericești. Cât timp, însă, regele Alfonso fusese în luptă cu papa Eugen al IV-lea, iar acesta însuși fusese încurcat în certuri intestinale cu Conciliul din Basel, călugării n-au avut curajul să atace, la rândul lor, pe Lorenzo Valla. Mai târziu, când lucrurile s-au limpezit, când schisma din sânul Bisericii catolice a încetat, și regele din Neapole a devenit aliatul papei de la Roma (1443), Inchiziția a crezut că putea, în sfârșit, să intervină. Prilejul i l-a dat o discuție a filosofului cu un călugăr din ordinul minorităților observației, Fra Antonio da Bitonto, care predica la Neapole, în postul Paștilor, din 1444, cu un succes extraordinar. Lorenzo Valla s-a dus și el să-l asculte, și fiindcă predicatorul afirmase că simbolul credinței sau „crezul“ – cum îi

zicem noi în Biserica noastră ortodoxă – a fost compus de cei 12 apostoli, fiecare redactând câte un articol, i-a făcut o vizită acasă, cerându-i să-i dovedească această afirmare. Păreră filosofului era că simbolul credinței a fost alcătuit de Conciliul din Niceea. În timpul discuției ce s-a produs, s-au schimbat de ambele părți cuvinte violente, și, ca să-și răzbune, Fra Antonio și-a atacat adversarul câteva zile de-a rândul de pe amvonul bisericii unde predica, atâțând masele populare împotriva lui. Temându-se de turburări de stradă, regele Alfonso a intervenit și a poruncit călugărului să se astâmpere. Nemulțumit, însă, cu atât, Lorenzo Valla a organizat o discuție publică în catedrala orașului, ca să respingă atacurile predicatorului și să arate tuturor originea adevărată a simbolului credinței. Prevăzând, însă, noi scandaluri și, poate, o revoltă a maselor înfierbântate de călugăr, regele, care era bolnav în pat, a cerut amânarea discuției, pretextând că ar fi dorit să asiste și el. Luând această intervenire ca o victorie a sa, filosoful a lipit pe ușile bisericii versurile:

„*Rex pacis, miserans sternendas Marte phalanges  
Victoris cupidum continuit gladium*“.<sup>1</sup>

Această îndrăzneală a infuriat și mai rău cercurile bisericești și le-a hotărât să înceapă un proces în regulă, ascunzându-l sub masca discuției dorite de adversarul lor. Lorenzo Valla a fost, dar, invitat să poftescă la catedrală. Când s-a prezentat, însă, s-a găsit în fața unui tribunal inchizitorial, constituit după toate regulile și care a început să-i ia interogatoriul. La întrebarea ce păreri are asupra simbolului credinței, filosoful a răspuns că îl socotește redactat de Conciliul din Niceea și a adăugat că e gata s-o dovedească. Inchizitorul i-a replicat că această părere e o erezie și că n-a fost chemat înaintea sfântului tribunal ca s-o dovedească, ci ca să abjure. Atunci acuzatul s-a înclinat ironic și a declarat că împărtășește în această privință părerile sfinteii Biserici. Printre alte capete de acuzație se găseau și unele puncte din *Dialecticae disputationes*. Cercetat asupra lor, filosoful a răspuns că deși sfânta Biserică nu se pricepe la lucrurile acestea, are, totuși, asupra dialecticei aceleași păreri ca sfânta Biserică. În asemenea condiții interogatoriul nu putea duce la nici un rezultat. Inchizitorul a cerut atunci ca acuzatul să abjure, în bloc, la toate ereziile sale, pentru ca să-l silească să refuze și să-l poată astfel condamna la moarte. Lorenzo Valla a evi-

1. E locul să relevăm aci, în treacăt, influența pe care a avut-o acest dialog al lui Lorenzo Valla asupra lui Leibniz, care l-a admis în parte în *Teodiceea* sa, adăugându-i o continuare proprie (cf. *Théodicée*, Part. III, 405-412; în ediția completă a operelor lui Leibniz de I.E. Erdmann, p. 620 ss.). [În *Istoria filozofiei moderne (Scrisori inedite)*, vol. III, ed. cit.), lucrare tipărită, așa cum se menționează (p. 533), după un curs universitar datând din anii 1896-1897, P.P. Negulescu nu face, în cap. *Gottfried Wilhelm Leibniz* (p. 157-178), nici o referire la „influența pe care a avut-o acest dialog al lui Lorenzo Valla asupra lui Leibniz“ (n. G. P.).]

1. (lat.) – „Regele păcii, convins de Marte să trimită la luptă armatele, a reținut sabia părintoare a învingătorului“ (n. M. R.).

tat, însă, răspunsul așteptat, contestând competența tribunalului inchi-zitorial de a se ocupa de cazul său, iar la ieșirea din biserică a ocărât strașnic pe călugări, în fața lumii adunate. Regele a fost, astfel, silit să intervină din nou, chemând la sine pe inchi-zitori, poruncindu-le cu asprime să se astâmpere și prevenindu-i că nu va permite niciodată ca Inchiziția să plictisească, în regatul său, pe învățați.

Restul vieții lui Lorenzo Valla n-a fost mai liniștit. Numeroasele polemici, al căror caracter, mai mult literar, ne împiedecă să le cerce-tăm aci, au turburat ultimii ani ai acestui om, al cărui rol a fost, până la sfârșit (1457), să lupte spre a libera cugetarea timpului său de sub ju-gul autorităților tradiționale.

#### IV

Câteva cuvinte încă, spre a deosebi epicureismul Renașterii de cel antic. Cel dintâi e filosofia unei lumi tinere, a barbarilor de-abia deș-teptăți la binefacerea civilizației și care, sorbind cu lăcomie toate plă-cerile ei, caută o justificare teoretică a nevoii lor violente de a se bucu-ra de viață. Cel din urmă e filosofia unei lumi îmbătrânite, a grecilor a-juși de mult pe culmile unei civilizații rafinate, și care, constatând cu tristeță că această civilizație singură, cu toate foloasele ei, nu-i scutește de suferințele ce întunecă viața, își caută scăparea într-o formulă eti-că de renunțare măsurată și de alegere prudentă a căilor fericirii. În a-devăr, la Lorenzo Valla nu găsim, sub firma epicureismului, decât un hedonism aproape identic cu acela al școlii cirenaice. Etica lui Epicur era, însă, mai presus de toate, o etică a libertății. Altfel cum s-ar mai fi deosebit de aceea a lui Aristip, care propovăduia, de asemenea, plăcerea ca unic scop al vieții?

E aci un punct asupra căruia trebuie să ne oprim un moment, spre a desăvârși caracterizarea curentului filosofic pe care îl studiem. Aristip, întemeietorul școlii cirenaice, susținea că scopul unic al vieții fiind plăcerea, omul trebuie să caute să se bucure, cât mai mult, de toate situațiile în care întâmplător l-ar pune împrejurările. O asemenea con-cepție era, însă, foarte anevoie de tradus în practică. Îi trebuia pentru aceasta adeptului școlii cirenaice un temperament special și foarte rar – presupunând că ar fi fost în adevăr posibil –, o sensibilitate care să vibreze numai la părțile luminoase ale vieții și să nu fie atinsă nici-decum de părțile ei întunecate. Tocmai acestea sunt, însă, din nefericire, cele mai numeroase. Pentru imensa majoritate a oamenilor și în

condițiile obicinuite ale vieții, cauzele de suferință sunt cu mult mai mari și mai dese decât cauzele de plăcere. Iacă de ce Hegesias, unul din urmașii lui Aristip, zicea că, dacă plăcerea e scopul vieții, atunci toți oamenii trăiesc în zadar. Căci nimeni nu se poate lăuda, în mo-mentul morții, că a atins scopul pentru care s-a născut. La suferințele de fapt, de care sunt copleșiți oamenii, se mai adaugă, în acest caz, și suferința teoretică, ce izvorăște din conștiința că urmăresc un ideal ire-alizabil.

Fiindcă, dar, părțile triste ale vieții sunt mult mai numeroase decât cele vesele, evitarea durerilor e mult mai importantă pentru fericirea noastră decât căutarea plăcerilor. Idealul vieții devine astfel, pentru Hegesias, indiferența. Pentru ca să putem scăpa de dureri, trebuie să înăbușim în noi toate pornirile și toate dorințele, toate interesele și toate aspirațiile care ne fac să ne agităm neconținut – întru căutarea fe-ricirii. Căci pe drumul care ne închipuim că duce la plăceri, și din pri-cina grabei, neliniștei și orbirei cu care alergăm pe el, întâlnim cele mai multe suferințe. Ca să scăpăm, dar, de durere, trebuie să renunțăm și la plăcere. Scopul vieții este indiferența. Această concepție era ia-răși anevoie de pus în practică, fiindcă presupunea, de asemenea, un temperament rar, dacă nu imposibil, o stăpânire de sine absolută, care singură ar fi fost în stare să înăbușească toate pornirile firești ale sensi-bilității și toate aplecările înnăscute ale inteligenței. Dacă am urmări, dar, ca scop al vieții, indiferența absolută, am urmări iarăși un ideal irealizabil. Iacă de ce Epicur a împreunat aceste două doctrine într-una singură, mai adâncă și mai omenească decât amândouă. Nu se poate tăgădui, zice el, că ceea ce face pentru noi valoarea vieții este plăce-rea. În această privință, Aristip avea dreptate. Dar plăcerile sunt rare și durerile nenumărate; iar căutarea aprigă a plăcerilor este ea însăși o cauză de durere. Hegesias avea deci și el dreptate când ne sfătua să înăbușim pornirea firească a sensibilității noastre către fericire. Numai că această înăbușire nu e posibilă în mod absolut, și dacă voim s-o rea-lizăm cu orice preț, ne creăm prin aceasta chiar un izvor nou de sufe-rințe, fiindcă nesocotim nevoile de căpetenie ale corpului și sufletului nostru.

Nu trebuie, dar, să ne interzicem căutarea plăcerilor; suntem, însă, datori să ne mărginim la ceea ce e strict necesar pentru buna noastră stare fizică și morală, adică la plăcerile „naturale și necesare“. Mai de-parte, trebuie să căutăm a ocoli durerile, liberându-ne de tirania ne-voilor (bogătie, lux, vanitate etc.) care complică în zadar viața și din

care izvorăsc cele două mari categorii de plăceri primejdioase: cele „naturale, dar necesare“ și cele „nenaturale și nenesare“.

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

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

Epicureismul antic era, astfel, o etică a libertății. Fericirea stă în înălțarea sufletească a omului, atât deasupra propriilor sale nevoi, cât și deasupra împrejurărilor din afară. De aceea zicea Epicur că „adevăratul rod al mulțumirii de sine“, pe care o dă omului doctrina sa, este „libertatea“, și încheia cu cuvintele: „să sluiți cu credință filosofia, ca să ajungeți la adevărata libertate“.<sup>3</sup>

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

## Capitolul IV CURENTELE ETICE STOICISMUL

Am văzut, în capitolul precedent, cum una din laturile vieții sufletești a Renașterii, adică pornirea lacomă către plăcerile simțurilor, a redeșteptat, ca o justificare teoretică a ei, epicureismul. Un alt caracter, mai puțin vizibil dar mai adânc, al atmosferei morale a timpului, și anume conflictul intim dintre obiceiurile vechi și aspirațiile nouă, împinge în mod firesc spiritele către stoicism. Am urmărit mai sus ivirea individualismului, ca atitudine sufletească în fața lumii și a vieții, la începutul timpurilor moderne. În evul mediu omul se considera pe sine însuși numai ca *parte*: ca membru al unei familii, al unei bresle, al unei corporații civile sau religioase, și nu gândea, nici nu simțea, decât numai ca *total* în care era cuprins. Niciodată poate nu s-au mai văzut, ca atunci, în istoria continentului nostru, mase așa de mari de oameni gândind și simțind, trăind și lucrând în același fel. În pragul Renașterii, însă, omul începe să se considere pe sine însuși ca *întreg*, ca individ, în înțelesul etimologic al cuvântului, să caute în sine însuși îndreptarul faptelor și călăuza aspirațiilor sale.<sup>1</sup> Atenția sa începe astfel să se îndrepteze către mecanismul propriei sale vieți sufletești, către jocul vecinic schimbător al ideilor, al sentimentelor, al actelor de voință – și această analiză subiectivă îi descopere numeroasele contradicții și contraste, toate nepotrivirile adânci și dureroase care nu pot să nu se ivească în sufletele generațiilor aruncate de soartă la întorsăturile istoriei universale. Conștiința acestor conflicte etice, însă, întrucât face pe oameni să sufere, îi silește, de regulă, să-și caute alinarea într-o filosofie practică oarecare, în cazul de față în cea stoică. E, în adevăr, caracteristic faptul că, în scrierile mai tuturor umaniștilor din veacul al XIV, XV și XVI-lea, se simte o adiere, mai mult sau mai puțin puternică, a stoicismului antic, transmis lor prin operele lui Cicerone și ale

1. *Fragm.* 122 și 128 (ed. Usener).

2. *Ad Menoeceum* [(lat.) – *Către Menoeceus* (n. M. R.)], (ed. Usener), 64, 8.

3. *Fragm.* 199 (ed. Usener).

1. Vezi vol. I, capitolul I – *Renașterea*, p. 116-117 și 139-140, precum și *Marginalii*, p. XXXII – XXXV (n. G. P.).

lui Seneca. Nicăieri nu se vede, însă, mai limpede această înclinare către doctrinele stoice a individualismului născând, ca în cele câteva tractate filosofice ale lui Francesco Petrarca.

## I

Marele scriitor<sup>1</sup> era o fire plină de contradicții. Nevoia, încă arzătoare, a credințelor religioase, și trebuința, tot așa de puternică, a libertății sufletești; respectul Bisericii și disprețul autorității; nostalgia trecutului și iubirea prezentului; cultul poeziei și pornirea către știință; dorința de singurătate și pasiunea pentru lume; rafinările eterice ale unui amor ideal și ardoarea pătimașe a simțurilor; aspirația de a fi lăudat de contemporani și convingerea că ei nu-l înțeleg; – toate aceste curente potrivnice de idei și sentimente se amestecau în sufletul său într-un vârtej adânc și turbure. În tinerețe, când omul se bucură de viață fără să reflecteze prea mult asupra-i, Petrarca nu suferea de aceste contradicții decât numai întrucât îi pricinuiă uneori încurcături practice. Nevoia unității sufletești nu s-a trezit într-însul decât mai târziu, sub influența *Confesiunilor* sfântului Augustin și în împrejurări cu totul neobicinuite. Pasiunea sa pentru excursii l-a mânat odată – avea pe atunci trezeci și doi de ani – să se suie pe muntele Ventoux, din Provence. Muntele era sălbatec, suișul era greu, și Petrarca se gândea, ca cuprins de o presimțire, că tot așa de anevoie se ridică omul către culmile unei vieți ideale, către libertatea morală și liniștea împăcării sufletești. De pe vârful, însă, o priveliște măreață se desfășura dinaintea ochilor săi uimiți. De-o parte, lanțul munților Cevenni, ce se pierdeau în zarea viorie, de alta, golful de Lyon, ce strălucea la soare, iar dedesubt, cursul maiestos al Ronului cu văile și câmpiile înconjurătoare. După admirația nestăpânită din primele clipe de contemplare, s-au trezit, însă, în sufletul poetului sentimente de altă natură. Înălțimea la care se afla, și de pe care privirile-i cuprindeau în voie întinderi nemăsurate, îl ridica parcă și sufletește deasupra vârtejului lumii, deasupra propriei sale vieți, îndemnându-l să îmbrățișeze cu gândirea întreaga ei

1. Datele biografice sunt de prisos: se pot găsi în orice carte de istorie a literaturii. Lucrări mai întinse de consultat: *Petrarca's Leben und Werke* von G. Koerting, *Pètrarque, d'après des documents nouveaux* par A. Mézières, *Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums* von Voigt, vol. I etc.

desfășurare, cu toate luminile și umbrele ei. Și ca natura înconjurătoare, cu felurimea nesfârșită a liniilor, formelor și colorilor, așa i se arăta și viața sa, cu nenumăratele ei întorsături, cu părțile ei nobile și cu părțile ei josnice, cu împletirea încurcată a dorințelor și pornirilor de tot soiul, a căror nepotrivire vrăjmășească<sup>1</sup> i se deslușea acum pe deplin. În acest haos moral ar fi voit sufletul său chinuit să găsească un îndreptar, care să-i arate drumul cel neted. Dar nu vedea încotro ar fi putut să-l caute. Ca mânat de o inspirație obscură, a deschis atunci, la întâmplare, *Confesiunile* sfântului Augustin, pe care le avea cu sine, ca să găsească într-însele un punct de plecare pentru reflexiunile sale. Și ochii i-au căzut pe rândurile, scrise parcă anume pentru el: „...oamenii aleargă să admire vârfulurile înalte ale munților și valurile uriașe ale mării și latele albiilor ale fluviilor și vastele întinderi ale oceanelor; la ei înșiși nu se gândesc, însă, nicidecum, de ei înșiși nu se miră nicidecum“. Uimit, Petrarca a închis cartea și a căzut pe gânduri. Simțea adânc, acum, ceea ce ar fi trebuit să învețe de mult de la filosofii antichității, că cel mai minunat lucru de pe lume, mai minunat decât toate aspectele naturii fizice, e sufletul omului. Și a luat hotărârea să încerce a se cunoaște, în sfârșit, pe sine însuși, spre a găsi pe această cale leacul chinurilor pe care le îndura.

Petrarca a părăsit, dar, la trezeci de ani, în floarea vârstei, curtea papală și societatea elegantă din Avignon, unde se bucura de atâtea simpatii și unde își petrecuse anii cei mai frumoși ai tinereții, spre a se retrage, într-o singurătate absolută, la Vaucluse. Acolo, în liniștea pătrunzătoare a pădurilor și în tăcerea solemnă a munților, și-a făcut poetul examenul de conștiință pe care și-l făgăduise. Așa a luat naștere primul său tractat filosofic, *De contemptu mundi*<sup>2</sup>. Petrarca îl numea, mai pe scurt, *Secretum suum*<sup>3</sup>, iar în unele manuscrise titlul suna și mai limpede: *De secreto conflictu suarum curarum*<sup>4</sup>. Și-n adevăr,

1. Cum zicea el însuși mai târziu: „Diferitele părți ale sufletului meu se luptau între ele, turburându-mi viața și răpindu-mi odihna prin vecinice conflicte, printr-un adevărat război civil. Devenisem pentru mine însumi o povară și o muncă și un chin“ (*Epist. rer. senil.*, VIII, 3).

2. (lat.) – *Despre disprețuirea lumii* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Secretul său* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Despre lupta ascunsă a neliniștilor sale* (n. M. R.).

Acest al doilea titlu a indus în eroare pe unii istorici ai filosofiei, care au crezut că au a face cu un dialog deosebit. Așa, bunăoară, găsim această confuziune în cunoscuta operă a lui Ueberweg, care e de altfel un model de exactitate bibliografică. Vorbind

acest tractat e o confesiune, în felul aceluia al sfântului Augustin. În introducere, poetul declară că nu mai scrie de astă dată pentru lume și pentru slavă, ca mai înainte, ci numai pentru sine însuși, ca să aibă o oglindă vie a sufletului său, în care să se privească în momentele de îndoială, spre a-și recăpăta liniștea. Iar geneza dialogului ne-o explică printr-o alegorie. Într-o noapte, zice el, pe când mă gândeam cum am venit pe lumea aceasta, cum am s-o părăsesc și cum am să trăiesc până atunci, am avut o vedenie. O fecioară îmbrăcată în alb mi s-a arătat și mi-a zis: „să nu te sperii: mi s-a făcut milă de tine și m-am coborât din cer, ca să te ajut să te liniștești; eu sunt aceea pe care ai cântat-o în poema ta *Africa*<sup>1</sup> și i-ai clădit un palat pe muntele Atlas“. Cu ea se afla un bătrân venerabil, care nu era altul decât sfântul Augustin. Zeița adevărului l-a însărcinat să mă ia în grija sa, și a dispărut. Cu el am vorbit trei zile de-a rândul, și cele ce mi-a spus le-am însemnat în dialogurile ce urmează, ca să-mi aduc aminte la nevoie.<sup>2</sup> – Așa ne explică Petrarca geneza și forma tractatului său. Să-i vedem cuprinsul.

Sfântul Augustin stabilește, mai întâi, principiul stoic că virtutea singură poate să facă pe om fericit, și vițiul singur poate să-l facă nefericit. Nimeni, dar, nu poate să fie fericit sau nefericit fără voia și fapta sa. Petrarca, însă, îi răspunde că nu e totdeauna așa; probă este el însuși, care ar vrea să fie fericit, dar nu poate. Suferințele sale nu sunt voite: dovadă sunt lacrimile ce-i inundă fața. Sfântul Augustin își menține totuși părerea, zicând că voința omului, ca să ducă la fericire, pe calea virtuții, trebuie să fie călăuzită de o judecată dreaptă și de o prețuire luminată a bunurilor vieții – ceea ce tocmai îi lipsește lui Petrarca; căci altfel n-ar pune atâta preț pe lucruri care îl turbură atât de adânc și fără nici un profit moral.

Printre aceste lucruri, sfântul Augustin pune în primul rând<sup>3</sup> iubirea poetului pentru Laura de Sades, căreia îi închinase cele mai frumoase versuri ale sale. Și-n adevăr, această iubire prinsese rădăcini

---

de Petrarca, autorul zicea: „Von seinen philosophischen Tractaten sind die bedeutendsten *De contemptu mundi*, colloqu. III, worin er acedia, Weltschmerz äussert und *Secretum suum* (auch *De secreto conflictu curarum suarum* genannt), eine Art Confessionen, an die augustinischen erinnernd, in denen er strebt, durch rückhaltlose Offenheit den Frieden der Seele zu finden“. (Friedrich Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Max Heinze, 8 Aufl., III, 1, p. 9).

1. Zeița Adevărului (Veritas).

2. *De contemptu mundi*, Praefatio.

3. Deși discuția acestei părți vine, printr-o grație ascendentă a argumentelor, tocmai în dialogul al treilea.

adânci în inima lui Petrarca și îl făcea să sufere mai mult decât orice. La 6 aprilie 1327 i se arătase Laura pentru prima oară, în biserica sfintei Clara din Avignon, în toată splendoarea frumuseții sale blonde – și de atunci n-o mai putuse uita. După cincisprezece ani, în momentul când își scria confesiunile în singurătatea de la Vaucluse, răni-le sale sufletești nu erau încă vindecate. Și aceste răni fuseseră adânci. Întregul său *Canzoniere* nu cânta altceva decât chinurile iubirii neîmpărtășite, zbuciumul dorințelor lipsite de orice nădejde, dulceața durosă a contemplării din depărtare, amărăciunea eforturilor neizbutite de a scăpa de jugul patimei distrugătoare. Un prieten al poetului, Giacomo Colonna, episcopul din Lombez, îi imputase, pe jumătate în glumă – pe jumătate serios, că sentimentele sale nu erau sincere, că el vorbea de Laura numai pentru ca alții să vorbească de el însuși, admirându-i versurile. Petrarca i-a răspuns într-una din *Epistolele sale familiare* că „nimeni nu se poate prefăca multă vreme fără multă osteneală“ și că „a-și da cineva atâta caznă ca să se prefacă nebun, ar fi culmea nebuniei“. „De altfel, adăuga el, putem, când suntem sănătoși, să simulăm boala în vorbă și în gesturi; nu putem însă imita paliditatea și slăbiciunea celor bolnavi; și toți prietenii cunosc paliditatea și slăbiciunea mea“<sup>1</sup>.

Toate aceste suferințe și le reamintea Petrarca pe larg în tractatul *De contemptu mundi*<sup>2</sup>, pentru ca să pună și mai bine în relief contradicția de care era zbuciumat sufletul său. În adevăr, pasiunea pentru Laura se ciocnea în mintea și în inima poetului cu credințele sale religioase. Căci el îmbrăcase, încă din tinerețe, haina bisericească, și i se părea că era un mare păcat să iubească o femeie măritată<sup>3</sup>. Conștiin-

---

1. *Epist., rerum famil.*, II, 9. Cf. și *Epist. metr.*, I, 7.

2. „Cogita nunc ex quo mentem tuam pestis illa corripuit, quam repente totus in gemitum versus es miseriarum et pervenisti ut funesta cum voluptate lacrymis et suspiriis... Palor et macies, et languescens ante tempus flos aetatis, tum gravem aeternumque madentes oculi, tum confusa mens et turbata quies in somnis, et dormientis flebiles querelae, ac vox fragilis, luctu rauca, fractusque et interruptus verborum sonus.“ [(lat.) – „Gândește-te acum cât de neașteptat ai căzut cu totul în geamătul suferințelor, din momentul în care a cuprins boala aceea mintea ta, încât ai ajuns, cu o voluptate nimicitoare, la lacrimi și suspine... (Deci aici) paloarea și slăbiciunea, și îmbătrânirea prematură (floarea vârstei veștejindu-se înainte de vreme), apoi ochii plini de lacrimi tot timpul, mintea tulbure și somnul agitat, și chinurile din timpul somnului, și glasul stins de viermele durerii, și sunetul vorbirii frânt și întrerupt.“ (n. M. R.)] (*De contemptu mundi*, Dial. III).

3. Laura, fiica lui Audibert de Noves, era soția lui Hugues de Sades, un gentilom francez din Avignon.

ța sa fi spunea lămurit. prin glasul sfântului Augustin, că „s-a coborât de la iubirea creatorului la iubirea unei creaturi“ și că mântuirea sufletului său era în primejdie. Pe de altă parte, cultura sa clasică se revolta în contra formeii eterice, mistice, pe care o luase cu vremea pasiunea sa. I se părea că era nevrednic de un admirator al antichității, cum se mândrea că era el, să hrănească în sufletul său un sentiment ce n-avea nimic antic; căci dintr-însul lipsea tocmai elementul sensual, așa de esențial în vremile către care se îndrepta, plin de nostalgie, cultul poetului. Ca atare, iubirea sa, care se încăpățâna să dureze, cu toate că era lipsită de orice satisfacție, și care a durat efectiv până la moartea Laurei – ba chiar și după aceea, precum ne-o dovedește partea a doua din *Canzoniere* –, era o stare sufletească cu totul modernă, era sentimentalismul romantic și morbid care avea să facă din Werther al lui Goethe eroul primei jumătăți a veacului al XIX-lea.

O altă cauză a conflictelor de care era bătut sufletul lui Petrarca era antagonismul dintre pornirea fundamentală a personalității sale literare și concepția sa despre viață în general. Această pornire fundamentală era iubirea gloriei, dorința de a se face cunoscut contemporanilor și de a-și transmite numele posterității prin scrierile sale. Această vanitate literară l-a făcut să părăsească limba italiană – „il volgare“, cum i se zicea pe atunci –, în care își publicase primele sale încercări poetice, și să scrie latinește, limba internațională a timpului, cu ajutorul căreia spera să treacă granițele Italiei. Tot vanitatea l-a făcut să caute și încoronarea de pe Capitoliu. În această privință nu mai încap astăzi nici o îndoială. Prin prietenii săi Dionigi da Borgo San Sepolcro și Tommaso Caloria da Messina a lucrat Petrarca pe lângă curtea regală din Neapole, prin familia Colonna pe lângă senatul din Roma, iar prin compatriotul său Roberto de Bardi, cancelarul Sorbonei, pe lângă cercurile conducătoare din Paris. Sforțările sale, pe care unul din biografi săi nu se sfiește să le numească „intrigi“<sup>1</sup>, au izbutit pe deplin, și în aceeași zi, la 1 septembrie 1340, a fost invitat, din partea senatului roman și din partea Universității din Paris, să vină să primească coroana de lauri a poeziei. Petrarca a ținut să serbeze acest triumf în cetatea eternă, pe colina sfântă de altădată, unde încoronase Domițian, cu treisprezece veacuri în urmă, pe Statius, autorul *Thebaidei*. Încoronarea sa a avut astfel loc pe Capitoliu, în ziua Paștilor din 1341, în mijlocul unei enorme afluențe. Tot iubirea gloriei, în sfârșit, l-a făcut să scrie și

celebra sa *Epistola ad posteros*<sup>1</sup> – un fel de autobiografie, al cărei ton apologetic nu mai lăsa nici o îndoială asupra intențiilor autorului. Printr-însa, Petrarca voia să fixeze definitiv conturile personalității sale, așa cum dorea el să rămână în amintirea posterității.

Această iubire a gloriei era, însă, o pasiune antică și venea, ca atare, în conflict cu concepția creștină a vieții, pe care poetul o avea încă. Căci creștinismul condamna cu severitate toate pasiunile ce fac pe om să-și caute mulțumirea în viața pământească. Spre a-și mântui sufletul, omul nu trebuie să se gândească decât la viața viitoare și să disprețuiască toate calitățile ce tind să-l facă să se bucure prea mult de trecerea sa pe pământ. E un mare păcat să fie cineva mândru de inteligența, de erudiția, de elocvența sa, și să țină ca lumea să i le recunoască și să-l admire. Mântuitorul a zis: Fericiți cei săraci cu duhul, căci a lor va fi împărăția cerurilor. Omul trebuie, dar, să aibă o viață sufletească simplă și să se nesocotească, să se înjosească pe sine însuși; simplitatea și umilința singure duc la mântuire. Iacă de ce scriitorii medievali puneau așa de puțin preț pe scrisul lor și țineau așa de puțin ca lumea să le știe numele. Poeți și istorici de talent nu-și dedeau, uneori, nici măcar osteneala să-și semneze operele. Iar alții continuau operele predecesorilor lor – în poemele ciclice și în cronice –, fără să spună măcar de unde au început, sau le modificau fără să încerce măcar să se justifice.

Odată, însă, cu dezgroparea monumentelor literare ale antichității, scriitorii Renașterii au luat cunoștință de una din pârgurile de căpetenie ale culturii clasice. Era iubirea gloriei, era tendința individului muritor de a trăi cât mai mult – dacă se putea totdeauna – în amintirea omenirii nemuritoare. Omul antic aspira astfel la o nemurire pământească, cu totul deosebită de aceea la care se gândea omul medieval. Cel dintâi umanist care s-a molipsit de această patimă a lumii vechi și a transmis-o lumii moderne, în care avea să joace un așa de mare rol, a fost însuși întemeietorul umanismului, adică Petrarca. Dar sufletul său era încă prins în cătușele credințelor medievale. Creștinismul său se revolta în contra acestei patimi care îl împingea pe căile ispitei. Și astfel, dulceața triumfurilor sale literare era turburată totdeauna de amărăciunea muștrărilor de cuget. Forma cea mai violentă au luat-o aceste muștrări de cuget în imputările pe care poetul și le făcea el însuși, prin glasul sfântului Augustin, în tractatul *De contemptu mundi*.

1. Koerting, *Petrarca's Leben und Werke*, p. 161.

1. (lat.) – *Scrisoare către urmași* (n. M. R.).

Pe de-altă parte, Petrarca nu era numai un poet, ci și un filosof, în înțelesul practic al cuvântului, și vanitatea literatului făcea să sufere unele părți mai delicate ale conștiinței cugetătorului. Gloria, pe care poetul o dorea cu atâta ardoare, filosoful o găsea zadarnică și-și întorcea capul cu dezgust de la ea. Căci gloria nu e altceva decât admirația maselor populare ignorante și inculte. De această admirație, însă, omul superior nu poate să fie mândru, fiindcă are conștiința că masele populare nu-l pot înțelege. Ce e atunci gloria? O părere, o închipuire, o zădărnice – un zvon, pe care, cum zicea Cicerone în *Visul lui Scipione*, micimea pământului și scurta durată a vieții omenirii îl fac să fie absolut trecător<sup>1</sup>. Numai o imaginație smintită poate, dar, să se gândească la vecinicie și să aspire la nemurirea numelui pe lumea aceasta.

De aci, o altă serie de conflicte sufletești. În ziua chiar, în care vanitatea sa căpătase cea mai strălucită satisfacție, fiindcă i se oferise, din două părți în același timp, de la Roma și de la Paris, coroana de lauri, poetul scria prietenului său Giovanni Colonna, ca să-l consulte asupra alegerii ce trebuia să facă, și adăuga, rușinat el însuși de graba sa: „Te întrebi, poate, de ce atâta osteneală, atâta zel, atâta grijă, și dacă coroana de lauri o să mă facă mai învățat sau mai bun. Ea nu poate să mă facă decât mai renumit și să mă expună mai mult la invidia oamenilor. Tronul științei și al virtuții este sufletul; aci locuiesc ele, și nu, ca păsările, în ramurile înfrunzite. La ce, dar, această podoabă a laurilor? Te întrebi, desigur, ce aş putea să răspund la aceste observări? Nimic altceva decât ceea ce a zis înțeleptul din *Biblie*: «Vanitas vanitatum, omnia vanitas!»<sup>2</sup>. Decât... așa sunt oamenii.”<sup>3</sup> Iar în ziua încoronării, când se cobora triumfător de pe Capitoliu, în mijlocul aclamațiilor mulțimii, se întreba melancolic, ce preț aveau pentru el acei lauri, care nu slujeau la altceva decât să stârneasă, ca o podoabă de teatru, admirația gloatelor, și, aducându-și aminte de ceea ce făcuse ca să-i capete, își imputa cu amărăciune că n-a rămas la Vaocluse, în liniștea pădurilor și în singurătatea munților.<sup>4</sup>

1. *De contemptu mundi*, Dial. III. Cf. Eminescu:

„Gloria-i închipuirea ce o mie de neghiobi  
Idolului lor închină...” etc.

2. (lat.) – „Deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșarte!” (n. M. R.).

3. *Epist. rer. famil.*, IV, 4, 5, 6.

4. Cf. *Epist. metr.* II, 11:

„Cur redit in dubium totiens laurea mea? numquid  
Non satis est meminisse semel? decuitne per urbem  
Circumfere nova viridantia tempora fronte,

Iubirea gloriei mai avea, la Petrarca, și alte urmări. Îl făcea, bunăoară, să-și îndrepteze activitatea pe căi prea numeroase și prea diferite. Și în această vecinică schimbare a temelor cugetării și simțirii sale nu putea găsi mulțumirea ce trebuia să fie răsplata oricărei munci ordonate; îl turbura conștiința că lucra fără nici un plan, lăsându-se în voia sugestiilor momentului. Din această pricină, nici un subiect nu-l putea captiva pe deplin, de nimic nu se putea apuca cu toată inima și fără părere de rău – și rătăcea pe drumurile minții ca un pribeag care nu știa încotro să-și îndrepte pașii. Iar această nestatornicie teoretică pătrundea foarte adesea și în viața practică. Căci odată cu ideile se schimbau și dorințele poetului, și dorințele mai nouă veneau mai totdeauna în conflict cu hotărârile mai vechi. Din această mobilitate izvora incapacitatea sa de a se îndrepta, când era nemulțumit de sine însuși. Ar fi vrut, bunăoară, atât de adesea, să uite pe Laura, și nu putea; cele mai mici lucruri îl aruncau din nou sub stăpânirea pasiunii pe care o detesta. Sau, ar fi voit să se vindece de iubirea „rușinoasă” a gloriei, și nu era în stare; la fiecare pas tresărea din nou dorința de a fi laudat. De aci venea „acea sfâșiere lăuntrică, acea groază de sine însuși a sufletului, care era dezgustat de murdăria sa, dar nu o spăla, care vedea calea răului, dar nu se abătea de la ea, care simțea primejdia ce-l amenința, dar nu se da în lături”<sup>1</sup>.

Un suflet frământat de asemenea conflicte nu putea să fie vesel. Și în adevăr, la Petrarca apar primele simptome ale pesimismului, ca stare de sentiment. El însuși mărturisește, de mai multe ori, în scrierile sale, că se simte atins de o boală ciudată, de o „boală filosofică”, pe care o numește, cu un termen împrumutat de la Aristotel, „acedia”<sup>2</sup>. După propria sa descriere<sup>3</sup>, această boală e o tristețe apăsătoare, o durere surdă, ce izvorăște din scormonirea neconținută a tuturilor rănilor

*Testarique greges hominum, populi que favorem*

*Infami captare via? Laudarier olim*

*A paucis mihi propositum. Quid inertia vulgi*

*Millia contulerint, quid murmura vena theatri?”*

[(lat.) – „De ce de atâtea ori gloria mea este pusă la îndoială? Oare nu-i de-ajuns că a fost amintită o dată? Oare nu se cade ca, în Cetate, la tâmpla tânără să se pună noi lauri și să o ateste gloatele de oameni și să cucerească favoarea poporului infam? Cândva mi s-a propus de câțiva să fiu laudat. Ce să fi adus oare miile de inerții ale vulgului, ce să fi adus trâncănelile vane din teatru?” (n. M. R.).]

1. *De contemptu mundi*, Dial. I.

2. Cuvântul sună pe grecește ἀκηδεια. Cf. cartea a IV-a a *Eticei* aristotelice.

3. *De contemptu mundi*, Dial. II.



inimei, din rumegarea neîntreruptă a tutulor îndoielilor minții, din contemplarea îndărătnică a mizeriilor lumii, din amintirea repetată a nenorocirilor trecute și din închipuirea vie a celor ce se vor mai ivi în viitor. Ceea ce o face mai ales neînțeleasă, această boală filosofică atât de chinuitoare, e faptul uimitor că nu e lipsită de oarecare dulceață. Petrarca însuși îi dă uneori numele de „voluptate a suferinței“<sup>1</sup>, și adaugă că apare uneori fără nici o cauză vizibilă, ca și cum sufletul său s-ar fi deprins cu această melancolie primejdioasă și i-ar simți nevoia.

Gândindu-se la chipul cum s-ar putea tămădui poetul de această boală filosofică, sfântul Augustin, în dialogul al doilea al tractatului *De contemptu mundi*, caută să-i descopere mai întâi precis cauzele. Contemplarea mizeriilor lumii are, e drept, puterea să turbure și să întristeze pe oameni, dar nu pe toți, ci numai pe cei ce sunt deja turburați și triști. Cine stă liniștit și în siguranță pe malul mării, poate privi cu nepăsare la naufragiul altora.<sup>2</sup> Trebuie să fie cineva nefericit el însuși, ca să simtă adânc nefericirea lumii. Punctul de plecare al durerilor noastre, chiar când cauzele lor par a fi externe, se află numai în noi înșine. Atenția lui Petrarca se întoarce astfel din nou asupra stărilor sale sufletești. Viața îi apare ca o vecinică luptă. Sufletul său îi pare sfâșiat în două jumătăți, care se războiesc crâncen între ele. Neliniștea sa morală și neastâmpărul său fizic nu pot să aibă altă cauză. Ce-l silește, bunăoară, să călătorească vecinic, și, chiar și în singurătatea de la Vaucluse, să rătăcească vecinic prin munți și văi? Credința că schimbând locul își va schimba și viața, își va schimba cel puțin starea sufletească. Dar boala sa filosofică îl urmărește pretutindeni și-l chinuiește uneori zi și noapte, până îl face să dorească moartea.

Ca să se liniștească, sfântul Augustin îl sfătuiește să citească *Tusculanele* lui Cicerone, îi recomandă, adică, filosofia stoică, în forma cea mai accesibilă pentru el, aceea pe care o propovăduia scriitorul său favorit.

1. „Dolendi voluptas quaedam... pestis eo funesior quo ignotior causa atque ita difficilior cura est“ [(lat.) – „O oarecare voluptate a suferinței... boală cu atât mai ucigătoare cu cât cauza îi este mai necunoscută și astfel mai greu de tratat.“ (n. M.R.)] (*De remediis utriusque fortunae*, Lib. II, Dial. 93).

2. Lucrețiu zicea chiar că un asemenea spectacol ar fi plăcut:  
„Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,  
E terra magnum alterius spectare laborem“.

[(lat.): „Dulce-i când marea umflată o zbuciumă vânturi turbate,  
Tu să te uiți de pe țărâm cum în valuri se chinuie altul“.

(apud: Titus Lucretius Carus, *Poemul naturii*, ed. cit., Cartea a II-a, v. 1-2) (n. M.R.)]

Stoicismul a fost, în istoria cugetării omenești, filosofia vremilor turburate. Pe asemenea vremi a apărut, în veacul al III a. Chr., în Grecia; pe asemenea vremi a început să se întindă, către sfârșitul erei vechi, în lumea romană.

În Grecia, numeroasele schimbări politice și sociale, pe de-o parte, progresele culturii, pe de alta, zdruncinaseră adânc vechea organizare sufletească a poporului. Lungilor lupte dintre micile state și cetăți le urmase dominația macedoneană, care schimbase pe nesimțite punctele de vedere în judecarea lucrurilor publice. Patriotismul local, care făcuse tăria și slăbiciunea lumii grecești, formase veacuri întregi pârghia cea mai puternică a vieții politice și sociale. A lucra și a lupta pentru mărirea „cetății“ sale, fusese până atunci, pentru cetățeanul grec, datoria supremă; a se distinge pe această cale, fusese pentru el idealul cel mai înalt. Cu subordonarea vechilor cetăți libere vastului imperiu macedonean și monarhiilor ce au rezultat din dizolvarea lui, acest ideal a încetat de a mai călăuzi viața publică și prin urmare și pe cea privată. Cetățenilor nu le mai sta în putere să hotărască singuri, ca până atunci, soarta statelor lor, asupra cărora vânturile politice suflau din depărtări mari. Și ideea că unde încetează puterea încetează și datoria, nu putea să nu schimbe atitudinea lor în fața evenimentelor. Un egoism strâmt și meschin, un oportunism josnic luau locul nobilei dezinteresări și spiritului de sacrificiu de altădată. Fiecare căuta să-și facă, cel puțin, sie însuși viața cât mai plăcută.

Unii se sileau să ajungă prin lingușirea puternicilor zilei; alții își încercau norocul în țări streine. Prima cale a dus la culmea rușinoasă a cultului regilor. Era, firește, aci influența obiceiurilor orientale; dar caracteristic era faptul că aceste obiceiuri s-au putut introduce în lumea greacă fără să întâmpine aproape nici o rezistență, chiar și în statele care aveau tradițiile democratice cele mai vechi și mai puternice. Așa, bunăoară, când Demetrios Poliorketes și-a făcut intrarea în Atena, în toamna anului 291 a. Chr., a fost sărbătorit ca fiu al lui Poseidon și al Afroditei, ca singurul zeu adevărat – ceilalți fiind numai de lemn și de marmoră, și nepăsători de soarta oamenilor – și i s-a dat ca locuință Partenonul, templul cel mai sfânt al orașului<sup>1</sup>.

1. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, vol. III, I, p. 443.

Pe de altă parte, numărul celor ce se duceau în țări streine, ca să facă avere sau să caute aventuri, creștea necontenit. Mulți din aceștia se întorceau înapoi, îmbogățiți, și aduceau cu ei obiceiuri nouă. Așa s-au schimbat, în Grecia, nu numai formele vieții publice, ci și acelea ale vieții private. Luxul, corupția și trândăvia orientală au început, mai ales, să se întindă și să se înrădăcineze pretutindeni.

Alte schimbări, și mai adânci, se produceau, în același timp, în viața sufletească a poporului grec. Cultura intelectuală făcuse progrese mari, în cursul veacului al IV-lea, în toate clasele sociale. Două fapte ne pot arăta, îndeosebi, cât de mult se întinsese interesul pentru filosofie. Școlarii primilor filosofi greci se numărau pe degete; pe vremea lui Teofrast, către sfârșitul veacului al IV-lea și începutul celui de al III-lea, școala peripatetică singură era frecventată de peste două mii de ascultători<sup>1</sup>, ceea ce, pentru populația totală a Aticeii, sau chiar și a Greciei întregi, era enorm. Gustul de citit se întinsese de asemenea foarte mult. Pe vremea lui Socrate, filosofii nu scriau, fiindcă nu se citea; se mărgineau să-și propage doctrinele vorbind, mai ales sub formă directă a dialogului. Platon, însă, școlarul lui Socrate, a scris vreo cincizeci de volume, iar Aristotel, școlarul lui Platon, mai multe sute.<sup>1</sup> O producție literară așa de bogată presupunea, evident, un public cetitor. Căci, după cum nici cel mai mare orator nu poate vorbi când nu-l ascultă nimeni, tot așa nici un scriitor nu se poate simți îndemnat să publice cărți când știe că n-are cine să le citească.

O urmare firească a acestei întinderi generale a culturii filosofice a fost slăbirea vechilor credințe religioase. Reflexiunea critică zdruncină totdeauna certitudinea dogmatică a credințelor de acest fel, iar politeismul grec era deosebit de vulnerabil, fiindcă constituia o concepție antropomorfică a naturii de un grad prea inferior față de înălțimea de cugetare la care se ridicaseră grecii din veacul al III-lea. Mai toți filosofii îl atacaseră, ca atare, și dacă unii dintr-înșii predicau monoteismul, în schimb alții susțineau pe față ateismul. Așa erau, bunăoară, Theodoros Cyrenaicul, supranumit „ὁ ἄθεος“<sup>1</sup>, care a fost izgonit din

Cyrene și din Atena din această cauză, și Evemerios, autorul celebrei „cronice sfinte“ ἱερά ἀναγραφή, care ne poate arăta, mai bine ca orice, până unde mergeau atacurile împotriva zeilor tradiționali. Această cronică era un fel de exegeză fantastică și batjocoritoare. Evemerios pretindea că, într-una din călătoriile sale pe Oceanul Indian, a debarcat pe insula Panchaea, unde a găsit, în templul lui Zeus Triphylaios, o inscripție ce cuprindea genealogia zeilor. După acea inscripție, Uranos fusese un rege astronom, care introdusese cultul cerului și al stelelor; Zeus, nepotul său, fusese un mare cuceritor, care impusese supușilor săi să adore pe Uranos ca pe o ființă divină, și a fost el însuși divinizat, după moarte. Alți zei aveau o origine mai puțin nobilă. Afrodite, bunăoară, fusese cea dintâi femeie publică; Kadmos, bunicul lui Dyonisos, fusese bucătar al unui rege din Sidon și fugise de la stăpânul său cu o flautistă, Harmonia. Și așa mai departe, cu întreg panteonul grec. Această „cronică sfântă“ a avut un succes extraordinar și așa de durabil, încât, după o sută de ani de la apariția ei, a fost tradusă în latinește, ca o carte ce trebuia să fie citită de orice om cult<sup>1</sup>.

Printr-o contradicție frecventă, însă, în perioadele de tranziție, tocmai pe acele vremuri de incredulitate au năvălit în Grecia religiunile streine, orientale, și și-au găsit numeroși adepți. Alexandru cel Mare clădise deja un templu zeiței Isis, în capitala sa egipteană, Alexandria. Ptolemaeos Soter a ridicat, la rândul său, un templu lui Osiris-Apis, sau, cum ziceau grecii, lui Sarapis, templu care era cel mai mare și mai frumos din Egipt. De la periferia lumii grece, unde contactul cu Orientul era mai viu, aceste divinități au pătruns foarte repede în interior. La Delos, la Atena, la Orchomenos, la Syracuse, li s-au ridicat, de asemenea, în scurtă vreme, sanctuare. Zeii asiatici n-au rămas nici ei mai prejos. Cultul Kybelei frigiane, al lui Attys, al lui Sabazios, al Afroditei siriane se întâlneau mai pretutindeni. Până și buddhiștii indieni începuseră să trimită misionari în țările grecești<sup>2</sup>. În sfârșit, alături de aceste religii streine și odată cu ele, au pătruns în lumea elenă și superstițiile orientale. Astrologii babilonieni, magii persani, taumaturgii, necromanții au început să răsără în toate părțile. Un preot chaldeean, Berosos, deschisese chiar o școală pentru aceste științe, cărora Euripide le dăduse numele de „μελανίπη σοφή“<sup>3</sup>.

1. Diog. Laert., V, 37. – Beloch (în *Griechische Geschichte*, III, 1, 431), discutând această dată zice: „Selbst wenn diese Angabe sich auf die Dauer seines etwa 34-jährigen Scholarchats beziehen sollte, ergibt sich noch immer eine starke Frequenz, da der Kursus eine Reihe von Jahren dauerte“. – Scholarhatul lui Teofrast s-a întins între anii 322-287 a. Cr.

2. E vorba, firește, de volumele în sensul antic: ruloari de papirus. Cf. Beloch, *Op. cit.*, III, 1, p. 437.

3. (gr.) – „ateul“ (n. M. R.).

1. Beloch, *Op. cit.*, III, 1, p. 449.

2. Cf. Beloch, *Op. cit.*, III, 1, p. 458.

3. (gr.) – „înțelepții cernelii“ (n. M. R.).

Ca culme, această invaziune a superstițiilor Răsăritului a coincident cu cea mai înaltă înflorire științifică pe care a cunoscut-o antichitatea. Tocmai pe acele vremuri au trăit și au lucrat cei mai mari matematici și astronomi ai lumii grecești: Eukleides, autorul celebrelor *Elemente* de geometrie, Archimedes, cunoscut și ca fizician prin descoperirea principiului de hidrostatică ce poartă numele său. Aristarchos, autorul unui sistem heliocentric foarte înaintat, Apollonios, teoreticianul secțiunilor conice, întemeietorul trigonometriei, autorul celebrului sistem al epiciclorilor... și alții. Tot pe acele vremuri s-au pus bazele geografiei și geodeziei, cu Dikaearchos, Timosthenes și Eratosthenes, s-au dezvoltat botanica și zoologia cu Theophrastos, Straton și Lykon, s-au constituit anatomia și fiziologia, cu Herophylos și Erasistratos.

Nu e dar anevoie de închipuit câte curente potrivnice de idei se amestecau și se ciocneau în viața sufletească a grecilor din veacul al III-lea dinaintea de Cristos. Cât de adâncă era turburarea pe care o produceau aceste ciocniri, ne-o poate arăta mai bine decât orice nevoia de liniște, ce iese la iveală în mai toate sistemele filosofice ale timpului. Caracteristic e faptul că mai toate școalele filosofice părăsesc teoria pură și iau o direcție practică: toate caută o formulă etică, în stare să facă viața suportabilă, și mai toate ajung la idealul indiferenței. Ciniștii, cirenaicii cu Hegesias, scepticii cu Pyrrhon și cu Timon propovăduiesc renunțarea la plăceri, care sunt înșelătoare, și nepăsarea față de dureri, care sunt fatale. Până și Epicur, care pune idealul vieții în fericire, se grăbea să adauge că fericirea stă, mai presus de toate, în liniștea sufletească.

O imensă nevoie de liniște plutea astfel în atmosfera morală a lumii grecești din veacul al III-lea dinaintea de Cristos. Căile, însă, pe care sistemele filosofice amintite credeau că se putea ajunge la liniștea dorită, cuprindeau, din punct de vedere social, o mare primejdie: prin indiferență, împingeau pe oameni la inacțiune. Caracteristică era, bunăoară, atitudinea epicureismului față de viața politică. Întemeietorul acestei doctrine sfătuia pe adepții săi să respecte statul și să se supună legilor lui, fiindcă e o instituție folositoare, întrucât îi apără de multe neplăceri; să ia parte, însă, la afacerile statului nu e bine, fiindcă riscă să-și piardă liniștea sufletească... Și încă epicureismul nu cerea adepților săi atâta indiferență câtă cereau cinismul sau scepticismul.

Problema pe care și-o puneau, dar, unii cugetători, la începutul veacului al III-lea, era să găsească o formulă etică, cu ajutorul căreia oamenii să poată suporta vârtejul neplăcărilor lumii, fără să cadă, totuși, în apatia practică, ce părea a fi, pentru doctrinele celelalte, o ur-

mare fatală a idealului indiferenței. O asemenea formulă etică voia să fie stoicismul.

O fatalitate absolută, ziceau reprezentanții acestei doctrine, guvernează, ca o lege de fier, întreg universul. Tot ce se întâmplă într-însul, se întâmplă cu necesitate, și nu s-ar putea să nu se întâmple sau să se întâmple altfel. În fața acestei fatalități, noi, oamenii, întrucât facem parte din univers, suntem puși în această alternativă: sau facem de bunăvoie ceea ce trebuie să facem, și avem cel puțin mândria că pricepem ordinea universală și contribuim, ca forțe libere, la realizarea ei, sau, ceea ce *trebuie* să se întâmple se întâmplă fără voia și în contra noastră, și rămânem cu rușinea că suntem mânați de puterile naturii ca oile din turmă de păstor sau ca frunzele căzute de vântul toamnei. Adevărata atitudine etică în fața lumii și a vieții constă, dar, în a înțelege cu obiectivitate căile sorții, a-i primi cu seninătate decretul și a lucra cu mulțumire la realizarea lor, chiar când sunt îndreptate în contra noastră. Iar idealul etic este libertatea sufletească ce izvorăște din identificarea noastră absolută, prin cugetare, cu ordinea universală. Căci această identificare ne dă conștiința că *noi* voim ca desfășurarea fenomenelor lumii să fie ceea ce este, și nu *această* desfășurare ne *silește* să trăim așa cum trăim. Cei ce se pot ridica cu adevărat până la această înălțime de cugetare sunt stăpânii lumii acesteia; toți ceilalți, fie ei chiar regi și împărați, sunt sclavii împrejurărilor.

Pentru ca să ne plecăm, însă, cu mintea pe deplin împăcată, dinaintea necesităților ordinii universale, trebuie mai întâi să putem crede că ea este bună. De aci veneau toate încercările stoicilor de a da o temelie optimistă etice lor. Universul, ziceau ei, nu e un vârtej orb de atomi, în care totul e întâmplător, în care nimic nu se poate justifica din punctul de vedere al binelui și răului – precum susțin doctrinele mecaniste. Universul e un mecanism însuflețit, guvernat de o rațiune supremă. În adevăr, noi, oamenii, cu sufletul nostru și cu rațiunea noastră, suntem părți constitutive ale universului. Un tot, însă, nu poate fi absolut deosebit, prin natura și legile sale, de părțile ce-l alcătuiesc. Un tot, deci, care cuprinde părți însuflețite și raționale, trebuie să fie el însuși însuflețit și rațional. Pe lângă aceasta, totul trebuie să fie totdeauna, și din toate punctele de vedere, superior părților sale. Prin urmare, sufletul și rațiunea universului trebuie să întrecă cu mult, ca întindere, putere și perfecțiune, sufletul nostru omenesc și rațiunea noastră omenească.

Legea de fier care guvernează lumea e, dar, o fatalitate inteligentă, o voință rațională, o providență divină. Aceasta ne-o dovedesc îndea-juns minunata întocmire a tutulor lucrurilor, desăvârșita regularitate a

cursului fenomenelor, frumusețea uimitoare a aspectelor naturii. Nu se poate ca asemenea efecte să fi fost produse de o cauză oarbă, neinteligentă, mecanică – cum ar fi ciocnirea atomilor din filosofia lui Democrit și a lui Epicur. Iar dacă unele lucruri ne par rele, pricina e că nu le știm găsi raportul cu restul universului. Când găsim, însă, acel raport, când le pricepem rostul în planul creațiunii, atunci ne par bune. Până și nenorocirile, care ni se întâmplă, nouă înșine, sunt bune, fiindcă ne silesc să ne ridicăm cu gândul deasupra micilor preocupări egoiste ale vieții de toate zilele și să ne apropiem sufletește de problemele cele mari ale destinului nostru în mijlocul universului. Iar această apropiere – e calea care duce la libertate. Din acest punct de vedere ar trebui să zicem că singura nenorocire adevărată pentru oameni ar fi... să nu fie niciodată nenorociți.

Pentru ca să înțelegem însă rostul lucrurilor în cadrul ordinii universale, nu trebuie să le privim în legăturile lor cu noi înșine, ci în legăturile lor cu restul lumii. Nu trebuie să le judecăm, adică, din punctul nostru de vedere, ci din punctul de vedere al universului întreg. Iar pentru ca să ajungem la această atitudine filosofică, nu trebuie să privim lucrurile ca obiecte posibile – sau reale – ale dorințelor noastre, ci ca obiecte *in sine*, streine de noi și cu totul indiferente. Trebuie, adică, să înăbușim în noi pasiunile, care ne leagă, cu lanțurile grele ale sensibilității, de lumea înconjurătoare și falsifică judecata noastră asupra-i. Idealul înțeleptului, condiția *sine qua non* a libertății lui sufletești, devine astfel indiferența.

Asupra acestei indiferențe, însă, trebuie să ne înțelegem. Înțeleptul trebuie să fie nepăsător numai de soarta sa proprie, nu și de soarta lumii în care trăiește. Voința lui trebuie să fie de a-și subordona existența marilor scopuri ale naturii. Întrucât se privește pe sine însuși numai ca parte integrantă a universului, el nu poate să aibă dorințe personale, dorințe care l-ar interesa numai pe el, ca individ izolat. Singura lui dorință trebuie să fie să priceapă, după cuviință, marea operă a naturii și să contribuie cu vrednicie la înfăptuirea ei – chiar și cu sacrificiul vieții sale proprii. „Dacă înțeleptul ar putea să prevadă viitorul și s-ar convinge că ordinea universală reclamă ca el să se bolnăvească sau să fie mutilat sau să moară înainte de vreme, ar trebui să lucreze el însuși în această direcție, ca să ajute împrejurărilor să-i strice sănătatea sau întregimea corpului, sau să-lucidă. Căci interesele totului trec peste interesele părților, și interesele statului peste interesele cetățenilor.“<sup>1</sup>

1. Epictet, *Dissert.*, II, 10, 4. – Pasagiul e liber tradus.

### III

Această concepție antică nu putea pătrunde întregă și nealterată în sufletul frământat de atâtea îndoieli al lui Petrarca. Cu toată dorința sa vie de emancipare intelectuală, cu toate aspirațiile sale de om modern, marele poet era încă pe jumătate medieval, prin stăpânirea puternică pe care credințele religioase o aveau asupra-i. Fundamentul cosmologic al eticei stoice a luat, dar, în cugetarea sa, o altă formă. Ordinele universale a stoicilor, direcția sa de spirit i-a substituit voința lui Dumnezeu, așa cum ni s-a revelat prin cărțile sfinte. De altfel, dogmatismului metafizic al stoicismului îi mai sta în cale, în mintea lui Petrarca, încă o piedică, și anume, o foarte pronunțată înclinare către scepticism. Cu mobilitatea extremă a inteligenței sale, poetul își schimba atât de adesea ideile, încât nu mai îndrăznește să afirme și să nege nimic. „Eu nu mă încred în mine însumi, zicea el singur odată; mă tem să nu fiu copleșit de erori și îmbrățișez îndoiala în locul adevărului. De aceea am devenit puțin câte puțin adept al Academiei<sup>1</sup>, neacordându-i nimic, neafirmând nimic, îndoindu-mă de toate lucrurile, fără de acelea de care ar fi o nelegiuire să mă îndoiesc.“<sup>2</sup> Iar în altă parte adăuga: „Dintre părerile filosofilor, unele îmi plac, altele nu; căci eu nu iubesc secretele, ci adevărul. De aceea sunt uneori peripatetic, alteori stoic și foarte adesea nimic.“<sup>3</sup>

Când, însă, nu era „nimic“, Petrarca era creștin. De adevărul credințelor sale religioase nu avea puterea să se îndoiască. Și de aceea, ordinea universală, dinaintea căreia trebuie să ne plecăm după preceptele stoicismului, era pentru el voința lui Dumnezeu. Pe această cale se putea, de altfel, ajunge tot așa de bine la idealul indiferenței. După scripturile sfinte, viața aceasta pământească ne-a fost dată de Dumnezeu numai pentru ca să ne pregătim pentru viața viitoare. Nu trebuie, dar, să punem prea mare preț pe întâmplările ei. Să nu ne bucurăm prea mult și să nu ne întristăm prea mult de nimic. Căci nimic nu merită să ne turburăm liniștea sufletească și să ne abatem privirile de la scopul suprem al existenței noastre, care este mântuirea sufletului.

1. Academia sceptică a lui Archesilaos.

2. *Epist. rer. senil.*, Lib. I, Ep. 5.

3. *Epist. rer. famil.*, VI, 2.

Aceasta e ideea fundamentală a tractatului *De remediis utriusque fortunae*, în care Petrarca își propune să treacă în revistă toate plăcerile vieții, ca să ne arate că sunt zadarnice, și toate durerile ei, ca să ne încredințeze că sunt folositoare. În loc de introducere, tractatul e precedat de o dedicație adresată lui Azzo di Correggio. Viața omenească, zice autorul, e grea și supărătoare, fiindcă e năpădită de suferințe și fiindcă omul n-are norocul să fie, ca animalele, neștiutor de soarta sa. Rațiunea cu care e înzestrat îl silește să lupte vecinic cu un „cerber cu trei capete“: cu durerile prezentului, cu amintirea tristă a trecutului și cu așteptarea plină de teamă a viitorului. În această stare vrednică de plâns, „singura“ consolare i-o poate da omului citirea cărților minunate ale scriitorilor vechi, în care se cuprinde o filosofie plină de mângâiere. Fiindcă, însă, Azzo di Correggio n-are timp să se îndeletnicească cu asemenea cărți, îi trimite el, Petrarca, una, care să-i slujească de manual de înțelepciune practică, de leac împotriva tuturor vicisitudinilor vieții, nu numai împotriva nenorocirilor, ci și împotriva fericirii, care, deși cei mai mulți nu vor s-o creadă, e mult mai anevoie de suportat și mai primejdioasă decât nefericirea.

Un rezumat al tractatului însuși ar fi foarte anevoios. Nu prin argumentări abstracte, nu printr-o expunere sistematică de idei generale caută Petrarca să dovedească teza că nimic nu e bun și nimic nu e rău – ci printr-o sumă de mici analize de cazuri concrete, care nu se pot rezuma. Toate valorile vieții, ca sănătatea, frumusețea, inteligența, averea, onoarea, libertatea, familia... etc., sunt chemate pe rând dinaintea tribunalului „rațiunii“, care le cercetează cu asprime și le condamnă ca rele. Și, de asemenea, toate părțile întunecate ale existenței, ca boala, moartea, sărăcia, robia, nedreptatea... etc., sunt examinate cu indulgență și găsite – nu bune, căci bun nu e nimic pe lumea aceasta –, ci de folos, întrucât ajută pe oameni să-și întoarcă privirile de la zădărniciile vieții de toate zilele.

Când citim astăzi aceste analize, ni se pare că avem dinainte-ne vreuna din acele apologii ale ascetismului, ce înfloreau cu atâta exuberanță în veacul de mijloc, mai ales după apariția celebrului tractat al lui Inocențiu al III-lea, *De contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis*<sup>1</sup>. Și, totuși, dacă izbutim să trecem peste prima impresie, simțim imediat că avem a face cu o carte profană, care ne propovăduiește nu ascetismul creștin, ci un pesimism filosofic consecvent, deși

nepotrivit cu punctul de plecare al autorului. Căci dacă viața e fără valoare, dacă lumea e absurdă, atunci credința în bunătatea și înțelepciunea divină, așa cum o propovăduiește Biserica, nu mai are nici un sens. Tot așa, nu mai au sens virtutea și vițiul, care presupun că obiectele lor au o valoare intrinsecă. E, bunăoară, o probă de virtute să păstreze cineva cu sfințenie o avere ce i s-ar fi lăsat în păstrare; a păstra, însă, în acelaș mod, un lucru fără nici o valoare, poate să fie un semn de sentimentalitate subiectivă sau de dezechilibru sufletec, dar nu un merit de ordine etică. Iacă de ce ascetismul creștin nu tăgăduia orice valoare vieții acesteia, pe care Dumnezeu, în bunătatea și înțelepciunea sa, a dat-o oamenilor ca s-o trăiască după cuviință. Cine poate, însă, să renunțe la plăcerile ei și să trăiască numai pentru binele semenilor săi – rugându-se, bunăoară, vecinic pentru mântuirea lor, precum fac călugării din mănăstiri –, acela e un sfânt vrednic de împărăția cerurilor. Ascetismul creștin recunoștea, adică, plăcerilor vieții o valoare relativă, mai întâi fiindcă dogma înțelepciunii și bunătății divine i-o impunea, și, al doilea, fiindcă altfel n-ar fi mai fost nici un merit să renunțe cineva la ele. Și tot așa recunoștea ascetismul o valoare intrinsecă suferințelor vieții; căci printr-însele își curăță oamenii sufletul de urmele păcatului dintru început. De aceea și căutau ascetii creștini suferințele, prin post, veghere, castitate, biciuire... etc. Petrarca, însă, tăgăduiește și plăcerilor și durerilor vieții orice valoare intrinsecă. Plăcerile sunt aparente înșelătoare, sub care se ascund chinuri fără sfârșit. Cât despre dureri, nu trebuie să le căutăm, ca și cum ar fi bune; când nu le putem, însă, ocoli, nu trebuie să ne întristăm peste măsură; să fim încredințați că nici fără ele n-ar fi mai bine și să ne împăcăm cu gândul că, cel puțin, durerile ne fac să medităm mai serios la înțelesul vieții noastre, ajutându-ne astfel să ne liniștim.

Ceea ce vrea, dar, Petrarca, ceea ce dorește el din toată inima, e să ajungă la nepăsarea stoică, la idealul antic al indiferenței, de la înălțimea căruia să poată privi cu liniște vârtejul turbure al lumii. Cu tot fondul creștin al operei sale, Petrarca nu e un ascet, stăpânit de gândul vieții viitoare, ci un filosof însetat de liniște, și care o caută, în viața aceasta, într-o degradare pesimistă a tuturilor valorilor ei.

1. (lat.) – *Despre disprețuirea lumii sau despre mizeria condiției umane* (n. M. R.).

## IV

O înclinare, mai mult sau mai puțin pronunțată, către pesimism, rămâne multă vreme vizibilă în operele umaniștilor italieni. Gioviano Pontana, în cartea sa *De fortuna libri tres*<sup>1</sup>, susține că Dumnezeu, după ce a creat lumea, a lăsat-o pe seama unei puteri demonice inferioare, care s-o guverneze. Această putere demonică e Fortuna, o putere oarbă, care nu favorizează binele, care e nestatornică și caprițioasă cât nu se poate închipui. Poggio Bracciolini, în *De miseriis humanae conditionis*<sup>2</sup>, încearcă să ne înfățișeze lumea ca o adevărată „vale a plângerii”. Tristan Caracciolo, în *De varietate fortunae*<sup>3</sup>, deplânge îndeosebi mizeriile vieții publice și nenorocirile de care e bătuită Italia (la începutul veacului al XVI-lea). Cauzele subiective ale acestei dispoziții pesimiste a umaniștilor le cercetează cu destulă îndemânare Pierio Valeriano, în opera sa vestită *De infelicitate litteratorum*<sup>4</sup>. El nu crede, ca unii din predecesorii săi, că învățații ar fi urmăriți de o putere ascunsă, ce i-ar persecuta cu înverșunare. Ei sunt, dimpotrivă, victimele propriei lor structuri sufletești. Căci ei ar voi ca lumea să se potrivească cu închipuirile lor subiective, în loc să se plece ei înșiși, cu resemnare, dinaintea necesităților ei obiective. Că fericirea e posibilă pe calea resemnării, ne-o dovedește viața acelora care au știut să ia această cale. Ca pildă ne citează autorul viața unchiului său Fra Urbano Valeriano din Belluno. Acest învățat era un călugăr cerșetor, care vizitase Grecia și Orientul pe jos și fără nici un ban, și care, cu cunoștințele adunate, devenise profesor de grecește la Veneția, fără să trăiască, însă, mai bine. Cu acest regim, Fra Urbano a trăit împăcat și mulțumit, uimind pe toată lumea prin seninătatea sa, și a murit la 84 de ani, fără să fi fost niciodată bolnav. Ceea ce-l deosebea de umaniștii pesimiști era că nu dorise niciodată nimic, că se învățase de timpuriu, între zidurile mănăstirilor, să n-aibă nimic după gusturile sale, nici chiar mâncarea și somnul, că așa era de dezinteresat, încât respinsese totdeauna toate onorurile și toate înaintările ce i se propuseseră. Ca un filosof antic, Fra Urbano își păstrase liniștea în mijlocul celor mai mari lipsuri

1. (lat.) – *Despre soartă, trei cărți* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Despre mizeriile condiției umane* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Despre schimbările soartei* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Despre nefericirea literatorilor* (n. M. R.).

și greutate, fiindcă *voise* să și-o păstreze, și o *voise* fiindcă era convins că nu sta în puterea sa să schimbe legile sorții. Leacul pe care Pierio Valeriano îl propunea astfel pentru vindecarea suferințelor ce izvorau din individualismul umaniștilor era concepția stoică a vieții.

Însă urmașul direct al lui Petrarca, în propovăduirea stoicismului, în Italia, a fost Coluccio de' Salutati, cancelarul florentin, cunoscut și sărbătorit nu numai ca om politic, ci și ca umanist. În poema sa filosofică *de fato et fortuna*<sup>1</sup>, îndreptată în contra astrologilor, se găsesc multe idei stoice – între altele ideea fatalismului, care exclude posibilitatea ca soarta oamenilor să se schimbe după variația poziției astrelor. În tractatul *De religione et fuga saeculi*<sup>2</sup>, Salutati propovăduiește ca ideal de viață contemplarea solitară – ideal pe care societatea timpului său îl găsea mai ușor de realizat în pacea mănăstirilor. Acesta era și înțelesul mai adânc al tractatului lui Petrarca *Despre răgazul călugăresc*, tractat în care poetul nu slăvea, propriu vorbind, călugăria, ci viața contemplativă, în sensul stoic al cuvântului.

## V

În țările germane, contactul cu civilizația antică devenise, către jumătatea veacului al XV-lea, prin stăruințele umaniștilor, care începușeră cu un veac mai înainte, sub scutul lui Carol al IV-lea, destul de întins și de adânc, pentru ca să poată produce aceleași efecte – sau aproape aceleași – ca în Italia. Deșteptarea individualismului și apariția unui nou ideal de viață se puteau urmări și acolo, cu destulă limpezime. Mai ales vizibilă a devenit nevoia de independență a sufletului german, în marea mișcare religioasă a Reformei. Promotorii ei au fost toți individualități puternice și de sine stătătoare. Iar în vremurile turburate, ce au precedat și au urmat izbucnirea acestei revoluții spirituale, a apărut, ca și în Italia, ca un sprijin pentru sufletele mai alese, filosofia stoică. La mai toate personalitățile mai însemnate din veacul al XV-lea și al XVI-lea, se poate vedea limpede această influență. Gregor von Heimburg – „cel mai învățat și mai elocvent dintre germani”, cum îi zicea neîmpăcatul său adversar Enea Silvio Piccolomini –, Willibald Pirckheimer, istoricul și juristul de frunte, Ulrich von Hutten,

1. (lat.) – *Despre prezicere și destin* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Despre religie și evitarea vieții lumești* (n. M. R.).

înfocatul apărător al Reformei, se slujesc, mai mult sau mai puțin, când li se prezintă ocazia, de ideile fundamentale ale stoicismului. Și se slujesc de ele nu ca podoabe de stil sau ca locuri comune retorice, ci pentru împăcarea lor sufletească. Așa scrie, bunăoară, Willibald Pirkheimer, într-o scrisoare intimă adresată surorii sale Charitas, stăriția monăstirii Sf. Clara din Nürnberg: „De aceea, cu înțelepciune și cu dreptate au zis filosofii stoici că, de trăim, trebuie să mulțumim naturii, dar de trăim cu vrednicie și cuviință, trebuie să mulțumim filosofiei. Și nu e de mirare, căci Dumnezeu n-a dat oamenilor nimic mai înalt decât filosofia“... „De aceea trebuie să ne înarmăm cu învățăturile ei și să ne silim să purtăm cu mărinimie toată durerea.“<sup>1</sup>

Până și la căpeteniile protestantismului, la Luther, Zwingli și Calvin, găsim elementele concepției stoice a vieții, deși îmbrăcate, firește, în formule teologice ce le schimbă înfățișarea. În tractatul *Despre libertatea creștinului*, Luther propovăduiește emanciparea de tot ce e „în afară“ de suflet; „omul interior“ e independent de toate împrejurările exterioare ale vieții; averea și sărăcia, sănătatea și boala, plăcerea și durerea „nu ajung până la suflet“ și nu-i hotărăsc soarta. Creștinul care ajunge la această libertate interioară e stăpân pe toate lucrurile lumii, fiindcă nimic nu se întâmplă împotriva dorințelor lui; toate lucrurile sunt pentru el bune, dar de nici unul n-are nevoie<sup>2</sup>.

Zwingli avea o cultură filosofică mai întinsă decât Luther; în tinerețe studiasă, la Basel, cu Thomas Wyttenbach, unul din umaniștii de frunte ai Elveției, câteva din direcțiile de căpetenie ale cugetării antice. Îndeoșbi îl interesa platonismul, pe care îl prețuia mai ales așa cum îl înfățișa contemporanilor săi Francesco Pico della Mirandola, și stoicismul, așa cum îl găsea în operele lui Cicerone și ale lui Seneca. Determinismul, pe care îl susținea Zwingli în tractatul său *De providentia*<sup>3</sup>, era, în fond, fatalismul stoic, întemeiat pe același panteism sau panenteism. Dumnezeu, după reformatorul din Zürich, nu poate fi conceput ca finit; fiindcă, însă, nu poate exista decât un singur infinit, universul întreg există în Dumnezeu, a cărui voință determină cursul tuturor fenomenelor. Căci dacă ceva s-ar mișca în univers prin propria sa putere, ar mărgini prin aceasta puterea lui Dumnezeu. Omul e, dar,

predeterminat, în toate actele sale: el devine, însă, liber prin supunerea sa necondiționată voinței divine. Căci prin această supunere, omul devine un colaborator al lui Dumnezeu în planul creațiunii, și vrea, prin urmare, el însuși, ca viața sa să fie așa cum a fost hotărâtă de mai înainte. Această subordonare voluntară a omului față de cursul fatal al fenomenelor, ca singură formă posibilă a libertății, era însă ideea fundamentală a stoicismului.

În sistemul teologic al lui Calvin, fatalismul stoic juca, de asemenea, sub forma predeterminării un rol de căpetenie. De altfel, Calvin, care făcuse studii umaniste aprofundate, la Paris, își arătase limpede înclinarea către stoicism, în comentariile sale asupra tractatului lui Seneca *De clementia*<sup>1</sup>.

## VI

Printre propagatorii propriu-ziși ai stoicismului ca doctrină filosofică, trebuie să menționăm în primul rând pe Joest Lips, marele umanist flamand. Acest învățat, cunoscut mai mult sub numele latinizat de Justus Lipsius, s-a născut la 18 octombrie 1547, la Overysse, lângă Bruxelles. Primele studii le-a făcut la colegiul din Ath, în Hainaut, și în colegiul iezuiților din Colonia. Precocitatea și silița sa la învățătură erau așa de mari, încât profesorii înșiși erau siliți adesea să-i ia cărțile din mână, de teamă să nu-i primejduiască sănătatea. Materiile care îl atrăgeau mai mult erau literatura și filosofia. În această direcție a avut ocazia să se dezvolte mai ales în Italia, unde a însoțit, ca secretar, pe cardinalul Granvelle. La Roma, în biblioteca Vaticanului, a luat cunoștință de operele lui Tacit și ale lui Seneca, ale căror idei au avut asupra-i o influență hotărâtoare. Războaiele civile și religioase, care turburau adânc Țările de Jos, care i-au compromis averea și care l-au silit să petreacă mai mulți ani în streinătate – la Viena, la curtea lui Maximilian al II-lea, la Praga, la Colonia, la Iena, unde a ținut și cursuri la universitate –, au dat caracterului său, din fire serios și trist, un colorit stoic foarte pronunțat.

În tractatul *De constantia in malis publicis*<sup>2</sup>, apărut în 1584, Lips caută să pună în evidență ușurarea pe care o aduce omului, în împreju-

1. Wilhelm Dilthey, *Analyse und Auffassung des Menschen im XV und XVI Jahrhundert*, (în) *Archiv f. Gesch. der Philos.*, Bd. V, p. 351.

2. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, § 3-4, 15.

3. (lat.) – *Despre providență* (n. M. R.).

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

2. (lat.) – *Despre tăria de caracter în nenorocirile publice* (n. M. R.).

rările grele, concepția stoică a vieții. Punctul său de plecare îl formează, ca și în operele lui Seneca, ideea ordinii universale, necesare și neschimbătoare. Suntem toți supuși fatalității neînduplecate a cursului naturii, din care face parte și omenirea. Dinaintea acestei fatalități trebuie să ne plecăm, nu numai cu resemnare, ci și cu mulțumire, nu numai cu gândul că nu se poate altfel, ci și cu convingerea că decretul providenței sunt bune și că nu trebuie să le măsurăm valoarea după suferințele pe care ni le pricinuiesc.

Ca creștin, însă, Joest Lips simte nevoia să se explice asupra acestei fatalități cosmice, și explicarea o găsește în teoria calvinistă a predestinației. Dumnezeu, fiind atotștiutor, vede mai dinainte tot ce are să se întâmple în univers. Așa fiind, cursul fenomenelor e absolut predestinat în inteligența divină – și prin urmare și în natură. Joest Lips se simte, în fine, obligat, abătându-se de la obiectul propriu-zis al cărții sale, să se explice și asupra raportului dintre predestinație și libertatea voinței. Spre a salva această libertate, și odată cu ea responsabilitatea morală, el susține că Dumnezeu vede mai dinainte faptele oamenilor, dar nu le voiește, le prezice dar nu le prescrie – așa încât oamenii rămân liberi să lucreze cum cred mai bine.

Odată filosofia stoică recomandată contemporanilor săi, Joest Lips s-a crezut dator să le dea și o cunoștință mai amănunțită a ei. Așa a luat naștere cele două tractate, *Manuductio ad stoicam philosophiam*<sup>1</sup> și *Physiologia stoicorum*<sup>2</sup>, publicate amândouă în 1604, cu doi ani înaintea morții sale. În primul din aceste tractate, Joest Lips trece mai întâi în revistă sistemele de căpetenie ale filosofiei vechi – platonismul, scepticismul și epicureismul – și le găsește pe toate neîndestulătoare din punct de vedere moral. Singura filosofie potrivită din acest punct de vedere i se pare stoicismul, ale cărui principii le expune, sistematic, după Seneca. Supremul bine e virtutea; ea dă omului liniștea sufletească și-l face în același timp folositor celorlalți. Spre a putea însă ajunge la virtute, omul trebuie să scuture jugul nevoilor nenumărate, care îi complică viața și-l leagă de toate nimicurile ei cu lanțurile perfide ale pasiunilor. Numai cine izbutește să scape de această tiranie se poate ridica în sfera senină a indiferenței, unde singura pasiune este îndeplinirea datoriei.

---

1. (lat.) – *Îndreptar de filosofie stoică* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Fiziologia stoicilor* (n. M. R.).

În al doilea tractat, *Physiologia stoicorum*, Joest Lips expune partea ontologică și cosmologică a stoicismului. Această parte era mai ales delicată, fiindcă într-însa autorul trebuia să vorbească de Dumnezeu și de raporturile lui cu universul, de sufletul omenesc și de menirea lui după moarte, de existența răului în lume... etc., depărtându-se, în multe privințe, de ideile fundamentale ale creștinismului. Ca să nu se expună la censura teologilor, și, poate, la intervenirea Inchiziției, Joest Lips declară, de la început, că scrie numai ca istoric și nu se face răspunzător de ideile pe care le expune.

Cu câtă simpatie erau primite doctrinele stoice de lumea cultă de la sfârșitul veacului al XVI-lea, ne-o poate arăta faptul că prima lucrare a lui Joest Lips, *De constantia in malis publicis*, s-a tipărit de peste optzeci de ori. La această răspândire a stoicismului, la începutul veacului al XVII-lea, au mai contribuit și Kaspar Schoppe (1576-1649) prin scrierea sa *Elementa stoicae philosophiae*<sup>1</sup>, Thomas Gataker (1574-1654) prin lucrarea sa *De disciplina stoica cum sectis aliis collata*<sup>2</sup> și Claude de Saumaise (1588-1649) prin editarea comentariului lui Simplicius asupra manualului lui Epictet. Acest din urmă învățat, deși era francez din naștere, și-a petrecut o parte a vieții în Țările de Jos, ca profesor la Universitatea din Leiden, și se număra de regulă, sub numele de Salmasius, printre umaniștii olandezi. În Franța, reprezentantul propriu-zis al stoicismului a fost Michael de Montaigne, asupra căruia trebuie să ne oprim ceva mai mult.

## VII

Montaigne e cunoscut, în istoria filosofiei, ca sceptic. Și în adevăr, scepticismul e produsul de căpetenie al cugetării sale filosofice. Înainte, însă, de a ajunge la scepticism, a trecut printr-o perioadă de stoicism, ale cărei urme adânci se văd pretutindeni în operele sale. Ca atare, Montaigne a fost un moment purtătorul de cuvânt al cugetării stoice în evoluția intelectuală a veacului al XVI-lea și trebuie să-l menționăm în acest capitol.

Cauzele care l-au adus pe cugetătorul francez la stoicism au fost mai mult de natură practică. În antichitate, stoicismul se întemeia pe o

---

1. (lat.) – *Categoriile filosofiei stoice* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Despre învățătura stoică comparată cu alte doctrine filosofice* (n. M. R.).



concepție metafizică a lumii. În timpul Renașterii, acest substrat metafizic rămâne întunecat, și în plină lumină ies numai concluziile lui etice. Stoicismul devine astfel mai mult o atitudine sufletească, pe care o iau în fața vieții – a unei vieți prea turburate – oamenii cu nevoi de sentiment ceva mai înalte.

Montaigne era, în tinerețe, de un temperament viu, pomit, generos și – ambițios. Legăturile sale familiale îl ajutaseră, e drept, să ajungă de timpuriu la demnitatea de membru al parlamentului din Bordeaux<sup>1</sup>. Dar aspirațiile sale ținteau mai departe. Conștiința valorii sale îl făcea să creadă că i se cuvenea un rol mai înalt în viața politică a Franței. Ca mulți oameni superiori, însă, Montaigne a așteptat ca împrejurările înșile să-l cheme la lucru, ca contemporanii săi înșiși să-i impună rolul pe care voia să-l joace. Era o dovadă de idealism, pe care lumea, ca mai totdeauna, a răsplătit-o foarte rău. În viața practică, primele roluri le joacă de regulă aceia care și le iau ei singuri, lăsând la o parte modestia și punând cu hotărâre piciorul pe căile, nu totdeauna delicate, ce duc spre culmile succesului. Dându-și seamă de cauzele care îl făceau să rămână în penumbra provinciei, și socotind că era prea târziu ca să-și mai încerce norocul la Paris, Montaigne s-a retras, în plină maturitate, din viața publică și s-a închis în castelul său părintesc.

La orientarea pe care a luat-o în această retragere viața sa sufletească, au mai contribuit și alte cauze. Mai întâi, influența deprimantă a războaielor religioase, care erau pe atunci în toiul lor, și a nesiguranței generale ce rezulta dintr-însele. „În învălmășala în care trăim de treizeci de ani, scria Montaigne însuși în 1588<sup>2</sup>, fiecare francez se vede expus, pe fiecă moment, la răsturnarea desăvârșită a situației sale“ – materiale și sociale. La câte curse era expus mai ales un om bogat și cu vază ca el, ne-o poate arăta următoarea întâmplare. Un „gentilom“ vecin a sosit odată în goana calului la poarta castelului lui Montaigne, rugându-se cu insistență să i se dea adăpost, fiindcă era urmărit de o bandă armată. După el au sosit pe rând, în aceeași stare, oamenii săi. Montaigne i-a primit pe toți, deși, judecând după starea armelor lor, lucrul da de bănuț. Și în adevăr, vecinul recursese la acest mijloc ca să poată pătrunde fără luptă în locuința lui; el însuși o povestea singur

1. Asupra biografiei lui Montaigne vom reveni în capitolul asupra scepticismului din volumul următor. [Vezi *Marginalii*, p. XXVII, nota 14 și p. XXX-XXXI (n. G. P.).]

2. *Essais*, ed. Motheau et Jouaust, t. VI, p. 161.

mai târziu, adăogând că amabilitatea și nepăsarea lui Montaigne l-au dezarmat și l-au făcut să renunțe la planurile sale criminale.

Spre a se apăra în contra primejdiilor de acest fel, filosoful n-a voit să întrețină, ca mai toți nobilii din timpul său, o bandă de oameni armați. Câteva cuvinte ale lui Plutarh, pe care Montaigne îl citea pe atunci, îi arătau o altă cale. „Cel ce poate să zică: te-am prevenit, o, soartă, și ți-am închis toate căile – acela nu-și întemeiază liniștea pe baricade, ziduri și porți încuiate, ci pe sfaturile filosofiei și pe hotărârile rațiunii.“<sup>1</sup>

Această concepție stoică a înfrânării sufletești în fața primejdiilor vieții l-a făcut pe Montaigne să citească cu multă luare-aminte pe Seneca. Filosoful roman trăise vremuri tot așa de grele, dacă nu și mai grele încă – și putuse să-și păstreze liniștea și să părăsească viața fără părere de rău. În operele lui a învățat Montaigne deosebirea stoică dintre ceea ce „atârnă“ și ceea ce „nu atârnă“ de noi – și și-a luat ca regulă de viață să nu dorească decât numai ceea ce sta în puterea sa, rămânând indiferent pentru tot restul. Căci mulțumirea noastră în viață nu se poate întemeia cu trănicie decât numai pe lucrurile ce ne stau pururea la îndemână, adică pe gândurile noastre. De bunurile celelalte ale vieții – bogății, onoruri, familie, sănătate –, să ne bucurăm, când le avem, dar să nu punem prea mare preț pe ele, fiindcă „nu atârnă de noi“ și le putem pierde dintr-o zi într-alta. Gândurile noastre singure ne rămân totdeauna și în toate împrejurările. Numai mulțumirea pe care ne-o dau ele poate dura vecinic, poate ține, adică, până la moarte și ne poate ajuta să murim fără părere de rău. „Stilpon scăpase din flăcările ce mistuiau orașul său și în care își pierduse averea, femeia și copiii; Demetrios Poliorketes, văzându-l foarte liniștit, l-a întrebat dacă nu suferise nici o pagubă; el i-a răspuns că nu, că nu pierduse nimic din al său. Firește, omul de cugetare n-a pierdut nimic câtă vreme se are pe sine însuși. Când barbarii au dărâmat Nola, Paulinus, episcopul, care pierduse tot ce avea și căzuse prins în mâinile lor, se ruga astfel lui Dumnezeu: «Doamne, îngăduie-mi să fiu liniștit, căci știi că nu mi-au luat nimic din al meu». Bogățiile care îl făceau bogat și bunurile care îl făceau bun erau încă întregi în stăpânirea lui. Iacă ce va să zică să-și aleagă cineva comori care se pot feri de orice atingere, și să le ascundă în locuri unde nimeni nu poate pătrunde. E bine să avem

1. Asupra părerilor lui Montaigne despre Plutarh și despre Seneca, a se vedea, în ediția Motheau și Jouaust, indexul. Pe Plutarh îl citea Montaigne în traducerea lui Jacques Amyot.

femeie, copii și averi; dar nu e înțelept să ținem așa de mult la ele, încât fericirea noastră să atârne de posesiunea lor. Trebuie să ne rezervăm în noi înșine un locșor («une arrière boutique») lipsit de orice podoabă prefăcută («toute franche»), în care să sălășluiească adevărata noastră libertate, în care să ne putem retrage, ca să fim singuri cu noi înșine și să vorbim și să râdem, ca și cum n-am avea nici femeie, nici copii, nici casă, nici servitori, pentru ca, atunci când le vom pierde, lipsa lor să nu ne pară ceva nou și neobicinuit. Cel mai de preț lucru de pe această lume e să știe omul să fie al său însuși.<sup>1</sup>

Pentru ca să ne putem, însă, ridica până la această libertate sufletească, trebuie să sfărâmăm mai întâi lanțurile dorințelor de tot felul, ce ne țin legați de bunurile înșelătoare ale lumii. Această emancipare nu e anevoioasă pentru înțelept, care știe să prețuiască toate după valoarea lor naturală. Nu e greu să vedem până la ce margini se întind nevoile firești ale omului. „Privind cerșetorul de la poarta casei mele, care e adesea mai sănătos și mai vesel decât mine, mă pun în locul lui și încerc să-mi deprind mintea cu ideea lipsei. Prin asemenea pilde, deși știu că boala, sărăcia și moartea sunt pe urmele mele, mă hotărâsc cu ușurință să nu mă sperii de lucrurile pe care oamenii mai prejos decât mine le îndură cu atâta răbdare.”<sup>2</sup>

Atât de adânc pătrunde stoicismul în sufletul lui Montaigne, încât nu se sfiește să accepte și ultima lui concluzie, adică dreptul înțeleptului de a renunța la viață, când crede de cuviință, sinucigându-se. Căci înțeleptul n-ar mai avea liniștea sufletească deplină, dacă n-ar avea conștiința că poată să învingă destinul, chiar și atunci când destinul e mai puternic decât el, întorcând spatele vieții. Montaigne ne dă și criteriul acestei hotărâri extreme. Măsura înțelepciunii este pentru fiecare propria lui sensibilitate. Dacă, după o lungă rezistență și cu toate încercările de a-și păstra indiferența, omul constată că simțirea sa e prea slabă și nu poate birui loviturile sorții, atunci are dreptul să-și manifeste independența, renunțând liber la viață. „Dacă e rău să trăiască cineva în nevoie, nu e nici o nevoie să trăiască cineva în nevoie.”<sup>3</sup>

Ca atitudine sufletească, stoicismul i-a rămas lui Montaigne toată viața, chiar și în perioada sceptică. În *Eseurile* sale, capitole întregi sunt curat stoice și ar putea fi comparate cu epistolele lui Seneca. Așa

sunt, bunăoară, cele intitulate: *Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons. Qu'il ne faut juger de notre heur qu'après notre mort, Que philosopher c'est apprendre à mourir, De la retraite...* etc.<sup>1</sup>

Acest colorit stoic a contribuit într-o mare măsură la succesul operei lui Montaigne. Am putea zice chiar că filosoful a impresionat pe contemporani mai mult prin stoicismul decât prin scepticismul său. Florimond de Rosemond, succesorul lui Montaigne în parlamentul din Bordeaux, într-un portret celebru, pune în relief tocmai trăsăturile stoice ale caracterului și ale filosofiei sale și nu amintea deloc pe cele sceptice... „Avea obiceiul să privească moartea fără să se schimbe la față, s-o îmblânzească și să se joace cu ea, filosofând între ascuțiturile durerii... Franța a pierdut de curând această vie și neasemuită lumină de știință, de elocvență, de pricepere la trebile lumii, după arătarea pe care am făcut-o de virtutea sa, de filosofia sa îndrăzneată și aproape stoică, de hotărârea sa vrednică de admirat împotriva tuturor durerilor și furtunilor vieții acesteia, de cunoștința sa sigură și repede de oameni, în toate împrejurările... Acest om rar, prin moartea sa, pare a fi lăsat virtutea orfană.”<sup>2</sup>

Scepticismul lui Montaigne pare, dar, a-și fi exercitat influența mai mult asupra oamenilor cu o cultură filosofică mai întinsă și mai adâncă. Asupra masei cititorilor lucra mai mult partea practică a filosofiei sale, adică stoicismul.

1. *Essais*, Livre I-er, ch. XXXIX.

2. *Id.*, *ibid.*

3. *Essais*, Livre I-er, ch. XIV.

1. În ediția din 1580, capitolele citate poartă numerele XIV, XIX, XX, XXXIX. În edițiile următoare, această numerotație se schimbă.

2. Cf. F. Strowski, *Montaigne*, Paris, 1906, p. 326.

## Capitolul V IDEILE POLITICE ȘI SOCIALE ORIGINELE

Reînvierea culturii clasice, la începutul timpurilor moderne, lărgind orizontul sufletesc al noilor popoare europene, a pregătit pe nesimțite emanciparea lor de autoritățile tradiționale. Și fiindcă piedeca de căpetenie, care se opunea acestei emancipări, era Biserica, cu dogmele ei împietrite de veacuri și cu organizarea ei medievală, jugul ei apăsător trebuia scuturat, nu numai în domeniul teoretic, cum am văzut în volumele precedente, ci și în viața practică, în viața politică și socială. Astfel apar, din veacul al XIV-lea înainte, o sumă de cugetători, care opun concepției medievale a statului subordonat Bisericii concepția antică a Bisericii subordonate statului – sau susțin, în orice caz, independența și indiferența organismelor politice în materie de credință. Această latură a vieții intelectuale a Renașterii nu e lipsită de interes și merită să ne oprim un moment asupra-i; ea ne arată cum tendințele de ordin practic pot să aibă uneori rezultate teoretice considerabile și ne luminează în același timp asupra originii câtorva din ideile politice și sociale care au jucat un rol așa de însemnat în veacul al XVIII-lea.

### I

Odată cu operele filosofice ale antichității – și în parte înaintea lor<sup>1</sup> – învățații italieni de la începutul Renașterii s-au pus să studieze operele ei istorice, politice și juridice. Acest studiu le arăta, mai presus de toate, imensa superioritate a organizării statului antic asupra organizării statului medieval, care era încă în ființă pe acele vremuri. Printr-o instinctivă simpatie, printr-o secretă afinitate de rasă, gândurile uma-

---

1. O școală de juriști, în care se studia cu entuziasm dreptul roman, se formase la Bologna încă din veacul al XII-lea.

niștilor italieni se îndreptau mai ales către istoria poporului roman, pe care o citeau cu nesațiu în operele regăsite ale lui Titu Liviu, ale lui Tacit, ale lui Caesar, ale lui Sallustiu. Măreția acestei istorii îi umplea de admirație față de trecut și de scârbă față de prezent. Trecutul le arăta, în propria lor țară, pe propriul lor pământ italian, pilda neîntrecută a unui popor mic la număr, dar mare prin unitatea și tăria caracterului său, izbutind să ajungă, grație admirabilei sale organizări politice, la întemeierea celui mai întins și mai puternic imperiu al antichității, a unui imperiu ce ținea plecată sub sceptrul său întreaga lume cunoscută pe atunci. Prezentul le arăta, în jurul lor, întristătoarea privescătoare a unui popor mare la număr și nobil prin obârșia lui, dar decăzut politicește și ajuns jucăria tuturor influențelor streine, a unui popor divizat într-o sumă de mici state certate între ele și turburate de frământări lăuntrice, urmărind în activitatea lor scopuri meschine și coborându-se adesea la mijloacele cele mai josnice. Acest contrast, ieșind la iveală odată cu dezgroparea monumentelor istorice ale antichității, împingea în mod firesc pe învățați să-i caute cauzele.

Cel dintâi care și-a pus această problemă a fost marele poet, a cărui figură se ridică uriașă pe hotarele evului mediu, ca un semn prevestitor al timpurilor moderne. Dante nu era numai un sentimental plin de lirism, un visător plin de avânturi mistice, ci și un cugetător politic cumpănit, un observator capabil să pătrundă mai adânc înțelesul evenimentelor ce se desfășurau împrejurul său. Educația sa fusese îndreptată de la început în această direcție. Primul său profesor fusese Brunetto Latini, secretarul republicii florentine, și influenței lui i se datora această orientare către viața publică. Studiile de drept, de filosofie și de teologie, pe care le-a făcut la universitățile din Bologna și Padua, urmăreau același scop, și la vârsta de 23 ani, când s-a întors la Florența, Dante a început să ia parte efectiv la afacerile statului. A participat la două expediții militare în 1289 și 1290, a fost utilizat de mai multe ori, între 1295 și 1300, ca ambasador, și a fost, în fine, ales, când a atins vârsta legală de 35 de ani, printre „priorii” republicii.

Dante avusese astfel prilejul să adune un material bogat de observări asupra vieții politice a timpului său. Ceea ce-l izbise mai ales, era amestecul neconținut al intereselor private cu cele publice, în afacerile republicii florentine. De aproape un veac această republică era frământată de luptele violente dintre guelfi și gibelini. Aceste lupte erau, se înțelege, determinate de motive politice; dar într-însele se amestecau neconținut motive personale, și acest amestec le dedea caracterul violent pe care ni-l arată istoria. Însuși punctul lor de plecare fusese o

ceartă de familie, care împărțise noblețea florentină în două tabere ce se dușmăneau de moarte. Un tânăr din familia Buondelmonti se logodise, în 1215, cu o fată din familia Amadei; într-o zi, însă, trecând prin fața palatului familiei Donati, a fost chemat din balcon de signora Aldruda, care i-a arătat pe una din fetele ei, zicându-i: „Iacă nevasta pe care ți-o destinam“. Izbit de frumusețea fetei, tânărul Buondelmonti s-a hotărât s-o ia în căsătorie, rupând logodna dintâi. De aci a pornit o dușmănie de moarte, din partea familiei Amadei și a familiei înrudite, Uberti, împotriva familiilor Buondelmonti și Donati. În luptele ce s-au născut din această pricină și care au durat multă vreme, a fost atrasă, încetul cu încetul, întreaga noblețea florentină; iar partidele care s-au format în acest mod au fost utilizate mai târziu în luptele politice dintre papi și împărații germani – guelfii luând partea papilor, iar gibelinii pe aceea a împăraților.

Către sfârșitul veacului al XIII-lea, pe când Dante se afla printre conducătorii republicei, gibelinii erau exilați, iar guelfii se împărțiseră, la rândul lor, în două tabere – în „albi“ și „negri“. Erau, firește, aci și deosebiri politice, dar punctul de plecare al discordiei îl formau iarăși rivalitățile dintre familiile nobile. Prin comerț și industrie se ridicaseră, în a doua jumătate a veacului al XIII-lea, o sumă de familii nouă, care pătrunseseră cu puterea și prestigiul bogăției în rândurile vechei noblețe florentine. Așa erau, între altele, familiile Bardi, Frescobaldi, Cerchi, Cavalcanti... etc. Vechea aristocrație privea însă cu dispreț pe acești „parveniți“ – cu un dispreț cu atât mai dușmănos cu cât era mai plin de invidie. Și când un Cerchi a cumpărat palatul contelui Guidi, unul din cele mai vechi și mai frumoase din Florența, familia Donati, care făcea parte din noblețea „de sânge“ și care locuia alături, s-a simțit jignită de această vecinătate. Așa au luat naștere o sumă de mici veștațiuni, care au deslănțuit cu vremea o strașnică ură între cele două neamuri. Celelalte familii s-au grupat, după legăturile de înrudire, în jurul lor, și au format două partide: albi, în frunte cu „parveniții“ Cerchi, și negri, în frunte cu vechii aristocrați Donati.

Luptele au izbucnit pe față, cu vărsări de sânge, la 1 mai 1300. Negrii au cerut ajutorul lui Bonifaciu al VIII-lea, părăd pe albi că țin cu gibelinii exilați și sunt dușmani ai papalității. Cardinalul Matteo d'Acquasparta, care a fost trimis ca împăciuitoare, n-a putut liniști lucrurile – și luptele au continuat toată vara. Tocmai pe acele vremuri turburate a fost ales Dante printre „priorii“ republicei (15 iunie-15 august 1300). Cu patriotismul său luminat, dându-și seamă de pricinele răului și ca să puie odată capăt frământărilor, Dante a hotărât exilarea căpeteniilor

din ambele partide, deși era legat cu amândouă. Cu negrii avea legături de rudenie prin soția sa Gemma, care era născută din familia Donati, iar printre albi avea pe cel mai bun prieten al său, poetul Guido Cavalcanti. După câțiva timp, însă, li s-a îngăduit albilor exilați să se întoarcă îndărăt, și negrii, înfuriați de această favoare, au înduplecat pe Bonifaciu al VIII-lea să trimită asupra Florenței pe Charles de Valois, fratele lui Filip cel Frumos, care tocmai se îndrepta împotriva aragonezilor din Sicilia. Spre a scăpa de această primejdie, florentinii au trimis la Roma, către sfârșitul anului 1301, o delegație, din care făcea parte și Dante. Francezii au intrat, totuși, pe teritoriul republicei, și Corso Donati, șeful negrilor, s-a răzbunat devastând casele vrăjmașilor săi, din oraș și din împrejurimi. Peste câteva luni, negrii, instalați la putere, au exilat pe toți capii albilor, în număr de peste 600, și le-au confiscat averile. Odată cu ei a fost exilat și Dante, fiindcă se opusese venirii lui Charles de Valois.

Exilul acesta a durat până la moartea poetului (1321). Douăzeci de ani a rătăcit Dante pe drumurile pribegiei, ca să vadă „cât e de amară pâinea străină și cât e de greu să suie cineva scările altora“<sup>1</sup>. Familia sa, care rămăsese în Florența, a fost de asemenea greu încercată. Pe lângă mizeria în care trăia, în urma confiscării averilor celor exilați, a mai fost bântuită și de ciumă; soția lui Dante și doi din copiii săi au murit de această groaznică boală, în 1308.

Poetul deșertase astfel până la fund paharul nenorocirilor, pe care luptele politice le pot revărsa asupra cetățenilor unui stat. Cu drept cuvânt și în plină cunoștință de cauză a luat, dar, el condeiul, ca să se ridice, în cartea sa *De monarchia*<sup>2</sup>, scrisă, după toate probabilitățile, între 1310 și 1313, împotriva organizărilor republicane ale orașelor italiene. Statele – zicea el – nu pot fi guvernate de-a dreptul de cetățeni; căci aceștia se gândesc prea mult la interesele lor particulare, care vin prea adesea în conflict unele cu altele și duc mai totdeauna la lupte dăunătoare bunei stări generale. Dimpotrivă, un suveran unic, un monarh, fiind deasupra cetățenilor, a tutulor fără deosebire, poate privi cu imparțialitate interesele lor și le poate împăca – atât între ele, cât și cu

1. „Tu proverai si come sa di sale  
Lo pane altrui, e com è duro calle  
Lo scendere e il salir per l'altrui scale.“

(*Divina Commedia, Paradiso*), XVII, 55)

2. (lat.) *Despre monarhie* (n. M. R.).

interesele superioare ale statului, pe care trebuie să le aibă în vedere în primul rând.

Tractatul *De monarchia* e împărțit în trei cărți<sup>1</sup>. În cea dintâi, Dante cercetează dacă monarhia e o instituție necesară pentru societățile omenești – și răspunde afirmativ, pentru motivele pe care, în parte și în treacăt, le-am văzut deja. După cum toate membrele corpului sunt supuse unui singur suflet, tot așa toți cetățenii unui stat trebuie să se supună unui singur domnitor. Căci funcțiunea de căpetenie a statului e să asigure cetățenilor respectul persoanei și averii lor și să le permită să se bucure în pace de viață. Justiția și pacea sunt, dar, scopurile de căpetenie ale statului. Aceste scopuri nu se pot însă realiza cu adevărat decât numai atunci când puterea conducătoare se află în mâna unei singure persoane. Căci monarhul, ocupând rangul suprem în ierarhia socială, nu mai are nimic de dorit pentru sine însuși; nemiavând nici egali, nici rivali, el nu cunoaște invidia și ura; singura lui aspirație este să facă fericiți pe supușii săi, ocrotindu-le drepturile și împacându-le interesele. Numai într-o asemenea monarhie poate să existe încrederea în puterea conducătoare și, prin urmare, supunerea de bună voie, supunerea din convingere, care constituie esența adevăratei libertăți. Într-un asemenea stat, nici cetățenii nu simt jugul autorității, nici autoritatea nu simte apăsând asupra-i bănuiala amenințătoare a cetățenilor. Dante văzuse de aproape ce însemna această neîncredere, în organizarea republicii florentine, în care „priorii” se alegeau numai pe două luni și n-aveau voie să părăsească, în tot acest interval, edificiul în care își exercitau funcțiunile. Priorii nu puteau deveni, adică, conducătorii republicii, decât numai constituindu-se prizonierii ei.

Cu toată vigoarea fondului, argumentarea rămâne, totuși, ca formă, scolastică, și nu arareori lua întorsături pedante, după gustul evului mediu.<sup>2</sup>

- 
1. Tractatul a fost tipărit pentru prima oară la Basel în 1559. Ediții mai nouă: *Dantis Aligherii de monarchia libri III* [(lat.) – *Trei cărți despre monarhie ale lui Dante Aligheri* (n. M. R.)], von K. Witte, Wien, 1874, și *Opere latine di Dante* de Gualiani, Firenze, 1878-82. O traducere germană a fost făcută de Hubatsch, Leipzig, 1873. Cf. Böhmer, *Ueber Dante's Monarchie*, Halle, 1866.
  2. „Et quod fieri potest per unum, melius est fieri per unum quam per plura. Quod sic declaratur: sit unum, per quod fieri potest. A, et sint plura per quae similiter illud fieri potest, A et B. Si ergo illud idem quod fit per A et B, potest fieri per A tantum, frustra tibi assumitur B, etc.” [(lat.) – „Și ceea ce poate fi făcut de unu, este mai bine să fie făcut de unu decât de mai mulți. Ceea ce se exprimă astfel: fie unu, prin care poate fi făcut, A, și fie mai mulți prin care poate fi făcut de asemeni acel lucru, A și

Interesant e îndeosebi modul cum se ridică Dante la concepția unui imperiu universal. După cum fiecare stat în parte trebuie să fie guvernat de o singură persoană, tot așa, toate statele împreună trebuie să fie conduse de un singur suveran suprem, de un împărat, după modelul celor romani. Căci numai un asemenea suveran poate privi cu imparțialitate interesele, adesea opuse, ale diferitelor state și, împacându-le după cuviință, poate da omenirii o pace durabilă, întemeiată nu pe apăsarea grea a învingătorilor asupra învinșilor, ci pe libertate; numai un asemenea suveran poate da, prin urmare, popoarelor o dreptate superioară aceleia a armelor. Pământul întreg trebuie să formeze, dar, un singur imperiu, care să înglobeze în sine toate popoarele, ca vechiul Imperiu Roman.

De la acest vis de solidaritate și de pace universală trece Dante, în cartea a doua a tractatului *De monarchia*, la o întrebare mai precisă. Care e poporul chemat să stea în fruntea celorlalte și să dea din sânul său pe suveranul suprem? – Răspunsul nu e anevoie de ghicit: e poporul roman. Acest popor singur a putut să ajungă în antichitate la domnia lumii – a întregii lumi cunoscute pe atunci. Dumnezeu însuși a recunoscut această domnie ca legitimă, deoarece s-a întrupat și a venit pe lume sub forma Fiului pe vremea împăraților romani, iar vicarul său pe pământ, întemeietorul Bisericei, și-a așezat scaunul la Roma. Poporul roman s-a păstrat însă neîntrerupt în Peninsula Italică și și-a conservat ca atare dreptul la domnia universală, drept pe care rămâne ca împrejurările să-i permită din nou să-l traducă în fapt.<sup>1</sup>

Oricât de curioasă ne-ar părea astăzi această idee a lui Dante, ea exprima, totuși, un sentiment al timpului: respectul pe care-l aveau toate celelalte popoare pentru străvechea „urbs” și care-și găsea consacrarea cea mai înaltă în faptul că regii franci și împărații germani veneau să se încoroneze la Roma. Cât de obsedantă era amintirea trecutului la italieni, ne-o mai pot arăta și încercările succesive de a restabili vechile forme ale vieții publice romane cu Crescentius, Arnoldo da Brescia și Cola di Rienzo. Unele din aceste forme se păstrasera, to-

- 
- B. Așadar, dacă acela care este făcut la fel cu ajutorul lui A și B, poate fi făcut de A în aceeași măsură, degeaba l-ai luat pe B etc.” (n. M. R.)] (*De monarchia*, Lib. I, p. 16)
1. Firește, argumentarea ia și aici forme scolastice, cu inevitabilele silogisme după tipic. Bunăoară: „Nobilissimo populo convenit omnibus aliis praeferi: Romanus populus fuit nobilissimus: ergo convenit ei omnibus aliis praeferi.” [(lat.) – „Poporului celui mai nobil i se cuvine să fie în fruntea celorlalte: poporul roman a fost cel mai nobil: deci i se cuvine să fie în fruntea tuturor celorlalte” (n. M. R.)] (*De monarchia*, Lib. II, c. 8)

tuși, de la sine. Roma și-a avut multă vreme senatul – celebrul senat care în veacul al XII-lea dicta împăratului Conrad și papei Alexandru al III-lea, învingătorul lui Frederic Barbarossa, și care pune pe steagul său litere tradiționale S.P.Q.R.

Toate aceste legături cu trecutul deșteptau în sufletul patrioților italieni dorința de a vedea din nou poporul lor în fruntea lumii, jucând din nou gloriosul rol de altădată. Italia era, însă, divizată într-o sumă de mici state și sfâșiată de intrigi meschine. Iacă de ce Dante, care văzuse cu ochii aceste intrigi și le simțise adânc efectele dureroase, aștepta mântuirea din afară și, deși declara că poporul roman trebuia să domnească asupra lumii, adăuga că suveranul suprem putea să fie, totuși, de alt neam. El vedea în Henric al VII-lea, care tocmai venise în Italia, în 1310, ca să ia coroana imperială, pe monarhul dorit, care să liniștească și să unifice țara și, redându-i astfel puterea, să-i permită să-și reia rolul de altădată. Când regele german a ajuns la Milano, în decembrie 1310, Dante, care publicase mai dinainte un apel către „principii și popoarele“ Italiei, s-a dus cu mulți alți exilați florentini ca să-l salute și să-i spună dorințele lor. Iar mai târziu, în aprilie 1311, fiindcă i se părea că întârzia prea mult să înceapă opera politică pe care i-o recomandase, i-a adresat o scrisoare plină de foc, în care îl îndemna să pună mai întâi securea la rădăcina tuturor relelor, cucerind Florența.

În legătură cu aceste evenimente trebuie să ne explicăm cartea a treia a tractatului *De monarchia* în care Dante cercetează dacă împăratul roman – cum i se zicea pe atunci împăratului german – își primea puterea de la papa sau de-a dreptul de la Dumnezeu. Dante fusese guelf și prin urmare partizan al papalității, dar nu putea uita că Bonifaciu al VIII-lea făcuse nenorocirea sa, trimitând pe Charles de Valois asupra Florenței. La aceasta se mai adăuga și influența studiilor mai aprofundate de drept, pe care Dante le făcuse în timpul exilului său, între 1304 și 1306, la Bologna. În urma descoperirii manuscrisului *Pandectelor* lui Justinian, dreptul roman devenise, din veacul al XII-lea înainte, obiectul unui adevărat cult. Templul de căpetenie al acestui cult era Universitatea din Bologna, unde se formase o școală celebră de juriști. Însemnătatea teoretică a acestei școli, singura care ne preocupă aci, era că concepea dreptul ca izvorând din „natura lucrurilor“ și nu din canoanele Bisericii, ca întemeindu-se pe raporturile naturale ale lucrurilor, și nu pe voința arbitrară a lui Dumnezeu. Marii jurisconșulți romani, când voiau să justifice o lege, recurgeau totdeauna la argumente raționale și nu porneau niciodată de la un text din cărțile sfinte, cerând ca toți să se plece dinainte-i ca dinaintea unui decret indiscuta-

bil al providenței. De la această idee, a independenței dreptului de credințele religioase, până la ideea independenței societăților civile de Biserică nu era departe. De fapt, la începutul veacului al XIV-lea, când conflictul dintre papa Bonifaciu al VIII-lea și regele francez Filip cel Frumos pusese la ordinea zilei problema raporturilor dintre Biserică și stat, juriștii din Bologna susțineau fățiș independența autorităților politice de cele religioase.

Alături de această școală a „legiștilor“ se mai afla, însă, tot la Bologna, școala „decretiștilor“, care, întemeindu-se pe faimosul decret al lui Grațian, susținea supremația politică a papei. Un ecou al acestor lupte de idei îl găsim în tractatul *De utraque potestate*<sup>1</sup>, apărut în 1303 sau 1304 și atribuit de unii lui Aegidius Romanus<sup>2</sup>, dar scris probabil de vreunul din juriștii de la curtea lui Filip cel Frumos, poate de cancelarul Nogaret sau de consilierul Guillaume de Plasian. În acest tractat, autorul se pronunța, în felul „legiștilor“ din Bologna, pentru independența „puterii“ politice de cea bisericească, după ce examina – firește – pe larg argumentele „decretiștilor“. Nu vom releva aci decât modul cum era utilizat un principiu al lui Aristotel. Filosoful grec zisese, în tractatul său *Despre suflet* (cartea a doua), că două facultăți sunt deosebite când diferă prin actele, obiectele și scopurile lor. Autorul tractatului „despre cele două puteri“ examina, la lumina acestui principiu, puterea politică și pe cea religioasă și găsea că ele nu se manifestau prin aceleași acte – de vreme ce una comanda și lucra, pe când alta predica și instruia –, nu aveau aceleași obiecte, de vreme ce una se ocupa de lucrurile pământești, iar alta de cele cerești, și nu aveau aceleași scopuri, de vreme ce una își propunea să asigure fericierea oamenilor în viața aceasta, iar alta, în viața viitoare. Așa fiind, aceste două puteri nu se puteau confunda prin subordonarea uneia față de cealaltă, după cum nu se puteau confunda vederea cu auzul sau simțurile cu inteligența. Aptitudinile uneia nu se potriveau cu aptitudi-

1. (lat.) – *Despre ambele puteri* (n. M. R.).

2. Această ipoteză a lui Goldast (*De monarchia sancti imperii romani* [(lat.) – *Despre monarchia Sfântului Imperiu Roman* (n. M. R.)], vol III, p. 106) a fost părăsită de când s-a publicat tractatul lui Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* [(lat.) – *Despre puterea eccleziastică* (n. M. R.)], în care autorul lua partea lui Bonifaciu al VIII-lea cu atâta fidelitate, încât reproducea uneori textual, în argumentarea sa, părți din cele trei bule ale Sfântului Scaun împotriva lui Filip cel Frumos. Cf. Charles Jourdain, *Un ouvrage inédit de Gille de Rome, précepteur de Philippe le Bel en faveur de la papauté*, Paris, 1856.

nile celeilalte, și fiecare din ele, când intra în domeniul celeilalte, nu putea să lucreze decât rău.

Această argumentare o găsim în esență, deși sub forme diferite, în cartea a treia a tractatului *De monarchia*. Împăratul – zice Dante, punând problema în termenii pe care i-am văzut mai sus – nu atarnă de Sfântul Scaun; probă e faptul că imperiul a existat înaintea Bisericii. Imperiul Roman era în floare când a apărut creștinismul. Mai degrabă s-ar putea zice că Sfântul Scaun atarnă de împărat, întrucât autoritatea „seculară” a papilor se întemeiază pe donațiunea lui Constantin. Dante nu pune la îndoială autenticitatea acestei donațiuni, dar o considera ca o mare nenorocire pentru Biserică, fiindcă o abătea de la scopul ei firesc, care e deosebit de al statului. În adevăr, statul și Biserica sunt două instituții diferite, create de Dumnezeu, cu drepturi egale, ca să răspundă la două nevoi diferite ale omenirii. Toți oamenii urmăresc în activitatea lor două scopuri de căpetenie: fericirea în viața aceasta și mântuirea în viața de apoi. Pe cel dintâi din aceste scopuri trebuie să-l realizeze statul, pe cel de al doilea Biserica. Orice confuziune, în această privință, nu poate fi decât vătămătoare. Biserica e o rea administratoare a intereselor pământești ale omenirii, și, dacă se amestecă în trebile politice, nu-și mai poate îndeplini nici menirea ei apostolică, fiindcă își pierde puritatea ei primitivă. În adevăr, guvernarea statelor cere mijloace materiale mari – și Biserica nu trebuie să strângă averi. Cristos însuși a zis apostolilor: „să nu adunați aur și argint” – și le-a dat o regulă sublimă de umilință creștinească în cuvintele: „acela dintre voi care vrea să fie mai mare peste toți, să fie sluga tuturor”. Alergând, dar, după bani și după supremație politică, papii se îndepărtează de învățăturile cele adevărate și împing Biserica pe căile pierzării. Trufia și simonia, două păcate capitale, stau acum de-o parte și de alta a scaunului pontifical, ale cărui trepte sunt pătate de sânge creștinesc<sup>1</sup>.

Iacă efectele unei donațiuni, pe care nici împăratul Constantin n-avea dreptul s-o facă, nici papa Silvestru n-avea dreptul s-o primească. Puterea imperială era instituită la romani ca să apere teritoriul și legile imperiului. Toate drepturile sale decurgeau din acest scop al existenței sale politice. Orice act al său, care venea împotriva acestui scop, era nul. Nulă era, prin urmare, donațiunea lui Constantin, fiindcă împăratul n-avea dreptul să înstrăineze teritoriul și prerogativele imperiului.

---

1. Cu și mai multă putere e atacată Biserica, pe această temă, în Cântul al VI-lea al *Purgatoriului* și în Cântul al XXVII-lea al *Paradisului*.

Iar papa Silvestru n-avea dreptul să primească această donațiune, fiindcă principiile fundamentale ale creștinismului îl opreau s-o facă.

Așa începe în Italia, sub influența ideilor antichității, lupta de emancipare împotriva Bisericii. Și nu era aci numai o luptă de ordin practic și de însemnătate locală. Problema care se discuta, dacă lăsăm la o parte termenii timpului, era, propriu vorbind, problema raportului dintre Biserică și stat – adică una din problemele fundamentale ale dreptului natural, cum aveau să zică succesorii lui Dante, sau ale sociologiei, cum zicem astăzi.

## II

Punctul de vedere inaugurat de Dante e susținut, mai departe, de o sumă de scriitori, în mare parte uitați astăzi, dar pe care trebuie să-i menționăm, spre a pune în evidență continuitatea istorică a desfășurării ideilor politice și sociale din veacul al XIV-lea și al XV-lea.

Cel mai însemnat dintr-înșii, dacă nu cel dintâi, e Marsilio da Padova. După cum îl arată și numele, acest învățat se născuse la Padua, studiase filosofia și medicina la universitatea de acolo, și ajunsese, în 1312, redactor al Universității din Paris. Când a izbucnit conflictul dintre papa Ioan al XXII-lea și Ludovic de Bavaria, Marsilio s-a dus la München, spre a îndemna pe împărat să reziste Sfântului Scaun. Când Ludovic a fost excomunicat în 1324, Marsilio a scris cartea celebră *Defensor pacis*<sup>1</sup>. Deși urmarea un scop practic, această carte nu era, totuși, o simplă scriere polemică, ci avea un cuprins teoretic considerabil, care pune pe autorul ei, dat fiind mai ales timpul când a apărut, printre cugetătorii politici de primul rang.

Toate discuțiile privitoare la raporturile dintre împărați, ca supremă autoritate politică, și papi, ca supremă autoritate religioasă, i se părea lui Marsilio că sunt dominate de o singură întrebare: În ce scop există statele, pe care le guvernează puterea imperială și pe care pretinde să le conducă puterea bisericească? – Cât timp lipsește un răs-

---

1. Titlul complet e: *De translatione imperii; defensor pacis de re imperatoria et pontificia* [(lat.) – *Despre transferarea puterii; apărătorul păcii despre puterea imperială și cea pontificală* (n. M. R.)] Cf. Goldast, *De monarchia*, t. II, p. 47. – F. von Bezold, *Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters*, (în) *Hist. Zeitschrift*, Bd. 36 (1876). Baldassare Labanca, *Marsilio da Padova*, Milano, 1882. Ad. Franck, *Réformateurs et publicistes du Moyen-Âge*, Paris, 1864.

puns precis la această întrebare, nu se poate hotări rolul împăraților în viața politică și raporturile lor cu reprezentanții vieții religioase.

Statele, zice Marsilio, nu pot avea alt scop decât să asigure fericirea cetățenilor ce le compun. Numai pentru atingerea acestui scop au luat naștere și s-au întocmit, așa cum le vedem, comunitățile civile. În slăbiciunea lor, oamenii au simțit de timpuriu nevoia să se ajute unii pe alții. Dacă ar fi rămas, însă, izolați, ar fi trebuit să caute la fiecare dată ajutorul de care aveau nevoie, cu riscul de a nu-l găsi. Ei s-au adunat, dar, laolaltă și și-au întocmit viața în comun așa încât fiecare dintr-înși să fie sigur că va fi apărat de toți ceilalți împotriva primejdii-lor ce l-ar amenința și va avea sprijinul lor în toate împrejurările vieții.

Dacă acesta e scopul pentru care există statele, cum trebuie să fie organizate ele spre a răspunde menirii lor? – În această privință ne poate da o primă indicație alcătuirea de fapt a popoarelor, așa cum au făcut-o împrejurările. Un popor nu e o simplă îngrămădire de indivizi, ci un tot unitar ce s-ar putea asemăna cu un corp viu. Cetățenii nu stau unii lângă alții ca firele de nisip din prund, ci au între ei legături organice, hotărâte de natura societății. Ei sunt grupați în „stări“ sau clase, deosebite între ele prin funcțiunile lor firești. Aceste stări sau clase sunt în număr de șase: trei „particulare“ și trei „generale“. Cele trei dintâi le formează: agricultorii, meseriașii și negustorii; iar cele trei din urmă: preoții, magistrații și militarii. În veacul al XIV-lea, când regimul feudal era încă în floare, ideea lui Marsilio din Padua, că clasele sociale se deosebesc după funcțiunile lor, era o idee revoluționară. Deosebirea sociale se întemeiau, pe atunci, pe naștere. Seniorii feudali, care, în afară de rările comune emancipate deja, țineau sub stăpânirea lor tot pământul european și pe toți locuitorii lui, își considerau clasa sau casta ca întemeiată pe dreptul nașterii. Marsilio din Padua răstoarnă această idee. Clasa feudală e, după funcțiunea ei, o clasă militară. Ca atare, ea nu există în organismul social pentru ea însăși, ci pentru celelalte clase, spre a le apăra de orice vătămare din afară și dinlăuntru, și a le permite să-și îndeplinească în liniște funcțiunile. Un drept de stăpânire al acestei clase asupra celorlalte nu există. Fiecare clasă socială atârnă de toate celelalte, și toate celelalte atârnă de ea, întocmai ca membrele unui organism viu; aci nu poate fi vorba de stăpânire, ci de solidaritate.

Statul poate fi, dar, considerat ca un organism, ale cărui membre ar fi cele șase clase sociale. De ce atârnă însă buna-stare a unui organism? De funcționarea normală a membrilor sale. Buna-stare a statului atârnă deci de funcționarea normală a claselor sociale. Când aceste

clase lucrează potrivit cu scopurile pentru care au luat ființă și nu se amestecă unele în sferile altora, toate merg bine și toți se simt bine, înflorirea materială și împăcarea sufletească sunt semnul cel mai neîndoios că statul își îndeplinește menirea de a asigura fericirea cetățenilor săi. Când, însă, clasele sociale ies din sferile lor proprii și pătrund unele într-altele – când militarii vor să judece, magistrații să se bată, preoții să facă negoț... –, toate merg rău, ca într-un organism în care ochii ar voi să audă, iar urechile să vadă, plămâni să digereze, stomacul să respire. Un asemenea organism ar fi bolnav, statul în care s-ar produce o asemenea confuziune de puteri n-ar mai putea asigura fericirea cetățenilor săi.

Pentru ca, însă, clasele sociale – și înăluntru lor cetățenii – să nu iasă din sferile lor de acțiune, trebuie ca drepturile și datoriile lor să fie hotărâte de legi. Trebuie să existe, dar, în stat cineva care să facă legile și cineva care să le aplice: trebuie să existe, adică, în stat o putere legislativă și o putere executivă. Unde rezidă, însă, aceste puteri?

Puterea legislativă rezidă în „totalitatea cetățenilor“ sau în „cea mai mare parte dintr-înșă“. – În adevăr, utilitatea unei măsuri e mai sigură atunci când o hotărăsc toți cetățenii. Căci nimeni nu poate lucra cu știință împotriva propriilor sale interese, sau, cum zice Marsilio însuși, nimeni nu-și poate face singur rău („nemo sibi scienter nocet“<sup>2</sup>). Când, dar, o măsură e luată cu aprobarea tutului, este evident că ea nu poate vătăma pe nimeni. Dimpotrivă, când o măsură e luată numai de unul singur sau numai de câțiva, e posibil ca ea să satisfacă numai interesele lor, nu ale poporului întreg.

De altfel, de totalitatea cetățenilor n-are dreptul să dispună decât ea însăși. Numai poporul întreg are, adică, dreptul să dispună de sine însuși. Dacă unul singur sau câțiva ar hotărî pentru toți, impunându-le legi ce nu le convin, atunci ei singuri ar fi stăpâni, iar ceilalți ar fi sclavi. Natura și Biserica, însă, nu cunosc sclavia. După legile naturii și învățăturile Bisericii, oamenii sunt toți egali, și dacă nimeni nu e sclavul altuia, cu atât mai mult nu poate fi un popor întreg sclavul unei singure persoane.

Această idee a libertății „naturale“ a omului apăruse încă de pe la începutul veacului al XIV-lea, și, ceea ce e mai ales surprinzător, câți-

1. „Legislatorem humanum, solam civium universitatem esse, aut valentiorum illius partem.“ [(lat.) – Legislatorul uman este numai totalitatea cetățenilor sau partea cea mai puternică a acesteia“ (n. M. R.)] (*Defensor pacis*, pars I, c. XII. Cf. conlc. VI)

2. (lat.) – „nimeni nu-și face sieși rău cu bună știință“ (n. M. R.)



va regi francezi, ca Philippe le Bel, Louis le Hutin și alții, o invocaseră în încercările lor de a desființa iobăgia. În ordonanța sa din 1311, bunăoară, Philippe le Bel zicea: „având în vedere că orice făptură omească, de vreme ce e alcătuită după chipul și asemănarea Domnului nostru, trebuie să fie liberă după dreptul natural...”<sup>1</sup>. Iar Louis le Hutin adăuga, la rândul său, în ordonanța din 1315: „deoarece, după dreptul naturii, fiecare trebuie să se nască liber...”<sup>2</sup>. Aceste cuvinte, însă, cu toată înalta autoritate a celor ce le pronunțau, n-au împiedecat iobăgia să existe mai departe. Lumea nu era încă pregătită ca să le înțeleagă, și străduințele învățaților ce au încercat să dovedească adevărul și dreptatea lor, în veacul al XIV-lea și în cele următoare, n-au fost nicicum de prisos.

Dreptul poporului de a-și face singur legile e, dar, pentru Marsilio de Padova, un corolar al libertății sale naturale. De unde urmează, că poporul rămâne suveran chiar și atunci când, cum vom vedea mai departe, delege suveranitatea sa împăratului. Căci adevăratul suveran e cel care face legile – și legile le face poporul, nu numai pentru el însuși, dar și pentru împărat.

Nu numai din punct de vedere teoretic, însă, ci și din punct de vedere practic, e mai bine ca poporul să-și facă singur legile. Căci legile cele mai înțelepte nu folosesc la nimic, când nu sunt ascultate. Iar legile cele mai ascultate sunt cele pe care și le fac cetățenii singuri, fiindcă, supunându-li-se, fiecare dintr-înșii are conștiința că nu se supune decât propriei sale voințe<sup>3</sup>.

Se va obiecta poate, zice Marsilio, că poporul este incult, rău informat, lipsit de experiență și nu poate face singur legile. La această obiecție trebuie să răspundem că arta de a redacta legile e deosebită de capacitatea de a judeca dacă ele sunt bune sau rele. Cea dintâi aparține juriștilor, cea de-a doua poporului întreg. Un colegiu restrâns de învățați va pregăti, dar, legile, iar poporul, în adunarea sa generală, se va pronunța asupra lor, admitându-le sau respingându-le. Iar această hotărâre, dacă nu se poate lua cu unanimitate, e de ajuns să se ia cu ma-

1. *Ordonnances des rois de France*, t. XII, p. 387.

2. *Id.*, *ibid.*

3. Să se observe asemănarea acestei părți din *Defensor pacis* (Lib. I, cap. XII) cu pasajul din *Contractul social* (ch. VI) în care Rousseau formulează principiul esențial al democrației, ca organizare politică: „A se găsi o formă de asociație, în care fiecare individ, unindu-se cu ceilalți, să nu se supună totuși decât sie însuși și să rămână tot așa de liber ca mai nainte”.

horitate. Căci „câțiva“ se pot înșela, dar „cei mai mulți“ nu se înșeală niciodată. Sentimentul sigur a ceea ce e bine și drept e un atribut esențial al bunului-simț al maselor populare.

Legile odată făcute, trebuie, am zis, ca o putere specială să vegheze la aplicarea lor. E puterea „instrumentală sau executivă“<sup>1</sup>. Această putere, „secundară“, nu poate fi decât subordonată celei „principale“, adică celei legislative. După ce a făcut legile, poporul, prin adunarea sa generală, numește și puterea însărcinată să le aplice<sup>2</sup>. Această putere, zice Marsilio, trebuie să fie exercitată, în ultimă instanță, de o singură persoană, de un singur șef de stat. Altfel, se produc conflicte și coliziuni care compromit liniștea statului. Un stat în care mai mulți șefi ar aplica, cu drepturi egale, legile, ar fi ca o armată ale cărei operații le-ar conduce, cu drepturi egale, mai mulți generali. Confuzia, dezordinea, discordia ar fi urmările fatale ale unei asemenea lipse de unitate.

Prin această idee, că puterea executivă e încredințată de popor unei persoane, care devine astfel șeful statului „prin voința cetățenilor“, Marsilio izbea unul din principiile fundamentale ale organizării politice medievale, adică monarhia de drept divin și ereditară. Tractatul *Defensor pacis* susține fățiș principiul electivității suveranului și, spre a dovedi că principii electivi pot fi tot așa de buni ca cei ereditari, dă ca exemplu pe papi. Spre a nu se strica, totuși, cu Ludovic de Bavaria, ale cărui interese voia să le apere, Marsilio se grăbește să adauge că poporul poate, spre a evita alegerile prea dese, să încredințeze puterea executivă, nu unei persoane, ci unei familii, care s-o exercite în mod permanent, transmitând-o prin moștenire tuturor membrilor ei.

În sfârșit, din principiul deosebirii „puterilor“ Marsilio deduce deosebirea „ordinei civile“ de „ordinea religioasă“. În cea dintâi domnește numai legea civilă făcută de popor și la a cărei aplicare veghează suveranul ales de el; în cea de a doua domnește legea divină hotărâtă

1. Termenul atât de modern de „putere executivă“ apare astfel la Marsilio din Padua cu patru veacuri înaintea lui Montesquieu. Iacă propriile cuvinte ale lui Marsilio: „Secundarium vero quasi instrumentalem seu *executivam* dicimus principalem per auctoritatem a legislatore sibi concessam... [(lat.) – „Spunem că această putere principală își recunoaște superioritatea prin autoritatea de la legislator față de cea secundară, aproape instrumentală sau executivă...“ (n. M. R.)] (*Defensor pacis*, Lib. I, c. XV).

2. Cuiuslibet principatus, aut alterius officii, per electionem instituendi, praecipue vim coactivam habentis, electionem a *soliis legislatoris expressa voluntate* pendere.“ [(lat.) – „Se spune că alegerea oricărei conduceri a altui serviciu instituit prin alegere, în special a celui care are putere coercitivă, depinde de voința expresă a unui singur legislator“ (n. M. R.)] (*Ibid.*, L. I, c. XII și concl. X)

de voința lui Dumnezeu și pe care ne-o propovăduiesc cărțile sfinte. Legea civilă, însă, nu privește decât binele oamenilor în viața pământească și nu oprește decât ceea ce e vătămător din acest punct de vedere; de aceea și are nevoie de o sancțiune potrivită cu acest scop, adică de pedepse ce se execută imediat, de o putere „coercitivă“ actuală. Dimpotrivă, legea divină privește numai mântuirea sufletelor în viața de apoi și n-are nevoie decât de o sancțiune corespunzătoare – de promisiuni și recompense și de amenințări cu pedepse ce rămân să se execute după moarte. A transforma această sancțiune „spirituală“ a legii divine într-o sancțiune „temporală“ analoagă cu aceea a legii civile, ar fi a-i denatura înțeleșul. Tocmai așa face, însă, Biserica, când prevede pedepse corporale (închisoare, torturi, ardere) pentru necredincioși, eretici... etc. Preoții nu sunt decât „învățători“ ai legii divine, ei au să explice oamenilor această lege, să le arate cum trebuie să trăiască spre a se conforma ei și a merita astfel fericirea din viața viitoare. Dar n-au dreptul să silească pe nimeni, prin măsuri coercitive, să urmeze sfaturile lor. Ca și medicii obicinuiți, preoții, care nu sunt decât un fel de medici ai sufletelor, n-au decât dreptul să dea sfaturi și să facă prognoșticiuri. Preoții trebuie să arate, adică, oamenilor cum trebuie să se poarte ca să facă „voia Domnului“ și să adauge că, dacă se vor purta așa, sufletele lor vor fi primite, după moarte, în împărăția cerului, iar dacă nu, vor fi aruncate în urgiile iadului. Atât și nimic mai mult. De altfel, constrângerea materială nu e un bun mijloc de a aduce pe oameni pe calea mântuirii. Părinții Bisericii înșiși au recunoscut prin „gura de aur“ a sfântului Ioan Hrisostomul că „nimeni nu poate fi mântuit fără voia lui“. Dumnezeu nu iubește decât pe cei ce-i ascultă legile de bună voie, fiindcă sunt convinși, în toată curățenia cugetului, că sunt drepte și bune.

Marsilio predica, dar, pe față principiul toleranței religioase și principiul, tot așa de înaintat pentru timpul său, al indiferenței statului în materie de credință. Drepturile și datoriile cetățenilor n-au a face cu credințele lor, și un „necredincios“ – un evreu sau un musulman – poate fi un membru tot așa de bun și de util al statului, ca și un creștin. Statele creștine greșesc, dar, când interzic stabilirea „necredincioșilor“ pe teritoriile lor sau când fac tot posibilul ca să-i izgonească. Aceasta însemnează a-i pedepsi pentru credințele lor – și acest drept nu-l are decât Dumnezeu.

Alături de ideea indiferenței statului în materie de credință și de principiul toleranței religioase, Marsilio mai deduce, din independența ordinii civile de cea religioasă, și independența șefilor de stat, a

împăratului și a regilor, de Sfântul Scaun. Această concluzie, însă, nu era, se vede, suficientă pentru a mulțumi dorințele lui Ludovic de Bavaria, și Marsilio trece peste marginile sistemului său politic, altfel așa de consecvent, spre a-i adăuga un principiu ad-hoc: dependența ierarhiei bisericești de autoritățile civile. „Ordinea religioasă“ este, e drept, independentă, fiindcă e de origine divină; dar „ierarhia bisericească“ nu e independentă, fiindcă e de origine omenească. Cristos n-a dat Bisericii sale nici un șef. El s-a mărginit să-și trimită apostolii în lume, ca să-i propovăduiască învățăturile, investindu-i pe toți cu puteri egale. Dinaintea lui papii, cardinalii, episcopii, preoții sunt absolut deopotrivă. Deosebiriile dintre ei sunt de origine omenească și au fost instituite de împărații romani care îmbrățișaseră creștinismul, pentru nevoie unei mai bune organizări interne a statului. Iar concluzia practică, pe care o trage Marsilio, de aci, e că papii atârnă de împărați, care pot să-i numească și să-i revoce, să-i pedepsească, cât sunt în funcțiune, ba pot chiar să guverneze printr-înșii Biserica, convocând și dizolvând conciliile ecumenice... etc.

La rândul ei, însă, puterea imperială – și în genere autoritatea civilă, orice formă ar lua – atârnă, ca putere executivă, de puterea legislativă, adică de popor. După cum alege pe suveran, poporul poate să-l și depună, când lucrează în contra intereselor sale. Căci suveranul e un om – și, ca orice om, poate judeca rău sau poate lucra greșit, fie din cauza insuficienței naturale a inteligenței sale, fie din cauza influenței turburătoare a pasiunilor. Trebuie să existe, dar, o putere, care să apere statul împotriva primejdiilor la care l-ar expune suveranul, când ar lucra, cu sau fără știință, împotriva intereselor lui. Această putere nu poate aparține decât poporului. El care, după ce face legile, dă suveranului delegația să le aplice și să guverneze statul conform lor, are dreptul să vegheze ca această delegație să nu se abată de la scopul și să nu treacă peste marginile ei firești. Altfel, fără un asemenea control, orice suveran ar tinde să devină un despot, iar libertatea cetățenilor s-ar preface foarte repede în sclavie<sup>1</sup>. Marsilio încheie, dar, afirmând încă o dată suveranitatea poporului – și ni se înfățișează, prin aceasta, ca un cugetător politic foarte înaintat pentru timpul când a trăit și lucrat.

---

1. Alioquin despoticus fieret quilibet principatus, et civium vita servilis et insuficiens.“  
[[lat.) – „Altfel, orice conducător ar deveni un despot, și viața cetățenilor – demnă de un sclav și neindestulătoare.“ (n. M. R.)] (*Defensor pacis*, Lib. I, c. XV)

### III

Pe o altă cale – și înlăuntrul Bisericii chiar –, cugetarea veacului al XIV-lea ajunge la concluzii analoage. Marea discuție privitoare la dreptul de proprietate al clerului, care a frământat atât de mult spiritele în prima jumătate a acestui veac nu era numai o controversă teologică; ea atingea fundamentele naturale ale dreptului de proprietate în general și ducea la concluzii importante cu privire la raporturile Bisericii cu statul. Câteva cuvinte asupra acestei discuții, în care s-au ilustrat Michel de Césène, cunoscutul general al ordinului franciscanilor, și William Occam însuși, marele filosof scolastic, nu vor fi, credem, de prisos.

Ca o protestare împotriva tendințelor de îmbogățire – din ce în ce mai pronunțate și mai supărătoare – ale Bisericii romane, precum și împotriva luxului scandalos al clerului, se întemeiase, pe la începutul veacului al XIII-lea, ordinul franciscanilor sau al „fraților minori”. Acest ordin își propunea să reprezinte, în lumea creștină, simplitatea, umilința și sărăcia primitivă a apostolilor. Principiul său era renunțarea la orice proprietate, nu numai individuală, ci și comună. Și spre a da o consacrare practică acestui principiu, ordinul făcuse ca, printr-o decretală a papei Nicolae al III-lea, toate imobilele pe care le poseda să fie declarate ca aparținând Bisericii romane, frații franciscani păstrându-și numai uzufructul. O parte, însă, dintr-înșii, găsind că și acest uzufruct era o formă de proprietate, s-au separat de comunitățile primitive, care nu puteau trăi fără mănăstiri, adică fără imobile, și s-au răspândit în lume, spre a duce o viață ascetică mai conformă cu principiile lor. Nemafiind supuși nici unei reguli, acești franciscani disidenți au alunecat, încetul cu încetul, pe calea misticismului și au dat naștere la o sumă de secte pe care Biserica le considera ca eretice. Printre acestea, una din cele mai răspândite prin sudul Franței și nordul Italiei era aceea a „apostolicilor” sau „frățilorilor”, care străbăteau satele și orașele rugându-se și cântând psalmi. Ei n-aveau nici casă, nici masă, și trăiau ca cerșetori, din mila credincioșilor.

Unul din acești „frățiori” a fost arestat, în 1322, la Narbonne, din ordinul marelui inchișitor, fiindcă propovăduia doctrine eretice – între altele fiindcă ataca Biserica romană pe tema proprietății, acuzând-o că s-a depărtat de la „sărăcia apostolică”. Pe când se dezbătea acest proces dinaintea tribunalului inchișitorial, un franciscan din cei regulați, fratele Bèrenger Talon, profesor de teologie în mănăstirea francisca-

nilor din Narbonne, a luat apărarea acuzatului, declarând că, în ce privea „sărăcia apostolică”, avea în totul dreptate. Inchișitorul a protestat, o discuție strașnică s-a încins între dominicanii din care făcea parte inchișitorul, și franciscani – și afacerea a ajuns dinaintea Sfântului Scaun. Înainte de a se lua, însă, o hotărâre la Avignon, unde se afla pe atunci scaunul papal, ordinul franciscanilor a ținut, la Perugia, sub conducerea lui Michel de Césène, o adunare generală, în care s-a votat cu unanimitate, ca fiind o „propoziție sănătoasă și catolică”, afirmarea că „Iisus Christos și apostolii, arătând altora calea perfecțiunii și mergând ei înșiși pe ea, n-au avut nici un fel de proprietate, nici individuală, nici comună”<sup>1</sup>. Această deciziune a fost, după toate probabilitățile, redactată de William Occam, unul din cei nouă „provinciali” ai ordinului.

Papa Ioan al XXII-lea a răspuns prin decretala *Cum inter nonnullos*<sup>1</sup>, declarând greșită și eretică credința franciscanilor. Iisus Christos și apostolii, întrucât au trebuit să se folosească de unele lucruri necesare vieții, precum sunt alimentele și vestmintele, au trebuit să aibă proprietatea lor; altfel suntem siliți să presupunem că s-au folosit de lucruri ce nu le aparțineau, au dispus, adică, de ele fără să aibă dreptul, ceea ce e inadmisibil.

Problema care se punea, în fond, aci, era aceea a naturii și caracterului dreptului de proprietate. Papii susțineau că esența acestui drept o constituie uzul. Ce poate fi, în adevăr, proprietatea unor lucruri ce se consumă prin întrebuințare, precum sunt, bunăoară, alimentele, dacă nu uzul însuși? Cine nu admite proprietatea unor asemenea lucruri, nu trebuie să se folosească de ele. Și ca să pună și mai bine în evidență contradicția franciscanilor, Ioan al XXII-lea a desființat decretala lui Nicolae al III-lea, de care am vorbit mai sus, redând ordinului lor proprietatea deplină a imobilelor lor mănăstirești. Căci ce era pentru franciscani uzul continuu și inatacabil al unor bunuri inalienabile, a căror nudă proprietate aparținea Bisericii, dacă nu echivalentul absolut al dreptului de proprietate? Dreptul, însă, de a se folosi de lucrurile trebuincioase vieții lui se părea franciscanilor un drept „natural” ce n-avea a face cu noțiunea „juridică” a proprietății. Pământul, ziceau ei, cu toate roadele lui, de tot felul, e al lui Dumnezeu, care l-a creat ca să hrănească și să adăpostească pe oameni. Ca atare, însă, pământul e al

1. Fleury, *Hist. eccles.*, L. XVII, ch. LXII. Cf. Franck, *Réformateurs et publicistes du Moyen-Âge*, p. 173.

2. (lat.) *Printre unele oarecare* (n. M. R.).

tuturor: toți au dreptul să se folosească deopotrivă de roadele lui, și nimeni n-are dreptul să pună stăpânire exclusivă pe anumite porțiuni dintr-însul, în scopul de a acumula bogății, de a trăi mai bine decât semenii săi și de a și-i aservi prin puterea banului. Proprietatea, așa cum e înțeleasă de obicei, nu-și are izvorul în rânduiala firească a lucrurilor; dimpotrivă, calcă această rânduială și tinde să pună sclavia în locul libertății hărăzite omului de Dumnezeu.

Idealul social al franciscanilor era, dar, în fond, comunismul - deși ei se mărgineau să considere proprietatea, pentru laici, ca un rău necesar, a cărui îndreptare o lăsau pe seama puterii temporale. Și acest ideal era cu atât mai supărător pentru Biserică, cu cât avea ca urmare firească tăgăduirea puterii politice a papilor. Dacă membrii clerului nu trebuie să aibă nici un fel de proprietate, cu atât mai mult nu trebuie să stăpânească țări întregi, ca principii seculari. Dacă, dar, papa stăpânește, de fapt, teritoriile statului bisericesc, să fie bine înțeles că nu le stăpânește în virtutea puterii sale spirituale. Iisus Christos n-a avut nici un fel de proprietate și nici un fel de putere lumească. Ca „vicar“ al său pe pământ, papa nu trebuie să aibă nici el palate și cetăți, și mai ales nu trebuie să exercite nici un fel de putere politică. În virtutea puterii sale spirituale, așadar, papa nu poate pretinde nici măcar stăpânirea statului său propriu, necum autoritatea politică supremă, pe care voiește s-o exercite asupra tuturilor statelor, peste capetele suveranilor seculari.

Cu alte cuvinte, puterea temporală, pe care o au de fapt papii, nu izvorăște din situația lor de șefi ai Bisericii. Și, prin urmare, ca suverani teritoriali, papii nu pot avea decât importanța pe care le-o dă înținderea statului lor. Ca atare, popii nu sunt decât niște mici principii italieni și nu pot avea pretenția să dicteze unor regi cu mult mai puternici decât ei, necum împăratului însuși.

Înainte de a se concentra în operele de căpetenie ale lui Michel de Césène și ale lui William Occam, pe care le vom vedea imediat, aceste idei erau propovăduite, fie oral, fie în mici scrieri ocazionale, și sub forme mai mult sau mai puțin violente, de către unii franciscani și de către adepții lor. Spre a pune capăt discuțiilor, papa Ioan al XXII-lea a chemat la Avignon pe Michel de Césène și pe William Occam, ca pe cei mai primejdioși dintre adversarii săi. Amândoi s-au dus, și, cu toate că au fost primiți cu multă bunăvoință, au înțeles repede că îi așteaptă judecata Inchiziției și pedepse grave, dacă nu chiar pedeapsa capitală a Bisericii, arderea pe rug. Amândoi au fugit, dar, și s-au pus sub protecția lui Ludovic de Bavaria, care se afla pe atunci la Pisa și

pe care l-au însoțit la München. „Tu să mă aperi cu sabia, eu te voi apăra cu condeiul“ – i-a zis Occam regelui bavarez, când i s-a înfățișat. În liniștea și siguranța pe care le-au găsit, în sfârșit, sub ocrotirea sa, și-au continuat amândoi lupta împotriva papalității, dându-i o amplitudine teoretică pe care n-o putuse avea mai înainte. Michel de Césène a publicat cunoscutul său *Tractatus contra errores Ioannis XXII, super utili dominio ecclesiasticorum*<sup>1</sup> –, iar William Occam a publicat numeroasele scrieri cu cuprins politic, pe care le-a cules Goldast<sup>2</sup>, și asupra cărora vom arunca o scurtă privire.

Occam luase poziție împotriva pretențiilor de supremație politică ale papilor încă din timpul luptei lui Filip cel Frumos cu Bonifaciu al VIII-lea. El se afla pe atunci la Paris, unde fusese trimis de ordinul său ca să-și urmeze studiile începute la Oxford sub direcțiunea lui Duns Scotus. I se atribuie chiar mica scriere polemică, cunoscută sub numele familiar de *Dialog între un soldat și un preot*, care a făcut mult zgomot pe acea vreme și a servit mai târziu de model celebrului *Vis din livede*<sup>3</sup>. Titlul latinesc al dialogului este: *Disputatio super potestate praelatis ecclesiae principibus terrarum commissa*<sup>4</sup>. Se știe că Bonifaciu al VIII-lea se ridicase împotriva lui Filip cel Frumos, fiindcă voia să perceapă impozite și de la membrii clerului. Occam lua hotărât partea regelui împotriva papei. Preotul, zicea el, cu toată misiunea lui spirituală, e un om, care, ca toți oamenii, are nevoie de protecțiunea statului, ca să poată trăi în liniște și siguranță. Întrucât se bucură, dar, de această protecțiune, preotul e dator să contribuie, în măsura puterilor sale, la sarcinile statului, plătind impozitele, fără care instituțiile publice n-ar putea exista. Împotriva părerilor curente ale timpului său, Occam emitea astfel ideea, cu totul modernă, că preotul e un simplu cetățean și trebuie, ca atare, să-și îndeplinească toate datoriile către stat.

1. (lat.) – *Tratat împotriva erorilor lui Ioan al XXII-lea despre utila proprietate a slujitorilor Bisericii* (n. M. R.).

2. *De monarchia sancti imperii romani*, t. II.

3. *Le songe du vergier*, apărut în 1377 (în latinește, cu un an mai înainte) și atribuit de unii lui Raoul de Presles, de alții lui Charles de Louviers, consilierul lui Charles V, iar de câțiva lui Philippe de Mézières.

A se vedea asupra lor: Ad. Franck, *Rèformateurs et publicistes du Moyen-Âge*, și Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, t. I.

4. (lat.) – *Dialog asupra puterii încredințate prelaților Bisericii și conducătorilor statelor* (n. M. R.).

Goldast, *Op. cit.*, vol. I – Lindsay atribuie acest dialog juristului parizian Pierre Dubois. Cf. studiul său intitulat *Occam and his Connexion with the Reformation*, publicat în *Brit. Quarterly Review*, Jul. 1872.

Când a izbucnit apoi cearta franciscanilor cu papa Ioan al XXII-lea asupra dreptului de proprietate al clerului, Occam a luat iarăși cuvântul. La decretala *Cum inter nonnullos*, de care am vorbit mai sus, filosoful a răspuns cu scrierea intitulată *Defensorium paupertatis contra errores Ioannis XXII*<sup>1</sup>. Cuprinsul teoretic al acestei scrieri polemice rămâne mărginit în cadrul pe care l-am schițat mai sus. De relevat e numai tonul ei violent. Papii, zicea Occam, nu pot cita nici un text autentic spre a dovedi că Christos a avut proprietăți, mișcătoare sau nemiscătoare, și a căutat să se bucure, ca ei, de bunătățile lumii acesteia. Papii nu pot cita nici-un text autentic spre a dovedi că apostolii, când au cutreierat lumea în lung și în lat ca să răspândească învățăturile creștine, au cărat cu ei tot bagajul pompos al urmașilor lor de astăzi, care nu pot călători decât în calești aurite și înconjurați de un cârd de servitori îmbrăcați în haine scumpe. Când, dar, apostolii n-aveau nici casă, nici masă, umblau pe jos și dormeau în țărână, de ce papii trăiesc în palate luxoase, dorm în paturi de purpură și mănâncă în vase de aur, plătite cu dinarul văduvei și al orfanului? și de ce întrețin în jurul lor o armată întregă de curtezani și de... curtezanе?

Dar lucrările sale cele mai însemnate sunt cele scrise la München, unde a trăit, sub protecțiunea curții regale, din 1329 până în 1350. Aceste lucrări sunt: *Tractatus potestatis ecclesiae*<sup>2</sup>, *Octo questiones super potestate summi pontificis*<sup>3</sup>, *Opus nonaginta dierum*<sup>4</sup>, *Dialogi ac compendium errorum Ioannis XXII...*<sup>5</sup> etc.<sup>6</sup> Într-însele Occam aplica Bisericii principiul suveranității populare, propovăduit de Marsilio da Padova. După cum regii sunt aleși de comunitatea cetățenilor ca să guverneze statul, tot așa papii sunt aleși de comunitatea credincioșilor ca să administreze Biserica. Prin această comunitate a credincioșilor, însă, Occam înțelege – și lucrul merită să fie relevat – nu numai pe clerici, ci și pe laici. Dacă, de fapt, papii sunt aleși numai de colegiul cardinalilor, e numai prin delegație, în virtutea puterii reprezentative a acestui colegiu, care hotărăște în numele întregii comunități creștine, cu dreptul ce i-a fost conferit de ea însăși.

1. (lat.) – *Apărătorul sărăciei împotriva greșelilor lui Ioan al XXII-lea* (n. M. R.).

Publicat de Brown în *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum* [(lat.) – *Culegere de lucruri care trebuie dorite și de care trebuie să te ferești* (n. M. R.)], *Appendice*, p. 436.

2. (lat.) – *Tratat despre puterea Bisericii* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Opt dialoguri despre puterea pontifului suprem* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Opera celor nouăzeci de zile* (n. M. R.).

5. (lat.) – *Dialoguri și compendiul erorilor lui Ioan al XXII-lea* (n. M. R.).

6. Goldast, *Op. cit.*, t. II – afară de cea dintâi, care s-a păstrat numai în manuscris (Bibliothèque Nationale, Paris, fonds Colbert).

Asupra principiului acestei reprezentări trebuie să ne oprim un moment. Antichitatea nu cunoștea adunările reprezentative. În statele cu organizare democratică, poporul se pronunța în întregime, în toate cazurile în care avea să-și spună cuvântul. Unii învățați cred că principiul reprezentativ nu e de origine politică, ci de proveniență economică, și a izvorât, în evul mediu, din organizarea breslelor de meseriași și de negustori<sup>1</sup>. Fie pentru că membrii lor nu se puteau aduna ușor, fie spre a le economisi timpul, aceste bresle erau reprezentate, fiecare, de un comitet restrâns, care lucra în numele tuturilor, prin delegație. Temelia juridică a acestei delegații o forma alegerea. Toți membrii unei bresle se adunau la epoci determinate, o dată pe an, bunăoară, spre a alege comitetul ce avea să lucreze în numele lor. Iar actele pe care le făcea comitetul aveau o valoare juridică deplină, ca și cum le-ar fi făcut corporația întregă pe care o reprezenta.

Acest principiu reprezentativ îl introduce Occam în organizarea Bisericii. Comunitatea credincioșilor, în care intră nu numai clericii, dar și laicii, nu numai bărbații, dar și femeile, o reprezintă conciliul ecumenic ales de ei toți<sup>2</sup>. Ca atare, conciliul are puteri suverane în tot ce privește Biserica, întocmai ca adunarea poporului în tot ce privește statul. El are puterea să facă legi după care să se administreze Biserica, și să stabilească norme după care să se interpreteze dogmele. Hotărârile conciliului au putere obligatorie pentru papi, întocmai ca hotărârile adunării poporului pentru regi. Când nu respectă hotărârile sale, conciliul are dreptul să judece pe papi, să-i depună și să-i predea autorității temporale spre a le aplica pedepsele corporale cuvenite.<sup>3</sup>

Dacă, dar, papii n-au o putere absolută nici măcar în ordinea spirituală, cum ar putea să aibă o autoritate absolută în ordinea temporală? Dacă papii atârnă de popor – căci poporul formează majoritatea chiar și în lucrurile bisericești –, cum ar putea să poruncească poporului și reprezentanților lui legali, adică regilor, în lucrurile politice? Pretențiile de supremație politică ale papilor sunt, dar, absurde.

Aceste idei ale lui Occam și-au găsit aplicarea la începutul veacului al XV-lea, în activitatea conciliilor din Constanța și din Basel, care au depus un papă, după cum teoria suveranității naționale, a lui

1. Cf. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, p. 211.

2. *Octo quaestiones...*, III, c. 8 și *Dialogi...*, I, 6, 15.

3. *Octo quaestiones...*, I, c. 17 și III, c. 8. Cf. *Dialogi*, I, 5 și 6 – Cf. și S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers*. (Cf. vol. I, p. 151-161, 169-171 (n. G. P.).

Marsilio da Padova, a dus la neașteptata doctrină a tiranicidului. Succesul acestei doctrine la primul din conciliile amintite e caracteristic pentru starea sufletească a acelor timpuri și merită să fie relevat ca atare. Ducele de Bourgogne omorâse pe ducele de Orléans. Apărându-l dinaintea consiliului regal, călugărul Jean Petit susținuse că oricine uneltește împotriva vieții suveranului și, prin urmare, împotriva siguranței statului (cum pretindea el că făcuse ducele de Orléans) merită să fie ucis; înlăturarea lui e nu numai permisă, dar chiar meritorie, mai ales când cel ce plănuiește atentatul împotriva regelui și a țării e un principe așa de puternic încât n-ar putea fi judecat și dezarmat altfel.

Corolarul acestei doctrine era, evident, că și suveranul însuși poate fi ucis de supuși, atunci când lucrează împotriva intereselor lor și pune în primejdie buna-stare a comunității – mai ales că, dată fiind puterea lui, cu greu ar putea fi judecat altfel. Marsilio din Padua susținea, e drept, că atunci când suveranul lucrează împotriva legilor statului, adunarea poporului poate să-l cheme la răspundere, să-l judece și să-l depună. Dar această procedură e anevoioasă și plină se pericole pentru cei ce ar fi însărcinați s-o pună în practică. Calea asasinatului e mai ușoară și duce mai repede și cu mai puține frământări la scopul dorit.

Cancelarul Universității din Paris, Jean Gerson, a înțeles acest corolar al doctrinei susținute de Jean Petit și a tras consecințele. Universitățile exercitau, pe atunci, un fel de jurisdicție filosofică. Ele aveau să judece adevărul și utilitatea doctrinelor nouă ce apăreau în știință. Tradus dinaintea Universității din Paris, Jean Petit a fost condamnat, ca susținând păreri greșite și primejdioase. Afacerea a fost, însă, adusă dinaintea Conciliului din Constanța, și acolo, cu toată autoritatea lui Gerson, Jean Petit a fost achitat. Legitimitatea asasinatului politic a fost astfel aprobată fățiș de o adunare bisericească... Era un semn neîndoios că nevoia de a scutura jugul autorităților tradiționale, în Biserică și în stat, devenise foarte puternică.

Nu e, dar, de mirare că regăsim această nevoie într-o sumă de alte manifestări. Pe când juriștii prelucrau ideea suveranității populare, analizând din ce în ce mai amănunțit principiul reprezentativ ce-i dedea o formă practică<sup>1</sup>, istoria și filosofia își aduc și ele contribuția lor la această mișcare de răzvrătire generală împotriva aspirațiilor de

---

1. Așa erau, bunăoară, juriștii germani Leopold von Babenburg, Engelbert von Volkendorf, Konrad von Megenburg și alții. A se vedea asupra lor: Ludwig Stern, *Die Sozialphilosophie im Zeitalter der Renaissance*, în *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. X (1897), Heft II, p. 158.

domnie politică ale Bisericii. Marele umanist italian, Lorenzo Valla, atacă însuși izvorul acestor aspirații, însuși actul de naștere al statului papal, adică donațiunea lui Constantin, tăgăduindu-i autenticitatea.

Pe când Dante se mărginea să conteste valoarea juridică a donațiunii lui Constantin, Lorenzo Valla merge mai departe și îi contestează autenticitatea istorică. În scrierea sa *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, apărută în 1440, umanistul italian cercetează mai de aproape pasagiul din decretul lui Gratian, prin care împăratul Constantin dăruia papei Silvestru, fiindcă îl botezase, pe lângă palatul său din Roma, orașul însuși, Italia întregă și întregul Imperiu de Apus. Barbaria limbei în care era scris și care nu se potrivea cu veacul lui Constantin, precum și numeroasele greșeli de fapt și contraziceri, l-au făcut pe Lorenzo Valla să se îndoiască de autenticitatea acestui pasagiului, și, după studii mai îndelungate, a încercat să demonstreze că el a trebuit să fie ticluit de vreun călugăr ignorant din evul mediu. Și Nicolaus Cusanus, filosoful de care am vorbit în volumul întâi al acestei lucrări<sup>1</sup>, avusese îndoieli de această natură și le arătase fățiș la Conciliul din Basel. Dar meritul unei demonstrații istorice definitive îi rămâne lui Lorenzo Valla. Caracterul polemic, foarte violent, al scrierii sale se expică prin faptul că ea a servit și ca armă în lupta politică dintre regele Alfonso din Neapole și papa Eugen al IV-lea, care era pe atunci (1440) în toiul ei.<sup>2</sup>

Din toate părțile, așadar, și pe toate căile, curentul de emancipare politică primește întăriri, care, dacă nu-l vor face să triumfe prea curând din punct de vedere practic, îl vor face, în schimb, să producă efecte teoretice din ce în ce mai interesante. Aceste efecte, ce aveau să apară în curând cu Niccolò Machiavelli în Italia, cu Jean Bodin în Franța, cu Thomas Morus în Anglia, cu Johannes Althusius în Germania și cu Hugo Grotius în Olanda, le vom vedea pe rând în capitolele următoare.

---

1. Vezi supra, partea I, capitolul II – *Nicolaus Cusanus*, p. 79-132 (n. G. P.).

2. Vezi supra, capitolul III – *Curentele etice. Epicureismul*, p. 116-117 și *Marginalii*, p. XXXII-XXXV (n. G. P.).

## Capitolul VI IDEILE POLITICE ȘI SOCIALE GEMISTOS PLETHON

Înainte, însă, de a urmări mai departe acest curent de emancipare politică, trebuie să aruncăm o privire asupra unei apariții din cele mai interesante și care ocupă o poziție deosebită în mișcarea ideilor sociale ale Renașterii. Georgios Gemistos Plethon, filosoful bizantin, care venise în Italia ca să ia parte la Conciliul din Florența pentru unirea Bisericii de Răsărit și Apus<sup>1</sup>, propunea, în cartea sa despre *Legi*, și un plan de reformă a statului. Întrucât acest plan se născuse într-un alt mediu decât cel catolic, nu putea fi însuflețit de același spirit de opoziție împotriva Bisericii romane. El se formase de-a dreptul sub influența antichității clasice. Republica ideală a lui Platon și organizarea de fapt a vechiului stat lacedemonian îi serviseră singure de modele. Filosoful însuși spunea, în introducerea cărții sale, că ea avea să cuprindă „o doctrină politică asemenea cu cea spartană, din care, însă, va înlătura prisosul de asprime ce displace totdeauna mulțimii și la care va adăoga, mai ales cu privire la stăpânitori, filosofia ce formează partea cea mai bună a organizării platonice a statului”<sup>2</sup>.

Ca să înțelegem, însă, mai bine acest plan de reformă, trebuie să aruncăm mai întâi o privire asupra împrejurărilor politice și sociale în care a apărut.

Georgios Gemistos Plethon se născuse la Constantinopol pe la jumătatea veacului al XIV-lea, adică tocmai pe vremea când Imperiul Bizantin începuse să fie serios amenințat de turci. Studiile sale, care, după tradițiile culturii bizantine, nu putuseră consta decât în descifrarea și pătrunderea monumentelor literare, istorice și filosofice ale antichității grecești, îi daseră de timpuriu putința să compare starea tristă și îngrijorătoare a țării sale cu gloriosul trecut al Heladei vechi. Cauzele decrepitudinii Imperiului Bizantin le vedea Plethon în organizarea sa politică și în credințele sale religioase; în amândouă privințele scăparea i se părea că trebuia căutată într-o reformă adâncă a întregii vieți sociale.

Spre a se pregăti în această direcție și trecând peste prejudecățile compatrioților săi, Plethon a întreprins o călătorie la curtea sultanului Murad, care petrecea pe rând în cele două capitale ale imperiului turcesc, Brussa în Asia și Adrianopol în Europa. Pe când capitala Imperiului Bizantin, vechea cetate a lui Constantin cel Mare, nu mai oferea celor doritori de învățătură decât admirația sterilă a antichității grecești și subtilitățile aride ale discuțiilor teologice, la curtea sultanului turcesc se adună un cerc de oameni învățați din toate părțile Răsăritului, printre care Plethon nădăjduia să găsească lumini nouă, puncte de vedere originale, care să-i deschidă alte perspective și să-l îndrumeze spre alte orizonturi. Dacă așteptările sale au fost împlinite sau nu, n-avem date care să ne-o spună cu siguranță. Probabil că înțelepciunea orientailor de la curtea sultanului turcesc, printre care cel mai însemnat părea a fi fost un evreu cu numele de Eliseu, nu se ridica, nici pe departe, la înălțimea aceleia a vechilor învățați greci. Plethon a părăsit, dar, curtea lui Murad, cu credința că tot în antichitatea greacă trebuia să caute modele pentru reforma socială și politică la care țintea, dar nu s-a mai întors la Constantinopol, care era asediat de turci. În timpul acestui asediu, care a durat, cu mici întreruperi, aproape zece ani, mizeria ajunsese la culme în capitala Imperiului Bizantin. Mulți locuitori mureau de foame, alții scăpau fugind în lagărul vrăjmaș. În aceste împrejurări, Plethon a crezut mai nemerit să se stabilească în Moreea, care era mai puțin amenințată de turci decât celelalte provincii ale imperiului. Cuprins, poate, de nostalgie pentru trecutul eroic al neamului său, Plethon și-a ales ca reședință tocmai vechea Spartă, care, însă,

1. A se vedea, asupra-î, capitolul respectiv din volumul întâi al acestei lucrări. (p. 150-160, p. 169-179 și îndeosebi p. 228-242).

2. Νόμοι, ed. Alexandre, p. 2. Ideile politice și sociale ale lui Plethon sunt rezumate mai complet în cele două memorii adresate – unul împăratului Manuel Paleologul, și altul fiului său Theodor. Fragmentele ce ni s-au păstrat din opera sa capitală nu cuprind decât prea puține indicații. Asupra conformității ideilor cuprinse în cele două memorii cu cele indicate în Νόμοι, a se vedea Fritz Schulze, *Georgios Gemisthos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen*, Jena, 1874, p. 264.

purta pe atunci numele de Misithra și era capitala posesiunilor bizantine din Pelopones.

Acolo Plethon s-a îndeletnicit mai întâi cu învățământul. Școala sa nu era numai filosofică, ci avea un caracter enciclopedic. Aceasta ne-o arată numeroasele mici comentarii, scrise probabil cu intenții didactice și care ni s-au păstrat în manuscris. Unele, privitoare la istorie și comentează, cu extrase critice, operele lui Xenofon, ale lui Polibiu, ale lui Diodor; altele sunt privitoare la astronomie, la geografie și, în genere, la științele naturale, și comentează operele lui Ptolomeu, ale lui Strabon, ale lui Aristotel, ale lui Teofrast; altele, în sfârșit, privesc partea propriu-zis literară și artistică a învățământului: retorica, poetica și muzica, și comentează operele lui Hermogenes, ale lui Aristoxenos și ale lui Aristides. Comentariile propriu-zis filosofice sunt privitoare la *Isagoge*le lui Porphyrios, la *Categoriile* și *Analiticele* lui Aristotel. Că ceea ce l-a preocupat în primul rând, în tinerețe, pe Plethon a fost istoria și geografia, ne-o dovedește faptul că primele sale lucrări mai personale au fost: o istorie a Greciei de la lupta de la Mantinea până la moartea lui Filip al Macedoniei și o orografie a Tesaliei. Această din urmă lucrare ne arată că ceea ce interesa pe Plethon nu era atât geografia în sine, ca știință, cât cunoștința configurației țării sale, care i se părea indispensabilă pentru toți pe acele vremuri pline de primejdii, când toți se gândeau cum să se apere mai bine împotriva năvălirii turcilor, și mai ales pentru bărbatul de stat care voia să-și organizeze țara în acest scop. Că asemenea planuri îi pluteau pe dinainte lui Plethon, ne-o dovedește dezvoltarea cu care povestea în istoria sa călătoriile lui Platon în Sicilia, călătorii care, precum se știe, steteau în legătură cu proiectele de reformă socială ale acestui filosof.

Și-n adevăr, starea politică și socială a Imperiului Bizantin în genere și a Peloponesului îndeosebi nu puteau să nu pună în mișcare un spirit reflexiv ca al lui Plethon. Cât de decăzute era mai ales caracterelor pe acele vremuri, când s-ar fi convenit ca rezistența morală a oamenilor, în fața primejdiilor de tot felul ce-i amenințau, să fie mai mare ca oricând, ne-o poate arăta faptul următor. În 1396, când armatele otomane au trecut Termopilele și au năvălit pentru prima oară în Helada, despotul Theodor, fratele împăratului Ioan al V-lea Paleologul, care guverna pe atunci Peloponesul, a întărit în grabă cetățile provinciei

sale. Anul următor, însă, când turcii au trecut istmul și au pătruns în Pelopones, Theodor nu numai că n-a opus nici cea mai mică rezistență, dar, necrezându-se în siguranță nici chiar între zidurile cetăților întărite, a luat fuga și s-a dus în insula Rhodos, unde a vândut provincia sa cavalerilor ordinului ioaniților, în schimbul unei sume mari de bani. Când, însă, reprezentanții ordinului s-au prezentat să ia în primire țara, cetățenii capitalei Misithra s-au opus. La această atitudine, surprinzătoare pentru acele vremuri, când caracterele supușilor nu erau mai tari decât ale stăpânilor, a contribuit, probabil, în primul rând influența lui Plethon, care, cu însuflețirea sa pentru trecutul eroic al Spartei, nu putea să rămână mult în asemenea împrejurări.

Această întâmplare a făcut, totuși, o impresie adâncă asupra filosofului și i-a întărit convingerea că Imperiul Bizantin trebuia reorganizat din temelii și fără întârziere. Însă această reorganizare politică trebuia să meargă paralel cu o reorganizare morală. Căci cele mai bune reforme politice nu duc la nici-un rezultat, când nu sunt aplicate de oameni potriviți. Asemenea oameni, însă, nu existau; ei trebuiau creați din nou și pe de-a întregul, și numai o educație potrivită putea să ducă la un asemenea scop. Iar această educație, pe acea vreme cel puțin, nu o putea lua asupra-și decât religia. Fiindcă însă creștinismul nu se arătase în stare să păstreze moralitatea și patriotismul care făcuseră țaria și fala lumii vechi, trebuia înlocuit și el cu o religie nouă.

Planul lui Plethon era, dar, vast: cuprindea o reformă religioasă, morală și socială. Asemenea planuri găsise deja Plethon în istoria cugetării vechi, la Pitagora și la Platon, planuri reluate apoi de neoplatonism, cu Plotin și Iamblich. Cu entuziasmul său pentru antichitatea clasică, nu e de mirare că Plethon a fost influențat de aceste planuri și a încercat să lucreze în direcția indicată de ele. Aci începe neoplatonismul său, pe care l-am studiat în volumul întâi al acestei lucrări.<sup>1</sup>

Deocamdată, planurile sale păstrau o formă politică ocazională și s-au așternut în cele două memorii trimise, unul împăratului Emanuel, iar altul, fiului său Theodor cel Tânăr, care urmasa, ca despot al Peloponesului, unchiului său Theodor cel Bătrân, de care am vorbit mai sus. Titlul ambelor memorii era *Asupra împrejurărilor din Pelopones*.

Aceste memorii n-au avut succesul dorit. Ideile cuprinse într-însele erau prea înaintate pentru timpurile acelea, și, în bună parte, nici nu

1. Enumerarea lor completă ne-o dă Alexandre, editorul operei principale a lui Plethon, în *Notița preliminară*, p. VII, nota 4.

1. Vezi vol. I, capitolul V – *Georgios Gemistos Plethon. O metafizică neoplatonică* (n. G. P.).



erau realizabile. Dar preocuparea intensivă de binele public, pe care o dovedeau ele, i-au atras lui Plethon stima generală, atât a curții imperiale și a cercurilor conducătoare, cât și a maselor populare. Cu vremea, un cerc de admiratori s-a strâns în jurul său. Acest cerc cuprindea două feluri de adepți sau școlari: exoterici și esoterici. Cei dintâi nu erau inițiați decât în doctrinele politice, sociale și etice ale maestrului, pe când cei din urmă cunoșteau și doctrinele sale secrete, filosofice și religioase. Aceste doctrine erau secrete, fiindcă, precum am văzut în volumul întâi al acestei lucrări, erau ostile creștinismului.<sup>1</sup>

Biblia acestui cerc, acestei școli filosofice sau acestei secte politico-teologice era opera fundamentală a lui Plethon, *Adunarea legilor*. Această operă a fost scrisă între 1415 și 1438. Ideile fundamentale dintr-însa, de ordin metafizic și etic, le-am văzut în volumul pe care l-am menționat adineori<sup>2</sup>. Aci vom studia numai ideile politice și sociale ale filosofului bizantin.

## II

Buna-stare a unui popor, zice Plethon, nu atârână în mod durabil decât numai de organizarea lui. Căci chiar dacă împrejurări favorabile ar face ca unui popor să-i meargă bine și cu o constituție rea, acest noroc e cu totul trecător; o schimbare a împrejurărilor îl poate arunca dintr-o zi într-alta într-o mizerie cu atât mai adâncă, cu cât poporul n-are în sine însuși puterea de rezistență trebuincioasă. Singura cauză care face, dar, ca statelor să le meargă, în chip statornic, bine sau rău, e constituția lor.

Spre a găsi principiile celei mai bune organizări politice, Plethon pornește de la o analiză foarte simplă a condițiilor naturale de existență ale statelor. Orice popor, ca să aibă o viață sigură și liniștită, trebuie să trăiască prin sine însuși – iată principiul de la care pornește deducția. Ca să trăiască, însă, prin sine însuși, un popor are nevoie, mai întâi de toate, de obiectele indispensabile vieții, precum sunt alimentele, vestmintele etc. Iar aceste obiecte se câștigă prin munca pământului și

prin creșterea vitelor. Indivizii care îndeplinesc aceste munci, agricultorii și crescătorii de vite, formează, dar, clasa de căpetenie în orice sat, formează temelia existenței sale. Munca acestei clase, însă, reclamă o sumă de unelte, pe care trebuie să le pregătească o altă categorie de cetățeni, adică meseriașii. În sfârșit, aceste două clase n-ar putea lucra în pace, dacă n-ar fi apărate, înlăuntru și în afară, de toate pricinile de turburare. Această funcțiune protectoare o îndeplinește o a treia categorie de cetățeni, și anumei cei ce formează clasa guvernanților, care cuprinde, între alții, pe magistrați și pe militari. Iar armonia acestor trei clase, colaborarea lor regulată și pacinică, trebuie s-o asigure un cetățean mai sus-pus decât toate împreună, un șef al statului, un rege sau un împărat.

Aceasta e, în linii generale, structura naturală a unui stat. Rămâne să vedem acum, mai de aproape, constituția fiecărei clase în parte, precum și raporturile dintre ele.

Clasa agricultorilor și a crescătorilor de vite lucrează sau utilizează pământul, care e proprietatea comună a poporului întreg. Din produsele pe care le recoltează în fiecare an, ei opresc mai întâi ceea ce trebuie pentru semănăturile anului următor; restul îl împart în trei părți: una e răsplata muncii lor și le slujește ca să trăiască ei înșiși; celelalte două se dau celorlalte două clase, a meseriașilor și a guvernanților. Agricultorii își plătesc, dar, în natură datoria lor de „hrănitori“ ai comunității. Plethon e împotriva dărilor în bani. Acestea nu se pot fixa drept, proporțional cu venitul fiecăruia și cu variațiile naturale ale recoltelor. Asupra modului cum se plătesc dările în natură, Plethon are un sistem foarte curios. Dările nu se centralizează și nu se distribuie de stat. Fiecare membru al celor două clase, a meseriașilor și a guvernanților, are dreptul, după însemnătatea sa, la unul sau mai mulți „hełoți“, adică la unul sau mai mulți agricultori, care îi îndeestulează trebuințele. La rândul lor, membrii acestor două clase îndeestulează și ei trebuințele statului, meseriașii procurând uneltele pentru lucrările publice, armele pentru armată, obiectele pentru cultul religios etc., iar guvernanții, magistrații, militarii... etc., întreținând, la rândul lor, o „clientelă“, adică un personal însărcinat cu serviciile de ordin inferior ale profesiei lor.

Clasa a doua mai cuprinde, pe lângă meseriași, pe negustori. Cei dintâi am văzut ce rol au în stat. Pe cei din urmă îi consideră Plethon ca trebuincioși spre a mijloci buna distribuie a produselor agricole și industriale. Unele din aceste produse se găsesc în prea mare cantitate în unele părți, iar în altele lipsesc cu totul. Trebuie, dar, să fie o clasă

1. Vezi vol. I, capitolul IV – *Originile Academiei platonice din Florența*. Georgios Gemistos Plethon, § 1, p. 235-237 și urm.

2. Vezi indicația de la nota 1, precum și în vol. I, capitolul VI – *Georgios Gemistos Plethon. De la metafizică la etică*. Cf. și p. 233-237, precum și *Marginalii*, p. XXXII-XXXV (n. G. P.).

de cetățeni însărcinați cu transportarea și împărțirea lor, după nevoile locale ale consumatorilor. Schimbul, însă, trebuie să se facă, pe cât posibil, în natură: produsele dintr-o regiune să se plătească cu produse din altă regiune, nu în bani. Sunt, totuși, cazuri, când plata se poate face în bani – bunăoară, când o regiune nu poate accepta, în schimbul unora din produsele sale, produse ale unei alte regiuni, fiindcă se găsesc și într-însa din belșug. Atunci plata trebuie să se facă în bani, ca să aibă, însă, o valoare reală, nu convențională. Aurul, argintul, arama monedelor trebuie să aibă exact valoarea pe care o reprezintă, pentru ca plata să fie, în fond, tot un schimb de obiecte în natură.

Clasa guvernanzilor cuprinde pe „funcționari“ (astăzi am zice „funcționari administrativi“), pe magistrați și pe militari. O obligație comună pentru toți e de a nu se amesteca cu celelalte clase, de a nu cultiva pământul, de a nu practica nici o meserie și de a nu face nici un fel de negoț, de a-și păstra, adică, neatins caracterul lor de protectori și apărători ai comunității. Asupra diferitelor categorii de funcționari și atribuțiunilor lor, precum și asupra organizării justiției, fragmentele *Legilor* și „memoriile“ citate nu ne dau nici o indicație. În schimb ni s-au păstrat o sumă de dispoziții privitoare la legislația penală, de care, însă, nu e locul să ne ocupăm aci. În ce privește pe militari, vom releva numai ideea că ei trebuie să fie recrutați dintre cetățenii statului. Armata nu trebuie să fie compusă din mercenari streini, care nu sunt niciodată siguri. Așa fiind, trebuie să presupunem, în lipsa unor indicații mai precise, că Plethon înțelege prin „războinici“, care fac parte din clasa guvernanzilor, pe militarii de meserie – cum ar fi astăzi cei ce compun cadrele ofițerești ale armatelor, ai căror soldați se schimbă neconținut. Soldații înșiși ar rămânea să fie luați dintre cetățenii celorlalte clase – dintre agricultorii, meseriași și negustori –, fiecare servind comunității, sub această formă, un timp mărginit.

Deasupra acestor trei clase, spre a supraveghea colaborarea lor armonică și spre a conduce statul întreg, ca unitate politică, în mijlocul celorlalte unități de același fel, se află „suveranul“ – regele sau împăratul. În îndeplinirea sarcinilor sale, suveranul e îngădit de legi și ajutat de un sfat obștesc. Legile, arătând fiecăruia sfera sa de acțiune în stat și oprindu-l să se amestece în lucruri ce nu-l privesc, arată și suveranului ce are dreptul să ceară de la fiecare și înlătură astfel arbitrariul unui guvernământ personal, cum sunt toate guvernămintele despotice. Sfatul obștesc nu trebuie să fie adunarea întregului popor, ca în cetățile antice. Și, în regulă generală, nu trebuie să fie compus dintr-un număr prea mare de membri. Adunările prea numeroase nu pot să ia

hotărâri destul de bine chibzuite, fiindcă numărul ignoranților e prea mare, și nici hotărâri destul de rezezi, fiindcă deliberările durează prea mult. Dar nici adunările prea restrânse nu sunt bune, fiindcă pot duce ușor la o coaliție a celor ce le compun spre a lua hotărâri conforme numai cu interesele lor personale. Pentru același motiv, membrii sfatului obștesc nu trebuie să fie nici prea bogați, nici prea săraci. Oamenii prea bogați sunt prea lacomi și, fiind legați de lumea afacerilor cu prea multe legături, se gândesc prea mult la interesele lor personale. Iar oamenii prea săraci, fiind prea chinuți de lipsurile zilnice, se gândesc numai la ceea ce le-ar putea ușura nevoile. Asupra modului, însă, cum se recrutează membrii sfatului obștesc, fragmentele *Legilor* nu ne dau nici o indicație.

În fine, din clasa guvernanzilor mai fac parte și preoții, nu fiindcă ar avea vreun amestec în conducerea treburilor publice, ci fiindcă ocupațiile lor nu sunt de ordin material, ca acelea ale agricultorilor, meseriașilor și negustorilor, și fiindcă, în definitiv, sunt și ei un fel de conducători sufletești ai popoarelor. Preoții din statul ideal al lui Plethon nu sunt, însă, propovăduitorii creștinismului, ci ai unei religii filosofice, al cărei cuprins dogmatic îl constituie teologia neoplatonică și ale cărei cadre formale sunt împrumutate de la păgânismul antic. Cauzele care îl făceau pe Plethon să se gândească la o religie nouă erau tot de ordin politic. Dar spre a înțelege acest lucru, trebuie să aruncăm mai întâi o privire asupra stării Imperiului Bizantin la începutul veacului al XV-lea, când trăia și scria filosoful nostru.

### III

Agonia politică a vechiului Imperiu de Răsărit începuse de mult. O administrație anarhică, o armată dezorganizată și demoralizată, o justiție venală și împilătoare, o preoțime coruptă și intrigantă, o curte imperială pierdută în discuții teologice complicate și obscure, când nu era cufundată în orgii și crime – iată ce vedea Plethon în jurul său. Iar la marginile imperiului, valorile barbarilor otomani se ridicau din ce în ce mai amenințătoare. În fața acestei priveriști, două idei au răsărit în mintea filosofului: secularizarea statului și reforma Bisericii. Imperiul Bizantin era un stat teocratic în toată puterea cuvântului. Împăratul era reprezentantul lui Cristos pe pământ – a fost chiar o vreme când era considerat ca fiind însăși întruparea Mântuitorului. Așa de înrădăcinată era această idee în masele populare, încât din veacul al VII-lea, sub

Constantin Pogonatul, s-a întâmplat acest fapt extraordinar, ca armata să ceară, ca o garanție de izbândă în război, un împărat în trei persoane, după modelul divinității, care e slăvită, în Biserică, sub forma Sfintei Treimi. Nu e, dar, de mirare că generalii bizantini, când plecau la război cu binecuvântarea împăratului, își așteptau succesul mai mult de la „virtutea teologică“ a acestei binecuvântări decât de la buna organizare a armatei și de la meșteșugurile strategiei.

În opoziție cu această concepție teocratică, Plethon dezvoltă ideea statului ca organism natural, care trebuie guvernat nu cu principii ideale streine de firea lui, ci după nevoile lui reale, prin măsuri potrivite cu ele. Suveranul nu e un reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ, ci un simplu cetățean însărcinat să armonizeze interesele claselor sociale. De la această „secularizare“ a regimului politic aștepta Plethon mântuirea Imperiului Bizantin.

Pe de altă parte, emancipând statul de Biserică, Plethon nu înțelege să tăgăduiască religiei orice valoare socială. O reformă ca cea la care ținea el avea nevoie, ca să se traducă în fapt, nu numai de legi nouă, ci și de oameni noi care să le aplice după cuviință, de oameni mai cinstiți și mai dezinteresați decât cei pe care îi vedea în jurul său. Reforma politică trebuia să meargă mână în mână cu o reformă etică – și această din urmă reformă o pune Plethon în sarcina religiei. Dar nu a vechei religii, care, deși exista de veacuri, nu izbutise încă să formeze oameni dezinteresați și cu simțul datoriei, ci a unei religii nouă. Schimbarea regimului politic trebuia să fie însoțită și de o schimbare a Bisericii.

În ce consta noua religie a lui Plethon, am văzut în volumul întâi al acestei lucrări<sup>1</sup>. Aici e de ajuns numai să observăm, că prin aceste două concepții ale sale, secularizarea statului și reforma Bisericii, Plethon intra în curentul general al ideilor sociale și politice din timpul său, deși se dezvoltase independent de împrejurările ce provocaseră apariția acestui curent în lumea apuseană.

---

1. Vezi, în ediția de față, în vol. I, capitolul V – *Georgios Gemistos Plethon. O metafizică neoplatonică* (n.G. P.).

## Capitolul VII IDEILE POLITICE ȘI SOCIALE ERASM DIN ROTTERDAM

Cititorilor care, întâmplător, ar cunoaște mai bine istoria umanismului din timpul Renașterii, așezarea lui Erasm din Rotterdam într-unul din capitolele consacrate ideilor politice și sociale, din perioada culturală de care ne ocupăm, ar putea să le pară curioasă. O scurtă explicare prealabilă poate fi, dar, utilă. Adevărul este că, cu nevoia lui, exclusivistă și intransigentă, de independență intelectuală, acest învățat – cel mai mare, poate, prin vastitatea erudiției și multilateralitatea activității sale, din câți a avut Renașterea – s-a ferit cu hotărâre să adere, clar și categoric, la vreuna din direcțiile de căpetenie ale cugetării omenești, din antichitate, din evul mediu și din timpul său. El a înțeles să lupte numai pentru libertatea cugetării, și, pentru ca să poată duce o asemenea luptă cu cât mai multă autoritate, n-a voit să dea nimănui impresia că „pleda“ pentru vreuna din doctrinele ce veneau adesea în conflict, fie în disputațiile filosofice, a căror tradiție era mai veche, fie în frământările religioase, a căror origine era mai nouă, întrucât începuseră, sau cel puțin luaseră proporții mai neliniștitoare, de-abia cu apariția protestantismului. În acest scop, i s-a părut că n-avea alt mijloc mai sigur decât să evite de „a lua partea“ unora sau altora din cei ce pretindeau că reprezentau, în mod exclusiv, adevărul, deși era evident că erau încă departe de a-l fi găsit, de vreme ce și-l contestau reciproc, nu numai cu hotărâre, dar și cu violență. Erasm nu voia să servească decât adevărul, rezervându-și posibilitatea de a-l căuta în deplină libertate, fără a fi legat de nici un angajament, în favoarea nimănui, pentru ca să poată discuta, fără nici o cruțare, părerile orișicui. Și nu era totuși un „negativ“ pur și simplu, pornit să găsească rău tot ce gândeau alții. Dimpotrivă, era totdeauna gata să recunoască, nu numai deschis, dar și cu elogii, ceea ce i se părea îndreptățit în părerile altora. Era caracteristică, din acest punct de vedere, atitudinea lui în luptele dintre protestanți și catolici. El relevase, înaintea lui Luther, neajunsurile de care suferea Biserica romană; era chiar considerat, din această cauză, ca un precursor al protestantismului. Dar aceasta nu-l împiedica să recunoască meritele catolicismului, care izbutise să dea

lumii singura unitate de care se putuse bucura până atunci, adică unitatea spirituală a credinței. Tot așa, ca precursor al lui Luther, nu putea privi decât cu simpatie mișcarea lui. Dar aceasta nu-l împiedica să găsească intransigența lui nepotrivită cu spiritul evangelic, pe care pretindea că-l propovăduia, și să dezaprobe fanatismul cu care ducea lupta în contra „papismului“. N-a lipsit chiar să-i dea, în propriul lui interes, de repetate ori și cu stăruință, sfaturi de moderație.

Prin imparțialitatea sa, care îl obliga să se ferească de a se integra în vreunul din curentele sufletești ale timpului său, Erasm e anevoie de situat în evoluția cugetării filosofice a Renașterii. Îi dăm, dar, loc aici, în mișcarea ideilor politice și sociale, întrucât a fost un campion hotărât al libertății cugetării, și a devenit, în lupta pe care a dus-o în acest scop, un precursor al umanitarismului și al pacifismului. El a reprezentat, cu convingere și însuflețire, ideea ce avea să ia un mai mare avânt mai târziu, că omenirea putea deveni, prin cultură, mai bună decât era, și că „umanizarea“ ei avea să pună capăt, în cele din urmă, „discordiei“ ce frământa, atât de cumplit, lumea, făcând-o atât de nenorocită. „Concordia“ ce urma să domnească atunci avea să facă imposibile conflictele armate, care, în brutalitatea lor, erau cele mai mari din relele ce chinuiau lumea – mai mari decât cataclismele fizice, care erau cel puțin inconștiente și, întrucât nu-și dedeau seamă de suferințele ce pricinuiau, nu puteau fi acuzate, cu îndreptățire, de cruzimea bestială a războaielor. Ca atare a încercat un scriitor german din timpul nostru, Stefan Zweig, să actualizeze figura lui Erasm, într-o lucrare recentă, ce s-a bucurat de un oarecare succes. Era lucrarea intitulată *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*, care a apărut în Austria, la Viena, în 1935, puțin timp după schimbarea politică neliniștitoare ce se produsese în Germania, prin instalarea la putere a anumite direcții de acțiune, întemeiate pe concepția inegalității raselor și a dreptului „natural“ al unora de a dispune de celelalte. Acea schimbare impunea spiritelor mai prevăzătoare griji mari cu privire la pacea Europei și, poate, a lumii întregi. Intenția cu care fusese scrisă lucrarea în chestie ieșea la iveală în capitolul introductiv, în care se schița, în linii generale, „misiunea“ și „sensul vieții“ lui Erasm, și din care ne mângâim a reproduce, în traducere liberă, câteva fraze: „Netrăind în chip statornic în nici-o țară, dar fiind acasă în toate, acest prim european, acest prim cosmopolit conștient nu admitea preponderența nici unei națiuni asupra celorlalte. Și cum își impusese să nu judece popoarele decât după spiritele lor cele mai culte și mai nobile, după elitele lor, adică, toate i se părea că erau sau că puteau deveni vrednice de a fi

respectate și iubite. A strânge laolaltă pe intelectuali, pe oamenii cu sentimente înalte, din toate țările, din toate rasele, din toate clasele, a fost ținta măreață a întregii sale vieți... Era convingerea sa profundă că civilizația era capabilă să facă pe oameni mai buni... Atât el, cât și adepții lui, sperau că întinderea culturii aveau să dezvolte facultățile morale, atât ale indivizilor, cât și ale popoarelor... Iar problema unei complete armonizări a vieții i se părea că putea fi deslegată prin umanizarea oamenilor, pe care o credea nu numai posibilă, ci și apropiată.“<sup>1</sup>

## I

Viața învățatului de care urmează să ne ocupăm ne este, în prima ei parte cel puțin, destul de cunoscută. Un scriitor englez, Charles Reade, a încercat s-o reconstituie, în romanul intitulat *The Cloister and the Heart*, fără a se întemeia, însă, pe date istorice indiscutabile. După toate probabilitățile, Erasm se născuse în 1466, la Rotterdam, dintr-o legătură nelegitimă. Un tânăr călugăr olandez, Geert de Praet, din Gouda, fugise din mănăstirea în care îl pusese, fără voia lui, familia, și, în viața rătăcitoare ce ducea, făcuse cunoștință cu fiica unui medic din Sevenberg, al cărei nume de botez, singurul ce ni s-a păstrat, era Margareta<sup>2</sup>. Din dragostea lor vinovată a luat naștere copilul Geert Geerts – adică, în limba olandeză, Geert a lui Geert. Mai târziu, umanistul ce ieșise din acel nefericit copil și-a luat, spre a-și ironiza singur originea, numele latino-grec Desiderius Erasmus, care însemna, din punct de vedere filologic, „doritul mult-iubit“... Prima educație i-au făcut-o părinții, la Gouda, până la vârsta de 9 ani, când, fiindcă avea o voce frumoasă, a fost trimis la Utrecht, spre a cânta în corul catedralei, urmând, în același timp, cursurile școlii ce funcționa pe lângă ea. Auzul său lăsa, însă, de dorit, ca finețe de percepere a tonurilor, ceea ce îl făcea puțin utilizabil, din punct de vedere muzical – și a fost trecut de părinții săi la școala din Deventer, a lui Alexander Hegius, unde a început studiul limbilor și literaturilor clasice. Iar progresele repezi, pe care le-a făcut în acest studiu, au surprins pe profesorii lui. Când Rudolph Agricola, umanistul cunoscut, de care am vorbit în volumul precedent al acestei lucrări<sup>3</sup>, trecând prin Deventer, a vizitat

1. *Op. cit.*, p. 13-15.

2. Unii biografi susțin că se logodise cu ea de mult și că, spre a-l împiedica s-o ia în căsătorie, îl silise familia să intre într-o mănăstire.

3. Vezi, în ediția de față, vol. II, capitolul V – *Încercări de reformă în logică*, p. 76-80 (n. G. P.).

școala lui Alexander Hegius, i-a fost prezentat de profesori, ca o dovadă de rezultatele învățământului lor, tânărul Geert Geerts. Impresionat de ușurința cu care ajunsese a mânuși limba latină și de cunoștințele literare ce avea, umanistul călător i-a prezis precocelui elev un viitor „mare“.

Din nefericire, însă, precocelul elev n-a putut urma până la sfârșitul cursurilor școlii din Deventer. O epidemie de ciumă i-a răpit mama, și nu mult după aceea i-a murit și tatăl. Iar rudele ce au rămas să îngrijească de el l-au destinat, ca să-și ușureze sarcina, vieții monahale – în care scop l-au internat în școala „Fraților vieții comune“ din Herzogenbusch, unde trebuia să se pregătească pentru a intra într-o mănăstire, atunci când avea să împlinească vârsta cerută. Acolo, în mijlocul unei secte religioase cu pronunțate tendințe mistice, a petrecut el câțiva ani, fără a fi simțit născându-se în sufletul său vreo înclinare către ascetismul monastic. În 1486, însă, în urma sfaturilor unui prieten, Cornelius Verdenus, cu care fusese vecin de bancă în școala de la Deventer, s-a hotărât, în sfârșit, să intre în mănăstirea augustinilor de la Steyn, de lângă Gouda. Ceea ce îl făcuse, totuși, să ia acea hotărâre ce fusese atât – fusese chiar foarte puțin – vocația religioasă; fusese mai mult, dacă nu exclusiv, dorința de a se folosi de biblioteca acelei mănăstiri, care trecea drept cea mai bună din acea regiune – și, firește, conștiința că, în lipsa mijloacelor materiale necesare, n-avea alt mijloc de a se cultiva. De aceea, în viața monahală, pe care o începuse ca „novice“, n-a izbutit a se distinge decât prin silința sa la studii – deși i se imputa că, în lungile ceasuri pe care le petrecea în biblioteca mănăstirii, citea mai mult operele profane ale scriitorilor clasici, greco-romani, decât cărțile edificatoare ale părinților Bisericii. Printre scrierile umanștilor din timpul Renașterii păreau a-l fi interesat mai mult acelea ale lui Lorenzo Valla, pe care l-am analizat într-un capitol anterior<sup>1</sup>. Ceea ce l-a împiedicat să depună, în 1488, la vârsta de 22 de ani, jurământul ritual de intrare în viața monahală.

Dar, de la o vreme, biblioteca mănăstirii de la Steyn nu-i mai era de ajuns. Ar fi voit să cunoască și lumea: ar fi voit mai ales să ia contact cu învățații străini – cu umanștii italieni, bunăoară, de care auzise vorbindu-se cu elogii și dintre care Lorenzo Valla îi lăsase o impresie atât de frumoasă. Ceea ce i-a venit, pe neașteptate, în ajutor, spre a-și

satisface aceste dorințe, a fost reputația pe care începuse a și-o face, de bun cunosător al limbilor clasice. Episcopul din Cambrai, Heinrich von Bergen, care avea oarecare perspective de a ajunge cardinal, își propunea să întreprindă, în acest scop, o călătorie la Roma, și avea nevoie de un secretar care, cunoscând bine limba latină, să-i ducă corespondența, precum și să-i redacteze, eventual, discursurile ocazionale. În căutarea unui asemenea secretar, s-a adresat și mănăstirii de la Steyn, care trecea, cum am zis, drept un centru de studii clasice. De acolo, i-a fost recomandat călugărul solitar care își petrecea viața mai mult în bibliotecă, printre cărți, decât în biserică, pentru rugăciuni, și care nu promitea prea mult, din punct de vedere religios. În 1491, astfel, „secretarul latin“ desemnat, obținând dispensa episcopului din Utrecht, de care ținea mănăstirea, a putut pleca la Cambrai, unde a fost primit cu bunăvoință și adăpostit în palatul episcopal. Dar călătoria proiectată, la Roma, a trebuit să fie amânată, din diferite cauze, de mai multe ori – și tânărul călugăr, care dorea să cunoască lumea, s-a putut bucura câțva timp de o libertate neașteptată. Fiindcă, însă, se făcuseră, cu privire la vocația sa religioasă, unele rezerve, a căutat, alături de lecturile pe care le continua cu aceeași pasiune, să-și îndeplinească și obligațiile rituale – și, ca recompensă, episcopul din Utrecht l-a hirotonisit preot, în 1492. Când, în sfârșit, episcopul din Cambrai a renunțat, definitiv, de a se mai duce la Roma, secretarul său latin, care izbutise a-i câștiga simpatia, i-a mărturisit dorința de a-și continua studiile într-un centru mai însemnat de cultură superioară și l-a rugat să-l ajute a pleca la Paris, unde îl atrăgea renumele universității și unde voia să-și ia doctoratul în teologie, spre a putea deveni mai de folos „sfintei Biserici“ pe care o servea. Episcopul i-a satisfăcut dorința, punându-i la dispoziție o mică sumă pentru călătorie și procurându-i un loc în „Collegium montis acuti“, cum i se zicea pe latinește cunoscutului Collège Montaigu, din Paris, pe care îl conducea, pe atunci, Johannes Standsuch. Deși nu era lipsit de cultură, însă, acel conducător era, din nefericire, un fanatic al ascetismului, care, în loc să înlănească studiile tinerilor ce-i erau încredințați, le îngreua prin marele număr de „probe“ pe care li le impunea cu severitate, spre a le „întări“ credința. Destinat fiind, în special, studenților în teologie, Colegiul Montaigu era quasi-monastic; numărul rugăciunilor zilnice era mare și lua mult din timpul studiilor, iar „regulele disciplinei“ constând, între altele, din „fusti-gații“, se aplicau fără cruțare. Învățământul era „scolastic“, în înțelesul cel mai puțin favorabil al acestui cuvânt; era abstract și obscur, plin de distincții și subtilități, care îl făceau aproape ininteligibil. Erasm zicea,

1. Vezi, în ediția de față, vol. II, capitolul V – *Încercări de reformă în logică*, p. 76-77 și supra, capitolul III, *Curentele etice. Epicureismul*, p. 107-120 (n. G. P.).

mai târziu, că încercase, spre a-l pricepe, să uite tot ce învățase până atunci „ex bonis litteris”<sup>1</sup>, adică din operele clasice, și să „dea afară” tot ce băuse din „izvoarele Heliconului” – dar nu izbutise. Din punct de vedere sanitar, în sfârșit, regimul de viață al colegiului lăsa mult de dorit, și mai toți elevii se bolnăveau, mai mult sau mai puțin grav, după câtva timp. Culmea o punea faptul că boala, când era invocată, era considerată ca o sustragere de la datorii – și aspru pedepsită. De aceea, nu puțini părăseau colegiul [„printre ei și Erasm.”]<sup>2</sup> care s-a întors, bolnav, la patronul său, implorându-i ajutorul, spre a se însănătoși mai întâi și a-și continua apoi studiile în condiții mai puțin rele. Ajutorul nu i-a fost refuzat, și, după ce s-a întremat, tânărul setos de învățătură s-a întors la Paris, unde s-a întreținut din lecții particulare. Numeroși studenți veneau la universitate, unde cursurile se făceau pe atunci în latinește, fără să fie destul de pregătiți, și nu le puteau urma cu destul folos. Ei recurgeau, astfel, la profesori particulari, ca să-și completeze cunoștințele, în această privință – și obiceiul acesta era foarte răspândit. Erasm a găsit, dar, ușor lecții particulare, care i-au permis să trăiască independent. A putut chiar să găsească, pe această cale, prieteni, care i-au fost de mult folos în viață. Așa a fost, bunăoară, un tânăr englez, lordul William Mountjoy, care venise să facă studii la Paris; constatând că nu era destul de bine pregătit, a recurs la ajutorul lui Erasm, și, câpătând pentru el o stimă și o afecțiune deosebită, l-a luat cu sine, în Anglia, (în) 1497.

Umanismul englez era mai nou și mai puțin întins, dar părea mai adânc și mai rodnic, fiindcă era mai liber. Tirania vechii tradiții scolastice era, la universitățile engleze, mai puțin simțită decât la altele. La cea din Oxford, cursurile de limbă și literatură greacă, pe care le țineau Grocyn și Linacre, se bucurau de un mare succes, din cauza spiritului, nu numai independent, dar mai larg și mai înțelegător, în care erau concepute. Erasm le-a ascultat cu interes, alături de elevul său William Mountjoy, pe care îl însoțea. La acele cursuri a făcut cunoștință și cu Thomas More, care era pe atunci student, și cu care a rămas apoi prieten toată viața. O influență deosebită a avut asupra lui Erasm, în această perioadă, John Colet, care reprezenta la Oxford platonismul, sub forma lui neoplatonică. El petrecuse câtva timp în Italia,

1. (lat.) – „din bunele scrieri” (n. M. R.).

2. În ediția de bază (vol. III, p. 197), text corupt prin repetarea tipografică a unui rând („ajutorul spre a se însănătoși mai întâi și a-și confirma apoi du-”) și eliminarea altuia (n. G. P.).

ca și Grocyn și Linacre, și cunoscuse pe unii din învățații grupați în jurul Academiei platonice din Florența. Printr-însul a luat contact Erasm, pentru prima oară, cu direcția de gândire inaugurată de Marsilio Ficino și dezvoltată de Pico della Mirandola.

Faptul că, în lumea engleză în care intrase pe neașteptate, se simțea mai bine ca oriunde până atunci, l-a făcut pe Erasm să se gândească la condițiile de existență care ar fi fost, pentru el, cele mai bune, întrucât i-ar fi permis să ajungă la dezvoltarea sufletească pe care o dorea și să desfășoare activitatea intelectuală pe care și-o propunea. În Anglia nu-i cerceta nimeni originea, nu-i imputa nimeni nașterea nelegitimă, nu-i controla nimeni îndeplinirea datoriilor religioase, numărându-i rugăciunile, liturghiile și „exercițiile” ascetice; era prețuit numai pentru spiritul său pătrunzător, pentru cunoștințele sale întinse, pentru limba latină, curată și elegantă, pe care o vorbea. O asemenea atmosferă, calmă și obiectivă, i-ar fi convenit să aibă, în permanență, în jurul său. Și întrebarea ce se ridica dinainte-i era: unde și cum putea s-o găsească? Iar răspunsul, pe care i se părea că nu-l putea ocoli, era cu totul neașteptat: nu trebuia să se lege, cu legături durabile, de nimic și de nimeni... El nu căuta decât adevărul și nu voia să servească decât adevărul. Ca s-o poată face, trebuia să evite orice obligație care, făcându-l să devină parțial, i-ar fi mărginit independența de gândire și de acțiune, împiedicându-l de a mai fi obiectiv – atât cât era omeneste cu putință. Nu trebuia, dar, să se așeze, în chip statornic, în nici o țară; nu trebuia să se integreze, în mod durabil, în nici unul din curentele religioase, artistice, științifice sau filosofice ale timpului. Numai așa putea să evite orice obligație, numai așa putea să-și păstreze neatinsă libertatea de gândire și independența de acțiune. Pe această cale a ajuns Erasm a deveni un cosmopolit, în ordinea națională, și un izolat, atât în ordinea socială, cât și în cea intelectuală. Și tot pe această cale a ajuns la hotărârea – uimitoare la un om lipsit de mijloace, cum era el – să evite de a-și face o carieră în vreuna din direcțiile ce-i stau la dispoziție. Întrucât făcea parte din ordinul călugăresc al augustinilor și fusese hirotonisit preot, ar fi putut, cu inteligența lui naturală și cultura lui dobândită, să înainteze în ierarhia ecleziastică, să ajungă, treptat, episcop, cardinal, sau poate chiar papă. Sau, ar fi putut să ia o catedră, la vreuna din universitățile engleze unde ajunsese a fi cunoscut și prețuit. Dar ambele aceste căi aveau un mare inconvenient: acela de a-l lega, definitiv, de anumite puncte de vedere teoretice și de a-i impune, definitiv, anumite atitudini practice, care i-ar fi luat, pentru totdeauna, libertatea de gândire și independența de acțiune. Ca demnitar al Bisericii romane,

bunăoară, n-ar fi mai putut critica neajunsurile ei, așa cum i se părea că era necesar să facă – și cum a făcut, de fapt. Prin critica abuzurilor pe care le comiteau unii din reprezentanții ei, a și ajuns Erasm să fie considerat, de oamenii timpului, ca un precursor al protestantismului. Iar ca să obțină o catedră universitară, ar fi trebuit să îmbrățișeze doctrinele admise, în materiile respective, de către cei ce ar fi urmat să i-o acorde. Și el prefera să-și păstreze libertatea intelectuală întreagă, în vederea oricărei eventualități, întrucât erau multe de îndreptat și în învățământul universitar – iar progresul, în general, nu era posibil fără schimbări, care nu erau posibile fără o asemenea libertate.

Iată de ce Erasm, cu toată reputația frumoasă pe care începuse a și-o face, prin calitățile lui, atât în lumea religioasă, cât și în cea științifică, a evitat cu îndărătnicie situațiile oficiale, la care l-ar fi putut duce carierele ce-i steteau deschise, dar care l-ar fi imobilizat, definitiv, în anumite puncte de vedere teoretice și în anumite atitudini practice. Ce-i rămânea atunci de făcut, spre a-și putea procura mijloacele de existență, ce-i lipseau? Nu-i rămânea decât să trăiască din serviciile particulare pe care le-ar fi adus celor ce aveau nevoie, sub o formă sau sub alta, de el – ca episcopul din Cambrai sau ca lordul Mountjoy. O finețe naturală îi permitea să se prezinte bine în societate, chiar și pe treptele ei superioare; de aceea și fusese atât de bine primit în cercurile aristocratice engleze. Iar limba latină, curată și elegantă, pe care o vorbea cu multă ușurință, cunoștințele întinse, care îi îngăduiau să aborde orice subiect, memoria excepțională, care îl ajuta să strecoare, atât de adesea, în conversații, câte o frază de efect din autorii clasici, încântau lumea intelectuală în care ajunsese a se mișca. În această privință, a izbutit să atragă atenția și să-și asigure simpatiile cercurilor culte din alte țări, printr-o lucrare ce da și altora, ca să nu zicem tuturor, putința de a face ca el. Acea lucrare nu fusese, la început, decât un dicționar de citate – pus de Erasm la dispoziția elevilor săi particulari, spre a le procura posibilitatea să arate, când aveau ocazia, cât de bine cunoșteau autorii clasici. Era pe atunci moda ca cei ce se pretindeau oameni culti să-și dovedească, citând locuțiuni caracteristice sau fraze de efect din scriitorii vechi, greci și latini. Spre a înlesni tinerilor, cărora le da lecții particulare, o asemenea paradă literară capabilă să arate eficacitatea învățământului său, Erasm le făcuse o colecție de asemenea locuțiuni și fraze, indicându-le și ocaziile în care puteau fi utilizate. Acea colecție a circulat mult în manuscris, și fiindcă a fost copiată de mai multe ori, autorul ei i-a adăugat, după cererea elevilor săi, la fiecare dată, alte citații nouă. În sfârșit fiindcă cererile continuau și luau forme in-

sistente, Erasm a dat la tipar colecția de care era vorba. Ea a apărut la Paris, în 1500, sub titlul *Adagia*, și a fost atât de căutată, încât a avut, în scurtă vreme, vreo douăsprezece ediții; cea mai voluminoasă și mai îngrijită a fost cea care s-a tipărit la Veneția, de către Aldo Manucci, în 1506.

Între 1497 și 1505, Erasm a făcut de mai multe ori drumul între Londra și Paris. Date mai amănunțite însă, și mai sigure, asupra acestor călătorii repetate, nu avem. Era poate necesitatea, în care se găsea umanistul, fără situație, de a căuta posibilități de existență, de felul celor ce i-ar fi convenit. În 1505, Universitatea din Cambridge l-a însărcinat să facă, pentru studenții ei, un curs de limba și literatura greacă. Primind acea însărcinare, Erasm s-ar fi putut stabili, pentru mai multă vreme, dacă nu pentru totdeauna, în Anglia, unde am văzut că se simțea mai bine ca în alte părți. Cu toate acestea, anul următor, în 1506, a luat drumul Italiei. S-a oprit mai întâi la Torino, unde a obținut titlul de doctor în teologie. A petrecut apoi câțva timp la Veneția, unde a lucrat la verificarea textelor câtorva din operele clasice pe care le edita Aldo Manucci. A pornit, în sfârșit, la Roma, trecând prin Bologna, Padua și Siena, unde n-a lipsit să ia contact cu învățații locali. Cercurile eclesiastice din jurul scaunului papal l-au primit bine, l-au deslegat de jurământul călugăresc, i-au permis să se îmbrace civil, i-au făcut chiar unele propuneri privitoare la întrebuintarea pe care o putea găsi pe lângă ele; Curia Romană avea îndeosebi nevoie, pentru redactarea diferitelor hotărâri și, în general, pentru corespondența ei, de un bun cunoscător al limbei latine. Erasm nu s-a putut hotărî să se stabilească la Roma, și, fiindcă în 1509 se suise pe tron, în Anglia, Henric al VIII-lea, pe care îl cunoscuse mai înainte ca prinț moștenitor și care i se arătase foarte favorabil, și-a întors din nou privirile într-acolo. Cu toată greutatea călătoriilor, care era pe atunci destul de mare, a pornit iarăși la drum, prin Elveția, Germania și Țările de Jos, fiind primit pretutindeni, întrucât ajunsese a fi destul de cunoscut, cu deosebită simpatie. În Anglia, cancelarul Universității din Cambridge, episcopul John Fischer, i-a oferit o catedră de limba și literatura greacă la acea universitate, și l-a însărcinat, în același timp, să facă un curs de teologie la Queens-College, al cărui „curator“ era. În cea dintâi din aceste îndeletniciri s-a servit de două gramatici grecești pe care le adusese cu sine din Italia, a lui Manuelis Chrysoloras și a lui Theodoros din Gaza; pe cea din urmă a tradus-o, chiar, în latinește, spre a o face mai accesibilă studenților. Iar în cursul de teologie a comentat „principiile“ *Noului Testament*, interpretându-le într-un mod mai larg, care a făcut din-

tr-însul un precursor al „interiorizării“ credinței, preconizate ulterior de protestanți. În afară de această activitate didactică, a mai desfășurat, apoi, încă una, cu caracter publicistic. După cererea prietenului său, John Colet, care înființase la Londra o „școală de umanism“, consacrată culturii clasice, a scris lucrarea intitulată *De utraque copia rerum ac verborum*<sup>1</sup>, în care studia sinonimia, tropii, figurile și, în genere, stilistica limbii latine. Cartea a părut, prin claritatea expunerii, pe de o parte, prin preciziunea și finețea observărilor, pe de alta, de o mare utilitate și a avut numeroase ediții. În sfârșit, veniturile lui rămânând, cu toată această activitate, insuficiente, arhiepiscopul de Canterbury, Warham, i-a conferit parohia din Aldington, fără obligația de a o deservi personal, ca titular lăsând această sarcină unui „vicar“. O asemenea situație nu-i convenea însă, lui Erasm. I se părea imoral ca el să încaseze beneficiile, iar altul să facă munca, la parohia ce i se oferise. Iar obligațiile academice îl oboseau; sănătatea sa fusese totdeauna delicată, iar clima Insulelor Britanice nu-i era prea favorabilă.

Și-a întors, astfel, din nou privirile spre Italia, unde clima era mult mai blândă – și unde se suise pe tronul pontifical, sub numele de Leon al X-lea, cardinalul Giovanni de' Medici, care îi arătase, la trecerea lui prin Roma, o prietenie deosebită. În 1514, fără a rupe legăturile cu Anglia, Erasm a plecat, dar, în Elveția, cu explicarea că voia să îngrijească, personal, o nouă ediție a operei sale *Adagia*, pe care i-o propunea Froben, cunoscutul tipograf din Basel. El îi ducea, în realitate, mai multe alte lucrări, pe care le pregătise – între altele, editarea *Noului Testament* în textul grec primitiv și într-o traducere latină mai corectă decât vechea *Vulgata*, în care unele greșeli alterau înțelesul, ceea ce, când era vorba de sfintele scripturi, nu era admisibil. În același timp, Erasm înștiințase pe prietenii săi din Roma că, aflându-se în Elveția, ar fi fost fericit să profite de apropiere spre a veni să prezinte omagiile sale respectuoase noului papă, dacă i-ar fi făcut plăcere să le primească. El spera că, în urma acestei înștiințări, avea să fie invitat la Roma. O asemenea invitație, însă, nu i-a venit, și Erasm a fost silit să se întoarcă în Anglia, spre a putea păstra, cel puțin, situația pe care o avea acolo. Din această cauză, tipărirea ediției grecești și a traducerii latine a *Noului Testament* trebuia să fie cea din urmă, fiindcă Erasm voia să se întoarcă la Basel și s-o îngrijească, personal, mai de aproape. Froben, însă, a aflat că se pregătea o asemenea ediție în Spania, la Alcalá

de Henares, după stăruințele și sub conducerea cardinalului Ximenes. Spre a nu pierde întâietatea, la care ambiția lui de tipograf cunoscut în lumea cultă europeană ținea mult, s-a grăbit să pună în lucru manuscrisul lăsat de Erasm, fără adausele și corecțiunile pe care intenționa să i le mai aducă el. Și l-a dat la lumină, sub titlul *Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterdamo recognitum et emendatum*<sup>1</sup>, în 1516, cu o dedicație adresată papei Leon al X-lea, în care se arăta „necesitatea de a se pune cuvântul Domnului la dispoziția lumii creștine în formele lui primitive“. Ceea ce a permis acestei ediții, care, din punct de vedere filologic, nu era lipsită de unele defecte, să joace un rol însemnat în mișcarea religioasă a timpului, a fost faptul că i-a servit lui Luther pentru versiunea germană a *Bibliei*, care a devenit, ulterior, principalul punct de sprijin al Reformei.

Invitația la Roma, pe care o aștepta cu nerăbdare, nu i-a venit lui Erasm nici după apariția acestei lucrări, cu toată dedicația măgulitoare pe care o adresase lui Leon al X-lea. Cercurile eclesiastice superioare ale Bisericii catolice se temeau de independența cugetării acestui învățat puțin ortodox, care își permisesese să aducă, în opera sa *Elogiul Nebuniei* – în forme glumete, e drept, dar nu mai puțin eficace –, critici atât de aspre, nu numai teologiei oficiale, batjocorind formele ei scolastice, dar și ierarhiei romane, adică papilor, cardinalilor, episcopilor, ale căror abuzuri le denunța cu o ironie plină de cruzime. Tăcerea îndărătnică a lui Leon al X-lea l-a făcut pe Erasm să primească oferta regelui Spaniei și al Țărilor de Jos, care avea să devină ulterior împărat german și să rămână în istorie sub numele de Carol al V-lea. El se găsea, în 1516, la Bruxelles, și, prin cancelarul său Silvagius, i-a oferit titlul de consilier regal, cu o retribuție de 400 fiorini de aur anual, și fără nici o obligație precisă, rămânând să fie consultat numai atunci când s-ar fi pus anumite chestii, de competența lui specială. Era, în fond, un dar discret, ce se făcea umanistului care, prin mulțimea și varietatea lucrărilor sale, ajunsese a fi atât de cunoscut și de prețuit de întreaga lume cultă europeană. Când l-a primit, la Bruxelles, cancelarul Silvagius, în cuvântarea festivă, cu care l-a prezentat celorlalți consilieri regali, a zis: „Omul acesta n-a ajuns încă să știe cât de mare este“. Regele Carol a intervenit chiar pe lângă papa Leon al X-lea, rugându-l să acorde lui Erasm un episcopat, în Țările de Jos. Dar inter-

1. (lat.) – *Despre bogăția și a lucrurilor și a cuvintelor* (n. M. R.).

1. (lat.) – *Noul Testament complet, atent revăzut și îndreptat de Erasmus din Rotterdam* (n. M. R.).



venția sa n-a avut, pentru motivele pe care le-am văzut, nici un succes. Spre a-i mulțumi, totuși, Erasm a scris o mică lucrare intitulată *Institutio principis christiani*<sup>1</sup>, care s-a tipărit la Louvain, în 1516.

La acea dată, Erasm, care ajunsese la vârsta de 50 de ani, se bucura, grație lucrărilor ce publicase până atunci, de o notorietate care, pe lângă unele satisfacții, i-a atras și multe neplăceri. Tocmai fiindcă era atât de cunoscut și de prețuit, i se cerea, cu o stăruință necruțătoare, să se pronunțe, clar și categoric, în conflictele ideologice care frământau pe contemporanii săi – în cele religioase mai ales –, luând o atitudine hotărâtă pentru unii și contra altora, susținând pe unii și combatând pe alții. Ceea ce i-a turburat adânc tot restul vieții. Trebuie, dar, să părăsim un moment terenul datelor biografice, ca să aruncăm o privire asupra lucrărilor ce i-au creat o asemenea situație, măgulitoare pe de o parte, penibilă, însă, pe de alta.

## II

În fruntea lor sta, netăgăduit, faimosul *Elogiu al Nebuniei*. Vorbind de această lucrare, Stefan Zweig, cel din urmă din autorii de astăzi care s-au ocupat mai de aproape de Erasm, zice, în cartea pe care am citat-o mai sus: „Pentru un artist, este un mare noroc să găsească o temă, în care să poată întruni laolaltă, în mod armonios, toate darurile sale naturale. Așa i s-a întâmplat lui Erasm în *Elogiul Nebuniei*, grație unei inspirații orbitoare și desăvârșit realizate. Eruditul cu vaste cunoștințe, criticul sever al timpului, umoristul mușcător, colaborează acolo în chip frățesc. În nici-una din celelalte scrieri ale lui nu putem cunoaște și recunoaște pe Erasm, ca maestru, mai bine decât în această operă, cea mai renumită desigur și, în același timp, cea care a rezistat mai cu succes îmbătrânirii.“<sup>2</sup> În adevăr, *Elogiul Nebuniei* este singura din scrierile celebrului umanist, care, tradusă fiind în mai multe limbi moderne, se mai citește încă astăzi.<sup>3</sup>

Erasm o scrisese în 1509, după întoarcerea din Italia, unde fusese bine primit, dar unde văzuse lucruri care îl uimiseră și care îl îngrijorau.

La acea dată, scaunul pontifical era ocupat de Iuliu al II-lea, care era mai mult un soldat decât un preot. Și încă un soldat în înțelesul rău al cuvântului, un „condottiere“ lipsit de scrupule, care nu urmărea decât succesul, fără să aleagă mijloacele. În jurul lui, cardinalii, episcopii și ceilalți demnitari eclesiastici păreau a fi uitat cu desăvârșire învățăturile lui Cristos. Ei nu trăiau în simplitatea și sărăcia apostolică, ci se răsfațau în bogăție și în lux, înconjurându-se cu un ceremonial complicat și desfășurând un fast orbitor, menite, amândouă, să le mărească prestigiul și să le pună în evidență măreția. Mai mult încă, ei nu-și refuzau nimic din plăcerile vieții, nici chiar pe cele mai vinovate – ceea ce nu le era nicidecum greu, lipsiți cum erau de adevărata credință creștină. Stricăciunea și necredința mergeau astfel mână în mână, sprijinindu-se reciproc. Decadența amenința, foarte serios, Biserica: o reformă a ei părea necesară și urgentă.

Cine o putea face însă? Și cum? Căci nimeni nu putea ridica glasul împotriva atotputernicei ierarhii eclesiastice, fără a se expune la primejdii, ce puteau fi mari. Pe când trecea Alpii, în drumul spre Anglia, unde voia să se întoarcă, Erasm, apăsător de asemenea gânduri, era aproape să fie apucat de una din crizele de scepticism, la care, ca toți oamenii mai inteligenți, era expus adesea, în fața dificultăților de tot felul ale problemelor ce-l frământau. Numai oamenilor simpli toate le par simple, fiindcă nu văd mai departe și nu pătrund mai adânc, în încercările lor de a-și explica lucrurile ce îi interesează – încercări ce rămân mai toate superficiale. Oamenilor inteligenți, dimpotrivă, toate le par complicate, fiindcă sunt impresionați, la fiecare pas, de aspectele multiple și variate, încălcite și obscure, ale lucrurilor pe care ar voi să și le explice. Frământatului călător care, pe o vreme senină, trecea, călare, Alpii, i-a venit, totuși, la un moment dat, să rădă. Să rădă de el însuși, fiindcă nu văzuse, de la început, că era o cale pe care putea ajunge să spună, fără nici un risc, lucrurile serioase ce trebuiau spuse; era, anume, calea... nesianozității. N-avea decât să aducă pe scenă Nebunia ce stăpânea lumea, punând-o să-și facă singură apologia – sau, mai exact, elogiul. Căci, de apărare n-avea nevoie, acea „divinitate“ atotputernică; ea nu se simțea vinovată de nimic; era convinsă, dimpotrivă, că făcea fericirea lumii, care nici nu era posibilă altfel...

Când a ajuns în Anglia, Erasm i-a supus această idee prietenului său Thomas More, în primitoarea casă de la țară a căruia a fost găzduit, și care a aprobat-o cu entuziasm. În „șapte zile“ satira, concepută după principiul poetului latin, care își propunea „să îndrepteze moravurile răzând“, a fost gata. Și în cinstea amfitrionului său, autorul i-a

1. (lat.) – *Doctrina principelui creștin* (n. M. R.)

2. Stefan Zweig, *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*, p. 72.

3. Avem și o traducere în românește, care a apărut în 1942, sub titlul *Erasm, Elogiul Nebuniei*, în editura G.M. Amza, din București.

dat titlul grec de Μωρίασ εγκωμιον<sup>1</sup> – titlu care aducea aminte de numele lui, prin asemănarea, din punct de vedere fonetic, a cuvântului Μωρία cu acela de „more”<sup>2</sup>. Acestui titlu grec i se adăuga, însă, explicația latină: „sive declamatio in laudem stultitiae”<sup>3</sup>. Iar contemporanii au latinizat și titlul grec, dându-i forma, care a devenit apoi, cu toată improprietea ei, curentă, de „encomium moriae”<sup>4</sup>. În sfârșit, în dedicația, adresată lui Thomas More, din fruntea lucrării, Erasm îi arăta, ca s-o poată afla și alții, originea. „Pe când mă întorceam, acum în urmă, din Italia în Anglia, ca să nu-mi pierd, în rătăcirii fără folos ale gândului, timpul pe care trebuia să-l petrec pe cal, mi-a făcut plăcere să-mi aduc aminte de studiile pe care le-am început împreună și de scumpii și savanții prieteni pe care aveam să-i revăd. Tu ai fost unul din cei ce s-au înfățișat mai des memoriei mele, iubitul meu Morus... Hotărându-mă, totuși, să fac ceva, și neavând putința să compun o lucrare serioasă, mi-a venit pofta să mă distrez, făcând elogiul nebuniei. Mă vei întreba, însă, poate, ce Minervă mi-a dat o asemenea idee singulară. Mai întâi, gândindu-mă la tine, numele tău de familie, Morus, mi-a amintit pe acela de Moria, pe care grecii îl dădeau Nebuniei – deși raportul nu este decât verbal, întrucât, cum știi prea bine și cum toată lumea este de acord, ești foarte departe de a suferi influența acestei divinități. Mi-am închipuit, apoi, că această glumă îți va face plăcere, întrucât știu că, așa cum făcea Democrit, râzi câteodată de viața omenească. Primește, dar, te rog, această mică dedicație, ca o dovadă a sentimentelor ce am pentru tine și ca o scriere pe care o pun sub protecția ta, întrucât îți aparține mai mult decât mie, de vreme ce îți este dedicată. Căci nu mă îndoiesc că se vor găsi «zoili», cu intenții răutăcioase, care vor zice că asemenea fleacuri sunt nevrednice de un teolog, că asemenea ironii nu sunt potrivite cu modestia ce se impune creștinilor, ba chiar îmi vor imputa, poate, că trezesc răutatea comediei vechi, că mă dau la toată lumea, ca Lucian. Cât despre cei ce vor găsi subiectul meu prea puțin interesant, și se vor mira de tonul neros și ștregăresc cu care îl tratez, îi rog să nu uite că nu sunt cel dintâi care scrie în acest chip, ci urmez numai exemplul mai multor oameni mari... Alții, cu o minte mai așezată, vor judeca poate mai puțin rău

1. (gr.) – *Elogiul Nebuniei* (n. M. R.).

2. (lat.) – „prosteste”, „nebunește” (n. M. R.).

3. (lat.) – „sau cuvântare întru lauda prostiei” (n. M. R.).

4. (lat.) – „elogiul nebuniei” (n. M. R.).

această lucrare. Dacă amorul-propriu nu mă orbește cu desăvârșire, eu cred că *Elogiul Nebuniei* nu este tocmai opera unui nebun...”

Această frază descoperă îndeajuns intenția ascunsă cu care Erasm își scrisese cartea, pentru ca tonul ei glumeț să nu mai înșele pe nimeni. Cum zice Stefan Zweig: „Acest *Elogiu al Nebuniei*, atât de șagalic în aparență, a fost, în realitate, sub masca lui de carnaval, una din cărțile cele mai primejdioase ale timpului în care a apărut. Ceea ce ne pare nouă, celor de astăzi, că nu era decât un hazliu foc de artificii, a fost, în realitate, o explozie care, prin surprizele ce a provocat, a deschis drumul Reformei germane.”<sup>1</sup> Căci trebuia să se curețe mai întâi terenul pe care urma să se ridice o clădire nouă. Cum se întâmplă mai totdeauna în revoluțiile spirituale, cei ce critică și, prin aceasta, luminează calea pe care s-ar putea ajunge la „mai binele” dorit, trebuie s-o ia înaintea celor ce, trecând la acțiune, realizează îndreptarea necesară. Acest rol și l-a luat Erasm, în *Elogiul Nebuniei*, „cel mai răscolitor pamflet ce s-a scris vreodată” – cum zice iarăși Stefan Zweig, în pasajul citat. El a îndrăznit să spună, prin glasul, lipsit de orice răspundere, al Nebuniei, pe care o pune în scenă, ceea ce ar fi dorit să spună, dacă nu le-ar fi fost teamă de consecințe, miile de credincioși care, înainte de Luther, se întorceau de la Roma – unde căutau, ca pelerini, întărirea credinței – cu sufletul plin de îndoială și de amărăciune. Ceea ce vedeau ei acolo era că, fără să-și dea măcar osteneala să păstreze aparențele, papii, cardinalii, episcopii duceau viața risipitoare, coruptă, scandaloasă chiar, a principilor italieni din timpul Renașterii. Naturile cu adevărat religioase erau, astfel, stăpânite, mai pretutindeni, nu numai în Germania, unde aveau să izbucnească protestările lui Luther, de dorința fierbinte a unei reforme a Bisericii. Dar nimeni nu îndrăznea să exprime, clar și categoric, acea dorință, de teama prigonirilor la care se putea expune și care puteau avea un deznodământ tragic. Erasm, ca un „mare maestru al ambiguității” – cum zice Stefan Zweig –, a recurs la un artificiu salvator: a însărcinat să pună în evidență neajunsurile de care suferea catolicismul roman o persoană fictivă, pe care nimeni n-o putea lua în serios, fiindcă era... Nebunia însăși. Și, ca să nu fie bănuț că voia numai să pună într-o situație penibilă ierarhia ecleziastică sau, în general, clerul, Erasm a lărgit cadrul satirei sale, trecând în revistă, cu aceeași ironie, toate categoriile de oameni, nici una din ele nefiind lipsită de slăbiciuni și cusururi ce puteau fi ridiculizate.

1. *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*, p. 81.

Îmbrăcată în „talarul magistral“ al învățaților timpului, dar purtând pe cap scufia cu clopoței a bufonilor, Nebunia – așa ne-o prezintă Erasmus în primul capitol al operei sale – se urcă, nu fără solemnitatea cuvenită, pe catedră și începe un „discurs academic“, spre a dovedi cât de nedreaptă e lumea când n-o ia în serios, deși ea îi duce, în realitate, tot greul, ca principal și indispensabil factor al întregii ei vieți. Mai întâi, fără ea, lumea n-ar fi putut nici măcar să existe. În adevăr, lumea se compune din oameni. Cum au luat ființă însă oamenii? După *Biblie*, omenirea a ieșit din „păcatul originar“, pe care Adam și Eva l-au comis la început, deși Dumnezeu îi oprise să „guste din pomul cunoștinței“. De ce l-au comis însă? Fiindcă i-a apucat nebunia dragostei. Și tot această nebunie a asigurat, mai departe, existența omenirii, care nu s-ar fi putut conserva altfel, mai ales după primele experiențe penibile, care s-au repetat apoi neconținut. Care femeie, după ce a „pățit-o“ o dată, ar mai primi să se expună din nou la suferințele sarcinii, la durerile și primejdiile nașterii, la greutatea, îndelungate și mari, ale creșterii unui copil – dacă nu i-ar „lua mințile“ nebunia dragostei? Și care bărbat, conștient de răspunderile paternității, n-ar sta la îndoială, în fața îndemnurilor instinctului reproducției, și n-ar renunța la satisfacerea lui, dacă nu l-ar apuca, și pe el, nebunia dragostei? Nici chiar Lucrețiu, marele poet care proslăvea, în *De rerum natura*, pe Venus, zeița în care se întrupa puterea de reproducere a lumii, n-ar putea-o nega – zice Nebunia în discursul ei academic și, prin urmare, savant – că „fără ajutorul meu divin farmecele ei, oricât erau de mari, ar fi rămas fără nici un efect“. Și adăuga apoi, că, din „jocul ciudat și caraghios“ al reproducției, pe care „îl prezida“ ea, ieșeau toți cei ce îi contestau meritele: filosofii înfumurați, care îi opuneau autoritatea „rațiunii“, împărații și regii, mândri de puterea lor, care întrupau acea autoritate în legi obligatorii, papii, cardinalii, episcopii, care o impuneau tuturor, cu și mai multă energie decât filosofii, împărații și regii, fiindcă vorbeau în numele lui Dumnezeu însuși, pretinzând că erau reprezentanții lui pe pământ. Toți își datorau existența Nebuniei și trebuiau să-i fie recunoscători, păstrându-i respectul cuvenit. Același lucru, de altfel, erau datori să-l facă toți oamenii, fără deosebire – „împreună cu voi cei ce mă ascultați“ – încheia Nebunia acest prim punct din discursul ei „academic“.

Dar – urma ea apoi, continuându-și discursul – ceea ce am demonstrat până acum e încă prea puțin. Le pot arăta oamenilor că nu-mi datoresc numai „principiul și începutul“ vieții; îmi datoresc, de asemenea, faptul că o pot suporta, că se bucură chiar că trăiesc, în loc să pre-

ferire moartea. În adevăr, ce-ar mai fi viața, dacă i-ar lipsi plăcerile? Ar mai merita ea numele de viață? Până și filosofii stoici, care disprețuiau, în teorie, plăcerile, nu puteau trăi fără ele; căutau numai să se ascundă, și condamnau cu asprime, față de ceilalți oameni, urmărirea aprigă a „voluptății“, ca fiind cea mai mare primejdie pentru liniștea lor sufletească; în secret, însă, n-o ocoleau, ei înșiși, nicidecum. Și întreb pe adepții lor de astăzi, care se găesc poate printre cei ce mă ascultă: ce clipă a vieții n-ar fi tristă, penibilă sau chiar insuportabilă, dacă ar fi lipsită cu totul de plăcere – adică, în fond, de nebunie? Și fiindcă, la această întrebare, ascultătorii au răspuns cu aplauze, Nebunia s-a grăbit să le mulțumească cu un compliment: „Știam eu că sunteți nebuni, adică prea înțelepți ca să nu fiți de părerea mea!“ Spre a încheia, în sfârșit, această parte a discursului său cu o citație savantă, cum reclama moda timpului, s-a referit la „mărturia“ lui Sofocle, „marele poet pe care nimeni nu putea să-l laude îndeajuns“: n-a adus el cel mai mare elogiu Nebuniei, când a zis că „viața cea mai plăcută este cea care se trăiește fără nici-un fel de înțelepciune“?

Dar, neobosită, Nebunia nu s-a mulțumit cu această prețioasă mărturie; și-a continuat discursul, căutând să aducă noi dovezi. S-a apucat, dar, să treacă în revistă diferitele perioade ale vieții omenesti – copilăria, tinerețea, maturitatea și bătrânețea –, ca să arate că numai acelea sunt plăcute, care se desfășoară într-o atmosferă de nebunie. De ce este copilăria atât de veselă, atât de încântătoare? Fiindcă rațiunea n-a pus încă stăpânire pe ea. Copiii nu spun și nu fac nimic rațional; nu spun și nu fac decât nebunii. Iar un copil care, printr-o rară excepție, ar fi fost atât de înțelept ca un om matur, ar fi privit, de toți, ca un monstru. Acest sentiment îl exprimă proverbul cunoscut: „Urâsc, la copii, o înțelepciune prematură“. Și de ce este tinerețea, care urmează copilăriei, atât de fermecătoare? Fiindcă puțină înțelepciune pe care au ajuns s-o dobândească tinerii le servește mai mult ca să facă mai cu profit nebuniile, pe care copiii le fac fără nici un folos. Iar când oamenii ajung la maturitate, când învățătura și experiența le dau mai multă înțelepciune – ce se întâmplă atunci? Veselia le dispare, grijile și temerile îi copleșesc, puterile le scad, prospețimea și frumusețea li se vestejesc – femeile, mai ales, își pierd tot farmecul –, până ajung la o bătrânețe amărâtă, care îi face să devină o povară pentru ei înșiși și pentru alții. Pe măsură ce, adică, înțelepciunea îi scoate de sub stăpânirea nebuniei de la început, devin tot mai nesuferiți, și sfârșesc prin a-și dori moartea. Leacul, în această privință, nu poate fi decât unul singur: oamenii, înaintând în vârstă, să nu-și înțepenească gâtul, definitiv, în

jugul înțelepciunii, să scuture, din când în când, acel jug, care îi face nefericiți, și să mai dea câte o raită prin livezile înflorite ale Nebuniei. Leacul li se potrivește mai ales bătrânilor, pentru care viața ar fi, altfel, prea tristă. Celor ce recurg la el li se aruncă, e drept, imputarea batjocoritoare că au căzut în copilărie. Lor nu trebuie să le pese, totuși, dacă se simt mai bine cu delicioasa nebunie a copilăriei decât cu amara înțelepciune a bătrâneții. Cu atât mai mult, cu cât pot găsi încă prețuire la prietenii lor, cărora nu le displace nicidecum chipul lor vesel și vorba lor dulce. Nu zicea oare și Homer, a căruia autoritate n-o poate contesta nimeni, că „mai dulce ca mierea curgea discursul din gura bătrânului Nestor“? Pe când, dimpotrivă, tot după el, tânărul și impetuosul luptător Ahile amăra pe toată lumea cu grijile, cu temerile și cu furiile lui. Iar culmea o atinge, la bătrâni, delirul, care îi face fericiți, atunci când, urmând exemplul bunului Plaut, mai rostesc încă dulcele cuvânt „iubesc“. Au atunci iluzia deplină că mai sunt tineri. Cine, însă – întreabă Nebunia, de la înălțimea tribunei de pe care vorbește, pe cei ce o ascultă –, le procură bătrânilor această supremă bucurie, dacă nu eu însămi? E astfel – încheie ea această parte a discursului ei academic – multă dreptate în vechiul proverb care zice că „nebunia singură poate încetini trecerea, atât de repede, a fermecătoarei tinereți, și poate întârzia apropierea, atât de supărătoare, a tristei bătrâneți“.

După condițiile vieții individuale a oamenilor, Nebunia se ocupă, în discursul ei, de condițiile vieții lor comune, spre a dovedi că tot ce le face plăcute sau, cel puțin, suportabile e faptul că se folosesc de mai multe meșteșuguri, printre care cele mai însemnate sunt: prefăcătoria și lingușirea. Dacă oamenii nu s-ar preface și se prăpădesc de iubire și devotament, unii pentru alții, dacă nu s-ar linguși, laudându-se unii pe alții și arătându-și cât mai multă admirație reciprocă, nici o legătură, plăcută și durabilă, nu s-ar putea stabili între ei. Ce sunt însă prefăcătoria și lingușirea, dacă nu forme ale nebuniei? Înțelepciunea, dimpotrivă, le disprețuiește și caută să le elimine din viața omenească. Iacă de ce – zice Nebunia în discursul ei – fără mine n-ar exista în lume nici-o legătură agreabilă și permanentă. Monarhul ar deveni insuportabil poporului, servitorul stăpânului, elevul profesorului, bărbatul nevastei, prietenul prietenului, mosafirul gazdei – și n-ar ști cum să scape mai repede unii de alții. Ce-i ține atunci laolaltă? Cele două meșteșuguri ale nebuniei: prefăcătoria și lingușirea. Mai mult încă: omul are nevoie de ele chiar față de sine însuși; el trebuie să se prefacă, față de propria sa conștiință, că este mai puternic, mai inteligent, mai bun decât este în realitate; trebuie să se lingușească pe sine însuși,

admirându-și calitățile; altfel nu se poate iubi pe sine însuși. Iar dacă nu se iubește pe el însuși, nu poate iubi nici pe alții; cel ce nu se poate înțelege cu sine însuși, nu se poate pune de acord cu alții. Nebunia stă, dar, sub aceste forme ale ei, la temelia societăților omenești. Dacă înțelepciunea ar izbuti s-o alunge din aceste colectivități, ele ar deveni, cu siguranță și în mod iremediabil, imposibile. Căci o întrebare, pe care n-o poate ocoli nimeni, este cea următoare. În mod natural, oamenii sunt egoiști și nedisciplinați; fiecăruia îi place să fie „de capul lui“ și să facă ce vrea, fără a fi împiedicat de alții. Ce putere miraculoasă i-a făcut atunci să se adune laolaltă, în sate și orașe, ca să trăiască împreună, lovindu-se, la fiecare pas, unii de alții? Răspunsul nu poate fi decât unul singur: puterea miraculoasă a Nebuniei, care i-a păcălit cu cele două mari meșteșuguri ale ei, prefăcătoria și lingușirea.

Trecând apoi mai departe în discursul ei academic, Nebunia dovedește celor ce o ascultă că oamenii nu-i datoresc numai existența lor și a societăților în care trăiesc, ci și toate manifestările lor mai de seamă, individuale și colective. Nu este, declară ea, nici o acțiune, din cele pe care oamenii le numesc frumoase, nici știință, artă sau filosofie, care să nu fie pusă la cale de puterea mea. Să luăm mai întâi, ca exemplu, războiul. Nu este el izvorul tuturor faptelor pe care le admiră toată lumea? Soldații armatelor în luptă știu numai că trebuie să se omoare unii pe alții – și o fac cu hotărâre sau chiar cu entuziasm. De ce o fac, însă, cei mai mulți n-o știu nicidecum. Ei nu știu, de cele mai multe ori, de ce s-au deslănțuit războaiele în care își dau viața și care sunt mai mult dăunătoare decât de folos, și unora și altora din cei ce le duc. Dacă s-ar lăsa călăuziți de înțelepciune, soldații ar face ca Demostene, care, după mărturia lui Arhiloh, când, ajuns pe câmpul de luptă, a dat cu ochii de dușman, și-a aruncat scutul și a luat-o la fugă. Ce-i face atunci pe soldați să înainteze cu avânt, pe câmpul de luptă, spre o moarte sigură? Nebunia, sub forma dorinței de a fi laudați, pentru eroismul lor, acoperindu-se astfel de „glorie“. Și, ca să trecem la celelalte manifestări mai de seamă ale vieții omenești, nu este oare tot setea nebunească de glorie, care face pe artiști, pe oamenii de știință, pe filosofi, să muncească fără odihnă și luptând adesea cu greutate mari, ca să producă operele prin care voiesc să-și atragă laudele, nu numai ale contemporanilor, dar și ale posterității, asigurându-și astfel „nemurirea“? Mai nebuni decât toți nebunii la un loc, cei ce au născocit arta, știința, filosofia, și cei ce le cultivă, își închipuiesc că „celebritatea“ i-ar putea despăgubi pentru munca lor, pentru lungile ostenele și marile jertfe cu care o fac.

### III

În discursul academic al Nebuniei urmează apoi, după această demonstrație generală a necesității ei, ca factor generator și principiu călăuzitor al vieții omenești, individuale și colective, o revistă critică a diferitelor categorii de oameni care luptă împotriva-i, căutând s-o înlocuiască, în amândouă aceste privințe, cu înțelepciune. Acele categorii sunt examinate pe rând, într-o ordine oarecum logică. Înțelepciunea ia mai întâi, din punctul de vedere practic, care e cel mai important, forma justiției; ea reclamă să i se dea fiecăruia ceea ce i se cuvine, după vechiul principiu roman: „suum cuique tribuere“. Căci numai așa se poate stabili în lume pacea și buna înțelegere, care îi sunt indispensabile, pentru o mai bună dezvoltare a ei – zic unii din protagoniștii acestei lupte în contra Nebuniei, adică jurisconsulții. Justiția, însă, nu este decât o formă specială a „binelui“, pe care, în general, trebuie să-l urmărească oamenii în tot ce fac – zic alții protagoniști ai luptei de care e vorba. Iar binele nu este decât forma practică a adevărului teoretic. Oamenii trebuie să caute, dar, mai întâi, a cunoaște, cu adevărat, lumea, a-i întrevedea originea, a-i descoperi structura, a-și da seamă de rolul ce sunt destinați să joace ei înșiși într-însa, spre a ști cum trebuie să trăiască și cum trebuie să se poarte unii cu alții. Așa cred filosofii. În sfârșit, o a treia categorie de protagoniști ai luptei în contra Nebuniei are un alt punct de vedere. Oamenii nu mai au nevoie să caute adevărul, cu mijloacele, atât de reduse, ale minții lor; li l-a dezvăluit, de mult, revelația divină, pe care le-au transmis-o sfințele scripturi. Înțelepciunea constă, dar, pentru ei în a urma prescripțiile ce li s-au dat, cu înalta autoritate a celui atotputernic. Așa cred teologii și, în general, reprezentanții Bisericilor constituite. Ce fac, însă, în realitate, acești luptători în contra Nebuniei, ale căror motive sunt atât de savante? Cu ce succes luptă ei pentru întronarea Înțelepciunii?

Să începem cu jurisconsulții, care se cred cei dintâi dintre învățații lumii, fiindcă, neputând trăi fără dreptate, oamenii nu s-ar putea lipsi de ei. Există, însă, cu adevărat, în lumea aceasta, mult dorita dreptate? Întrebați pe oameni, și-i veți auzi plângându-se că n-o găsesc nicăieri. Ce fac atunci jurisconsulții, care se admiră atât de mult pe ei înșiși? Fac munca zadarnică, condamnată mai dinainte să nu dea roade, a nenorocitului de Sisif, din mitologia greacă. Ca și el, se străduiesc să urce pe munte o stâncă enormă, rostogolind-o, cu sforțări mari, înspre vârful lui. Când ajung, însă, sus, stâncă se prăvălește singură la vale.

Sutele de legi, pe care le fac jurisconsulții, nu servesc decât ca să ducă, în procesele ce se dezbat, pe temeiul lor, la controverse și discuții nesfârșite, cu nenumărate distincții și excepții, cu citații peste citații, din autorii mai vechi și mai noi. Judecățile țin astfel mulți ani, și împlicinații au tot timpul să moară, fără să-și fi găsit dreptatea. Tocmai de aceea, însă, jurisconsulții sunt mândri de știința lor, care este atât de grea și de complicată. Ei sunt convinși că nu merită admirație decât ceea ce reclamă multă muncă și multă osteneală – chiar dacă eforturile făcute nu duc la nici-un rezultat. De jurisconsulți, așadar, Nebunia n-are să se teamă prea mult, iar Înțelepciunea n-are prea mult de nădăjduit de la ei.

După ei vin, în seria luptătorilor de care ne ocupăm, filosofii. Aceștia sunt, desigur, oameni foarte respectabili, prin bărbile și mantalele pe care le poartă și care sunt deopotrivă de impresionate prin lungimea lor solemnă. Ei se laudă că sunt singurii înțelepți de pe lume, și se uită cu dispreț la ceilalți oameni, ca la niște umbre ce rătăcesc fără nici un rost pe pământ. Plăcerea lor de căpetenie, când îi apucă delirul filosofic, este să umple universul cu nenumărate lumi diferite. Ei pretind că cunosc, cu exactitate, mărimea corpurilor cerești – a Soarelui, a Lunii, a stelelor –, ca și cum le-ar fi măsurat cu stânjenul sau cu sfoara. Ei știu când și cum a luat naștere lumea noastră, ca și cum ar fi luat parte la consfătuirea zeilor cerești creatori sau ca și cum natura i-ar fi tocmnit ca secretari, ca să noteze, în procese-verbale, fazele acelui mare proces cosmic. Ei mai explică, de asemenea, o sumă de fenomene inexplicabile, ca eclipsele de Soare și de Lună, ca fulgerele și tunetele, ca vânturile și ploile, și așa mai departe. Ce nu știu ei, în definitiv? Dar că știința lor nu e decât închipuită, o arată faptul că ei înșiși și-o contestă, unii altora. Că nu știu nimic sigur o dovedesc discuțiile lor nesfârșite, care nu duc niciodată la nici-un rezultat, pe care nu le înțelege nimeni, fiindcă nu le înțeleg nici ei înșiși. Ca și rațiunea lor, simțurile le sunt atât de slabe, că nu văd uneori gropile sau pietrele de pe drumul pe care merg, și în care cad sau de care se împiedică. Dar aceasta nu-i împiedică să vadă, mai bine, ideile universale, formele substanțiale, materia primă, quidditățile, hecceitățile, entitățile și alte lucruri, atât de întunecate și de mici încât nici chiar ochii pătrunzători ai unui „linx“ nu le-ar putea descoperi. Ceea ce-i salvează, totuși, în fața lumii, e prostia celor ce, cu cât înțeleg mai puțin din cuvintele lor neobișnuite și din frazele lor încâlcite, cu atât sunt mai convinși că ele exprimă adevăruri adânci și indiscutabile. Că știința lor nu este decât închipuită și că, de aceea, filosofii nu sunt buni, în realitate,

de nimic, o dovedește până la evidență faptul că, atunci când se apucă de o treabă, pe care oamenii simpli o fac destul de bine, filosofii o încurcă rău. Nu se cunoaște oare, din istorie, pășania lui Socrate, „marele“ filosof, pe care oracolul de la Delfi îl proclamase „cel mai înțelept“ dintre oameni? Fiind obligat să trateze odată, în public, o afacere oarecare, a făcut-o atât de prost, încât toți cei ce erau de față și-au bătut joc de el. De aceea – adăuga Nebunia, în discursul ei academic –, nu mă pot mira îndeajuns de credința lui Platon, că statele ar fi ferite dacă ar fi conduse de filosofi, sau dacă suveranii ce le guvernează ar studia filosofia. N-avem decât să consultăm datele obiective ale istoriei, ca să ne încredințăm că statele, când au avut în fruntea lor oameni care, în loc să se ocupe de alte lucruri mai serioase, și-au pierdut vremea cu filosofia, au mers destul de prost. Și nu numai că, în fața treburilor publice, filosofii stau „ca măgarii dinaintea unei lire“, dar nici în relațiile lor particulare cu oamenii nu fac o figură mai bună. Când sunt poftiți, bunăoară, la o petrecere, prin aerul lor grav, prin tăcerea lor melancolică sau, dacă binevoiesc să deschidă gura, prin observările lor ironice și prin sfaturile lor nepotrivite turbură veselia celorlalți.

Trecând, în sfârșit, în discursul ei academic, la ultima categorie a celor ce luptă împotriva-i, adică la teologi, Nebunia se arată îngrijorată și ia, la început, o atitudine rezervată. Despre teologi – zice ea – așa face poate mai bine să nu vorbesc; mă ține în loc un vechi proverb grec: *καγαρίων μὴ κινεῖν*. Plin de prudență, Erasm nu dă, în text chiar, ci într-o notă, explicarea acestui proverb: „Hanc Camarinam non movere. Proverbium de iis quae non sine periculi tractare possunt“<sup>1</sup>; evită, adică, să-l traducă, pentru ca să nu fie silit să zică: să nu răscolești gunoiul, că miroase urât. Cu toate acestea, spre a-și scuza tăcerea, Nebunia începe, în discursul ei, atacul în contra teologilor, arătând ascultătorilor la ce s-ar expune dacă s-ar atinge de ei. Susceptibili și iritabili, cum sunt, ar putea – zice ea – să arunce asupra-mi „șease sute de concluzii“, ca să mă silească să retractez, strigând că sunt eretică. Căci de acest mijloc se servesc ei ca să înspăimânte pe cei care nu le sunt pe plac. Cu toate acestea, dușmănia pe care o arată ei Nebuniei e cu atât mai puțin îndreptățită, cu cât nimeni pe lume nu se bucură atât de mult de binefacerile ei. Iubirea de sine însuși – Erasm îi zice, cu obiceiul umaniștilor de pe acea vreme de a da, câteodată,

---

1. (lat.) – „Pe această Camarina n-o ating. Este un proverb despre cele ce nu pot fi tratate fără pericol“ (n. M. R.).

cuvintelor grecești forme latine, Philautia (φιλαιτία) – ia, în adevăr, la teologi proporții mai mari ca la muritorii de rând, făcându-i mai fericiți decât pe toți. Ei se cred, în nebunia lor, superiori tuturor și se uită de sus, de la înălțimea amețitoare la care se așează singuri, cu dispreț și cu milă, la turma de animale, cu chip omenesc, ce se târăște pe pământ. Înconjurați de un întreg morman de definiții magistrale, de concluzii, de corolarii, de propoziții explicite și implicite, ei își mai rezervă încă un așa de mare număr de subterfugii<sup>1</sup>, încât ar putea scăpa chiar și din lanțurile cu care Vulcan, în mânia lui, legase pe Venus și pe Marte. O sumă de alte mijloace îi mai ajută apoi să iasă, cu ușurință, din orice încurcătură: faimoasele „distincții“, mai întâi, cu care taie, dintr-odată, nodul oricărei dificultăți, un izvor nesecat de cuvinte uimitoare, create pe de-a-ntregul de ei, în așa chip, încât să zăpăcească pe cei ce nu le înțeleg, adică pe toată lumea – și altele încă, pe care le cunosc toți retorii.

Așa înarmați, teologii se pun la treabă. E o minune să-i vezi cum explică, cu închipuirea lor, misterele cele mai inexplicabile. Ei ne spun de ce a luat naștere lumea și cum a fost întocmită ordinea ce domnește într-însa. Ne spun prin ce canale s-a transmis păcatul originar de la primii părinți la posteritatea lor. Ne spun în ce chipuri, în ce măsură, în cât timp, s-a desăvârșit Christos în „uterul fecioarei“...<sup>2</sup>. Și câte altele încă, și mai minunate, care nu sunt vrednice, cum zic ei, decât de cei mai mari și mai „luminați“ dintre teologi. A fost oare o clipă numai în generația divină? Au fost oare mai multe filiații în Christos? E oare posibilă propoziția: Dumnezeu Tatăl își urăște Fiul? Putea oare Dumnezeu, când s-a făcut om, să se facă femeie? Sau putea el – de vreme ce nimic nu-i era cu neputință – să se facă diavol, sau măgar, sau dovleac, sau piatră? Și dacă s-ar fi făcut dovleac, ar fi putut oare să predice, să facă minuni, să fie răstignit pe cruce? Ar fi fost oare valabilă consacrarea dată de apostolul Pavel, piatra de temelie a Bisericii celei noi, dacă ar fi fost făcută atunci când Cristos era încă pe cruce? Mai era el om, atunci când era pe cruce? Nu se încheiase misiunea lui de răscumpărător al păcatelor omenirii? Și întrucât, după

---

1. Și aici, Erasm pune în text cuvântul grec κρητιφυγιστός, pe care îl traduce, numai în notă, cu „subterfugii“.

2. „...quibus modis, qua mensura, quantulo tempore in utero virginis sit absolutus Christus.“

înviere, a mai umblat încă pe pământ, în chip omenesc, mai putea el să mănânce și să bea?

Dar mai sunt încă, în patrimoniul intelectual al teologilor, nenumărate alte „glume subtile“ – Erasm zice, în text, întrebându-i iarăși un cuvânt grec, „innumerabiles λεωτελυχία“ și dă numai în notă „subtiles nugae“ –, mult mai rafinate decât cele pe care le-am văzut, și care sunt privitoare la noțiuni, la relațiuni, la instanțe. Sunt, anume, cele ce determină formalitățile, quidditățile, hecceitățile, pe care n-ar putea să le vadă nici chiar ochii pătrunzători ai unui linx; dar teologii au ochii excepționali, cu care pot vedea, în întunericul cel mai adânc, ceea ce nu există nicidecum... În sfârșit, morala teologilor e mai plină de paradoxe decât aceea a celor mai severi dintre filosofii stoici. După ei, bunăoară, a ucide, strângându-i de gât, o mie de oameni, este o crimă mai ușoară decât a șterge de praf, într-o zi de duminică, încălțăminte de unii sărac. Și tot așa, după ei, omul ar trebui, dacă lucrul ar atârna de el, să lase mai degrabă să piară întreg universul, cu toată viața pe care o cuprinde, decât să spună o singură minciună, oricât de mică și de nevinovată.

Aceste subtilități, atât de subtile deja, încât s-ar părea că n-ar putea deveni și mai subtile încă, le fac, totuși, și mai subtile „căile“, atât de multe, ale scolasticilor<sup>1</sup>. Și mai lesne poate să iasă cineva dintr-un labirint decât să scape din întorsăturile („ex involucris“) realiștilor, nominaliștilor, tomiștilor, albertiștilor, occamiștilor, scotiștilor și ale celorlalte secte religioase, câte mai sunt. Toți cei ce le compun au atât de multă erudiție, au la dispoziție un atât de bogat izvor de dificultăți, încât chiar și apostolii, dacă s-ar apuca să discute cu ei, ar avea nevoie, cu siguranță, de cu totul alte mijloace intelectuale decât cele ce le-au fost dăruite de Sfântul Duh, când s-a coborât asupra lor. Căci în tot ce afirmă teologii se ascund probleme grele și obscure, atât de grele și de obscure, încât par insolubile. Așa este, bunăoară, aceea a „transsubstanțiatiei“. La masa cea din urmă pe care a luat-o cu ucenici săi, și căreia i s-a zis apoi „cina cea de taină“, Cristos, frângând pâinea și împărțind-o celor de față, a zis: „Luați și mâncați, acesta este trupul meu“. Întemeindu-se pe acest cuvânt al Mântuitorului, apostolii au introdus în ceremonialul Bisericii creștine ritul sfintei cuminecături. Pâinea obicinuită, ce le servea în acest scop, se transforma, când o binecuvântau ei, rostind formula sacramentală, într-o substanță divină.

Credincioșii care mâncau pâinea sfințită astfel, se împărțeau din corpul însuși al Mântuitorului. Această idee, însă, a transformării unui corp material obicinuit într-o substanță divină, prin virtutea supranaturală a unei serii de cuvinte sacramentale, era plină de dificultăți, mari și grele. Mai întâi, în ce corp al lui Cristos se transforma pâinea ce se binecuvânta? În corpul material pe care îl avea, când lua parte, ca om, la cina cea de taină? Acel corp, Cristos nu-l mai avea, după moartea sa pe cruce, după învierea și înălțarea sa la cer, fiindcă devenise o parte a Sfintei Treimi, adică a dumnezeirii. Ce sens mai avea atunci credința că cine lua sfânta cuminecătură se împărțea din „corpul“ lui Iisus, care nu mai exista ca atare? O altă dificultate, nu mai puțin mare și nu mai puțin grea, venea apoi la rând. Cum putea să fie prezent unul și același corp, al Mântuitorului, în toate părțile – în nenumăratele părți – în care se celebra ritul sfintei cuminecături, transformându-se nenumărate pâini într-una și aceeași substanță divină? Apostolii, care erau oameni simpli, ar fi fost foarte încurcați dacă li s-ar fi cerut să răspundă la aceste întrebări. Teologii, însă, care sunt oameni foarte învățați, nu se simt nicidecum încurcați; ei au, în imensul lor depozit de „subtilități subtilissime“, toate soluțiile posibile și imaginabile ale tuturor problemelor.

Tot așa apostolii, care văzuseră, în carne și oase, pe Maria, mama lui Iisus, și pe Iosif, tâmplarul de Nazaret, ce trecea de bărbat al ei, nu s-au gândit niciodată la dogma de mai târziu a „imaculatei concepții“. Ei n-ar fi putut, dar, dovedi, cu atâta elocvență și, mai ales, cu atâta evidență ca erudiții teologi de după ei, că „sfânta fecioară“ a rămas ferită – prin voința expresă a lui Dumnezeu tatăl, care dorea să aibă de la ea un fiu – de pata păcatului originar. Tot așa, când botezau pe cei ce îmbrățișau credința nouă pe care o propovăduiau ei, apostolii nu se preocupau nicidecum de cauzele, materiale și formale, eficiente și finale, ale botezului, ca taină a noului ritual, și nu determinau acele cauze cu preciziunea cu care le disting teologii de după ei. Și n-o făceau fiindcă, în simplitatea lor, n-aveau decât credința, și nu-și închipuiau, în modestia lor, că aveau și cunoștința lumii. Când a primit cheile Bisericii celei noi, apostolul Petru nu le-a considerat ca fiind menite să deschidă, tuturor ignoranților, ușile templului științei. În sfârșit, apostolii nu s-au gândit niciodată la cultul icoanelor. Ei nu și-ar fi închipuit niciodată că o imagine a unui om, cu un cerc de raze în jurul capului și cu două degete ridicate spre binecuvântare – imagine care, zăgrăvită pe un perete, ar reprezenta, pentru cei ce nu l-au văzut, pe Mântuitorul –, ar putea să aibă aceeași valoare și să primească același

1. „Jam has subtilissimas subtilitates subtiliores etiam reddunt tot scholasticorum viae.“

cult ca însași ființa lui divină, din cer – așa cum susțin, cu atâtea argumente, atât de puternice, irezistibilei teologi ce le-au urmat.

Dar Nebunia nu se mulțumește, în discursul ei academic, numai cu aceste critici; le mai adaugă și câteva batjocuri. După părerea mea – zice ea –, creștinii ar trebui să trimită împotriva turcilor și sarazinilor, în locul soldaților obicinuiți, care n-au făcut deloc minuni în ultimile cruciade, legiunile teologilor – pe occamiștii încăpățânați, pe albertiștii de neînvins, și pe ceilalți sofiști de temut, din celelalte tagme ale lor. Am asista atunci la cel mai hazliu din toate războaiele și la cea mai ciudată din toate victoriile... Căci, cum ar putea dușmanul să aibă ochii atât de pătrunzători, încât să mai vadă ceva în mijlocul întunericultului adânc pe care l-ar răspândi pe câmpul de luptă, prin discursurile lor, acești noi luptători? Și să nu credeți – adaugă Nebunia, în discursul ei – că nu fac decât să glumesc. Nu mă mir, totuși, că cuvintele mele pot produce o asemenea impresie, fiindcă știu că chiar și printre teologi se mai găsesc câte unii care nu și-au pierdut cu desăvârșire bunul-simț și cărora discursurile ridicule ale celorlalți le produc o adevărată greață. Unii consideră chiar ca sacrilegii discuțiile, lipsite de respect, cu privire la misterele de nepătruns, în care creștinii ar trebui să creadă numai, în tăcere. Și nu mai puțin dezgustătoare le par definițiile pretențioase, subtilitățile insidioase, cuvintele fără sens pe care le inventează ei ca să păcălească lumea, silind-o astfel să-i admire, cu orice preț, pentru vasta, pentru adâncă, pentru neîntrecută lor știință. Că lumea îi admiră, nu e deloc sigur. E sigur, însă, că se admiră ei înșiși – ceea ce îi face să se simtă foarte fericiți. Și rezultatul este că, ocupați fiind, zi și noapte, cu fleacurile care îi încântă atât de mult, teologii nu mai găsesc timpul să se gândească, mai temeinic, la înțelesul adevărat al învățăturilor lui Iisus Cristos. Le ajunge credința neroadă că silogismele lor fragile pot întări și întăresc efectiv Biserica, pe care își închipuie că o servesc – credință ce nu se poate compara decât cu aceea a poezilor vechi, care considerau cerul ca sprijinindu-se pe umerii lui Atlas și se temeau că, fără acest sprijin, s-ar prăbuși cu siguranță.

În sfârșit, de la teologi, care făceau oarecum teoria credințelor religioase, Nebunia trecea, în discursul ei academic, la personalul ecleziastic, care le pune în practică, oficiând, sub diferitele lui forme, ritualul cultului divin. Printre acele forme, primul loc îl lua cea monastică, fiindcă, dipă părerea generală, ridică viața religioasă a celor ce o practicau la cel mai înalt grad. Așa-numiții monahi sau călugări fugeau de lume și de ispitele ei, renunțau la orice profesiune și se închideau în mănăstiri, unde își petreceau viața rugându-se, toată ziua și toată noap-

tea, pentru mântuirea omenirii – a întregii omeniri; căci bunii „frați“ și „părinți“ nu se rugau numai pentru ei, ci pentru toți oamenii, fără deosebire. Așa practicau ei „caritatea“ creștină, în forma ei cea mai generală, și această înaltă misiune a lor le crea, în fața tuturor credincioșilor, o situație excepțională. În realitate, însă, oricât părea de înaltă, acea misiune nu reclama nici o efortare și nu impunea nici-o muncă. În realitate, călugării nu făceau decât să repete, de sute de ori, în cursul zilei și al nopții, la ore anumite, aceleași câteva texte, din câteva cărți scrise anume în acest scop. Și le repetau fără măcar să le înțeleagă. Fondul acelor texte era foarte simplu: prin toate, cei ce le citeau rugau pe Dumnezeu să se îndure a ierta păcatele oamenilor. Dar forma lor era complicată, din cauza noianului de cuvinte abstracte și obscure, menite să implore, în chipuri diferite, unul și același lucru: grația divină. Și apoi, puterea de înțelegere a călugărilor nu era prea mare; ei cultivau cu pasiune ignoranța. Nu zisese oare Cristos: „Fericiți cei săraci cu duhul, căci a lor va fi împărăția cerului“? De ce erau să caute ei alte mijloace de a pătrunde în acea împărăție – și anume, mijloace mai grele, ca învățătura –, când le sta la dispoziție acela, atât de comod, al ignoranței? Acea ignoranță, însă, care lua adesea proporții rușinoase, nu-i împiedica nicidecum să fie mândri de „marele rol“ pe care îl jucau în lume. Ei erau convinși, când repetau, ca niște mașini, textele rituale pe care nu le înțelegeau, că Dumnezeu, sfinții și toți îngerii îi ascultau cu multă atenție și cu mare plăcere. Iar această mândrie îi făcea fericiți. Dar vanitatea și ingratitudea – zicea Nebunia, în discursul ei – îi împiedicau să vadă limpede cui o datorau. Ei mi-o datorau, continua ea, mie, și numai mie. Căci trebuiau să fie nebuni ca să creadă cu atâta tărie că Dumnezeu, sfinții și îngerii n-aveau altă treabă decât să asculte „mormăielile“ lor stupide.

Dar călugării mai erau mândri și de „curățenia“ vieții lor. Ei se declarau săraci, fiindcă, urmând exemplul apostolilor, n-aveau nimic al lor. Aceasta nu-i împiedica, însă, să ceară de la toți credincioșii „obolul“ cucerniciei lor. Și o făceau, umblând din ușă în ușă, cu îndrăzneală și cu aroganță. Iar succesul, uneori considerabil, pe care îl avea cerșetoria lor, se datora în bună parte faptului că, în calitatea lor de duhovnici ai multora dintre credincioșii pe care îi atacau, dețineau, din spovedaniile lor, unele secrete... Și oamenii se grăbeau să dea – lipsind pe adevărații săraci de ajutoarele pe care li le-ar fi putut oferi altfel. Am zis – adăuga Nebunia, în discursul ei – pe adevărații săraci, fiindcă, în realitate, călugării duceau, cu mijloacele de existență pe care le adunau pe calea „obolului“, o viață nu numai îndestulată, dar



și, nu arareori, scandaloasă. Ascetismul lor era numai aparent; în realitate, nu disprețuiau nicidecum mâncarea, băutura și femeile. Erau chiar unele ordine călugărești care își făcuseră o reputație specială din acest punct de vedere.<sup>1</sup> Și, după ce zugrăvea, cu cuvinte proprii, și alte „calități“ eminente ale călugărilor, ca, bunăoară, murdăria, Nebunia încheia tabloul pe care îl făcuse, cu fraza rezumativă: „Așa sunt ilustrele persoane care, prin ignoranța, grosolănia, murdăria și nemișcarea lor, pretind că ne înfățișează viața apostolilor“.

Dar, când credea că isprăvise, guraliva oratoare și-a adus aminte că uitase să vorbească de una din formele vanității călugărilor. Fiecare din grupările lor se credea atât de superioară celorlalte, încât căuta, cu cea mai mare grijă, să se deosebească de ele. Cea mai vie dorință a acestor „umili“ creștini era, nu de a semăna cu Iisus Cristos, ci de a nu semăna între ei. De aceea își lua fel de fel de nume, în care își puneau toată fericirea. Unii erau mândri că-și ziceau cordelieri, alții nu mai puțin pentru că se chemau benedictini, sau bernardini, sau augustinii, sau iacobini, sau cine mai știe cum. Toți își făceau o adevărată glorie din numele pe care le purtau, ca și când ar fi fost prea puțin dacă și-ar fi zis numai „creștini“. Dar „regulele“ diferitelor lor corporații erau diferite; orele, din zi și din noapte, la care trebuiau să-și îndeplinească datoriile religioase, felul și numărul acelor datorii, erau diferite; prin urmare, valoarea lor nu putea fi aceeași. Și fiecare corporație avea o așa de mare încredere în micile ei combinații rituale, încât era convinsă că raiul nu era de ajuns ca să răsplătească pe membrii ei pentru exacta și meticuloasa lor îndeplinire. Nimeni nu se gândea că, la judecata cea de pe urmă, Iisus Cristos, neținând nici o socoteală de zădărnicia acelor mici combinații rituale, avea să întrebe numai, pe fiecare, în ce măsură observase „marele precept al carității“, pe care îl propovăduise el lumii. Și Nebunia căuta să-și închipuiască, în discursul ei, ce ar putea să răspundă călugării la o asemenea întrebare. Unul își va arăta burta mare, încărcată cu tot felul de pești – pe care i-a devorat în timpul nenumăratelor posturi; altul va răsturna o mie de lăzi de psalmi, pe care i-a cântat sau recitat de atâtea sute de ori pe zi; altul, numărând toate posturile pe care le-a păstrat, va povesti că burta

era să-i crape de atâtea și atâtea ori, fiindcă... nu mânca decât o singură dată pe zi – și atunci, fiindu-i foame, mânca prea mult; altul va îngrămădi dinaintea Mântuitorului un morman așa de mare de rituri și ceremonii, pline de superstiții, că n-ar ajunge nici șapte corăbii ca să le transporte; altul se va lăuda că, în timp de peste o jumătate de veac, n-a atins blestemații de bani decât punând două perechi de mânuși; altul că, în același interval de timp, a trăit în același schit, ca un burete legat de aceeași stâncă; altul va arăta că a purtat toată viața o singură „rasă“ și-și va face o glorie din faptul că ea a ajuns a fi atât de murdară, încât chiar și celui din urmă dintre marinari i-ar fi rușine s-o pună pe el. Pe acea vreme, marinarii, ale căror corăbii erau la discreția vânturilor, petreceau adesea, în plină mare, intervale lungi de timp, în cursul cărora nu își puteau schimba vestmintele. Dar Iisus Cristos, după ce ar asculta toate aceste elogii pe care și le-ar aduce călugării, ar exclama – zicea Nebunia – : „Ce nou soi de jidovi mai e acesta? Eu n-am dat oamenilor decât o singură lege, de care acești oameni nu pomenesc deloc. Eu n-am făgăduit altădată împărăția cerului celor ce nu fac altceva decât să se fudulească cu «rasele» pe care le poartă, cu rugăciunile pe care le murmură, cu posturile pe care le păstrează; am făgăduit-o celor ce își îndeplinesc datoriile de caritate. Nu recunosc, dar, meritele oamenilor care vor să pară mai sfinți decât mine, fiindcă au făcut ceea ce n-am făcut eu și nu le-am cerut nici lor să facă. Să se ducă să caute alt rai decât al meu; să ceară unul acelora ale căror tradiții le-au urmat, punându-le în locul învățăturilor mele.“

#### IV

De la marea masă a servitorilor de jos ai credințelor religioase, Nebunia – în loc să treacă, în discursurile ei, la elita demnitarilor eclesiastici, la papi, cardinali și episcopi – face un ocol, și se ocupă, în treacăt, de demnitarii politici, de împărați, regi și ceilalți principii domnitori, ca să-și pregătească un termen de comparație de care să se poată servi mai departe. Dacă suveranii – zice ea – ar avea nu o picătură, dar o jumătate măcar de picătură de bun-simț, situația lor ar fi cea mai tristă cu putință. S-ar mai găsi atunci vreunul care să alerge după o asemenea situație și să caute a o dobândi prin mijloace adesea abominabile? Cine ar mai crede că o coroană merită să fie cumpărată prin sperjur sau paricid, dacă și-ar da seamă ce greutăți impune ea celui ce vrea să îndeplinească cu adevărat datoriile unui bun suveran? Căci

1. Am citat, într-un capitol din volumul întâi al acestei lucrări, o zicătoare germană caracteristică, din acest punct de vedere. Spre a se arăta cât de mari erau abuzurile erotice ale cuiva, se zicea că „preacurvea ca un carmelit“. Iar într-o mănăstire de călugărițe o anchetă descoperise, tot în Germania, că nu puține erau gravide. [Cf. vol. I, cap. *O privire retrospectivă*, p. 110-111 (n. G. P.).]

omul care își ia sarcina să guverneze o țară trebuie să renunțe la toate interesele sale, spre a-și consacra toată viața numai aceluia ale popoului ce o locuiește. El, care, ca suveran, întrunește în persoana sa puterea legislativă și pe cea executivă, trebuie, mai întâi, să respecte, cu cea mai mare scrupulozitate, legile, orice abatere fiind primejdioasă; trebuie, mai departe, să vegheze ca miniștrii săi și toți funcționarii ce îl servesc să facă, cu toată integritatea, același lucru, reaua lor administrație măbind încă primejdiile pe care le constituie nemulțumirile celor administrați. Suveranul trebuie să-și dea seamă că, privirile tuturor fiind ațintite asupra-i, modul cum se poartă el poate să facă mult bine și mult rău. Greșelile unui particular, trecând de cele mai multe ori neobservate, nu pot avea efecte prea primejdioase; greșelile unui șef de stat, fiind văzute de toți, pot, prin exemplul pe care îl dau, să devină funeste; orice abatere de la datorie, din parte-i, constituie pentru supușii lui un „izvor otrăvit“ de îndemnuri nelegiuite. Și situația suveranilor e cu atât mai grea cu cât prerogativele lor, puterea de care se bucură, libertatea de a face tot ce voiesc, îi împing în mod fatal la abuzuri, care pot fi mari. Cât curaj<sup>1</sup> îi trebuie atunci aceluia dintre ei care e hotărât să-și facă datoria întreagă! Cât trebuie să se supravegheze, singur, în fiecă clipă, ca să nu pună piciorul alături de drumul cel drept! Cu atât mai mult, cu cât nu poate să nu-și dea seamă că va trebui să răspundă odată, în fața lui Dumnezeu însuși, de tot răul pe care, chiar și numai prin neglijența lui, îl va fi făcut imensei mulțimi de oameni ce alcătuiește un popor! Dacă s-ar gândi la toate lucrurile acestea, nu cred – zice Nebunia în discursul ei – că suveranii ar putea gusta, în toată viața lor, o clipă măcar de odihnă și de plăcere. Dar eu – adaugă ea –, am grija să-i scutesc de asemenea gânduri supărătoare: eu îi fac să creadă că își îndeplinesc toate datoriile față de popoarele lor, dacă sorb cu nesațiu toate plăcerile, permise și nepermise, ale vieții, dacă, spre a avea cât mai mulți bani, vând în profitul lor sarcinile administrative destinate binelui public, dacă nascocesc mereu meșteșuguri noi – legale, se înțelege – de a face să treacă în stăpânirea lor cât mai mult din averile supușilor...

Dar împărații, regii și ceilalți principii domnitori – continuă Nebunia, în discursul ei – nu sunt singurii care duc o asemenea viață, plină de asemenea abuzuri. Papii, cardinalii, episcopii se silesc, de mult și

1. În ediția de bază: Cu cât curaj – evidentă greșeală de tipar. Altă lecțiune posibilă: Cu cât mai mult curaj (n. G. P.).

din toate puterile, să-i imite, și nu se poate zice că n-au reușit, nu numai să-i egaleze, ci și să-i întreacă. Ca „vicari“ ai lui Iisus Cristos, papii ar trebui să nu calce decât pe urmele divinului Mântuitor, pe care îl reprezintă pe pământ; ar trebui, adică, să imite sărăcia lui, umilința lui, suferințele lui, chinurile lui, disprețul lui pentru cele lumești; n-ar trebui mai ales să uite că titlul de „preasfinți“, cu care-i cinstesc credincioșii, le impune datoria absolută să dea tuturor exemplul unei vieți în adevăr neprihănite, ca aceea a sfinților. Toate simbolurile înaltei lor demnități religioase le impun o asemenea viață. Ce însemnează albeața strălucitoare a hainei pe care o poartă papii? Însemnează că ei trebuie să aibă o purtare de o curățenie desăvârșită, împotriva căreia să nu se poată ridica nici cea mai mică obiecție. Ce însemnează mitra cu două laturi, ale căror vârfuri sunt legate cu un singur nod? Însemnează că cei ce o poartă trebuie să întrunească într-înșii îndoitele învățături ale *Vechiului și Noului Testament* și să le întrupeze efectiv, în fața credincioșilor, practicându-le, în spiritul și litera lor, fără cea mai mică abatere. Ce însemnează cârja apostolească, pe care o țin în mâinile lor? Ea nu e un sceptru care să însemneze putere, ci un toiag care însemnează muncă neobosită și grijă neadormită pentru buna îndrumare a turmei credincioșilor, de a căror mântuire au să răspundă. Ce ar deveni însă viața papilor, dacă ei s-ar gândi la toate aceste lucruri, luându-și în serios sarcinile și datoriile? N-ar fi ea cea mai grea, cea mai plină de griji, cea mai împovărată de osteneli, cea mai copleșită de suferințe? Cine s-ar mai strădui atunci să dobândească – sau chiar să cumpere, cu sacrificii mari – o demnitate ce nu i-ar aduce nici-o mulțumire și pe care, ca s-o păstreze, ar fi silit să recurgă, adesea, la mijloace violente, să întrebuinteze fierul și otrava, să verse sângele și să provoace moartea celor pe care, după învățăturile lui Cristos, ar trebui să-i iubească, să-i apere, să-i ajute? De câte comodități, de câte plăceri, de tot felul, n-ar trebui să se lipsească papii, dacă s-ar hotărî să fie ceea ce ar trebui să fie! Bogățiilor și onorurilor, luxului și fastului, meselor alese și voluptăților rafinate, odihnei neturburate și trândăviei organizate, le-ar urma sărăcia și umilința, postul și vegherea, studiile și rugăciunile, chinurile răspunderii, suspinele și lacrimile, și mii de alte mizerii de acest fel.

Să nu ne temem, însă – continuă, plină de ironie, în discursul ei, Nebunia –, că o asemenea nenorocire ar putea să lovească pe preasfinții noștri părinți. Ei lasă sfântului Petru – „piatra“ pe care s-a clădit Biserica – și celorlalți sfinți, care au mai mult timp, grijile, sarcinile, muncile pe care li le impun situația lor, și, plini de modestie, se mulțu-

mesc numai cu beneficiile ei, cu bogățiile, onorurile și plăcerile pe care li le asigură. Cine, însă – se întreabă Nebunia –, ajută pe sfinții părinți să ia această cale, atât de salutară...? Și răspunde singură: Eu și numai eu; mie mi se datorește faptul că papii au cele mai puține osteneți și necazuri, că ei duc viața cea mai trândavă și mai voluptuoasă; eu îi conving că Isus Cristos nu poate fi decât încântat de chipul cum „păstoresc” ei turma drept-credincioșilor; eu le arăt că, în loc să facă să „pască” această turmă, e mai bine să „pască” ei înșiși. Și trebuie să recunosc – adaugă Nebunia – că deși, în teorie, nu-mi recunosc meritele, în practică, totuși, îmi urmează îndemnurile, cu o neîntrecută râvnă. Uitați-vă, bunăoară, cu câtă dărnicie aruncă papii interdicțiile, anatemele, excomunicările, în contra tuturor celor ce le aduc vreo atingere, firește, dar mai ales, cu o furie extraordinară, în contra celor ce aduc vreo vătămare „patrimoniului sfântului Petru”. Acest apostol i-a zis, e drept, lui Cristos: „Am părăsit totul, spre a te urma”. Papii pretind, totuși, că el are un patrimoniu – și încă unul mare, constând din provincii și orașe. Acest scump patrimoniu, pe care îl exploatează, îl apără ei cu îndârjire. Întrebuințând în acest scop „fierul și focul”, ei fac să curgă sângele creștinilor și dau pradă flăcărilor bunurile lor, cu motivarea că „dușmanii Bisericii” trebuie pedepsiți. Papii nu par a-și da seamă nicidecum că cei mai răi dușmani ai Bisericii devin ei înșiși, atunci când speculează, în chip nerușinat, înalta lor demnitate, și dau credincioșilor un exemplu funest prin viața lor desfrănată.

Acest exemplu îl urmează, în primul rând, cardinalii, episcopii și preoții. Principiul lor este că, spre a servi Biserica, trebuie să-i asigure mai întâi venituri. Uitați-vă numai la energia neînfrănată cu care urmăresc, pe toate căile, încasarea „decimelor” ce alcătuiesc primele dări cu caracter bisericesc; uitați-vă la mijloacele sălbatice, din punct de vedere sufletec, pe care le utilizează în contra celor ce le opun vreo rezistență. Cel mai obicinuit este amenințarea cu pedepsele divine, care nu pot întârzia să lovească pe cei ce le refuză ajutorul. Și răscolesc cărțile sfinte ca să descopere textele cu care să îngrozească pe recalcitranți – de cele mai multe ori oameni săraci, lipsiți de mijloacele necesare –, silindu-i astfel să-și ia de la gură ultima bucățică de pâine, spre a le da, în spaima lor, mai mult chiar decât ar fi datori.

În sfârșit, încheind această parte a discursului său, Nebunia prevenea pe cei ce o ascultau că ea nu se gândea nicidecum să suprimă ierarhia ecleziastică, cu diferitele ei trepte, nu voia nicidecum „să curețe lumea” de papi, cardinali, episcopi, preoți și călugări. Ea nu se ocupa de alții decât ca să se pună în evidență pe ea însăși, nu critica pe alții

decât ca să se laude pe ea însăși. Arătând cât de mult rău făceau cei ce dispuneau de o putere oarecare, în ordinea politică sau în cea religioasă, Nebunia nu urmărea altceva decât să demonstreze că, dacă oamenii aceia se simțeau, totuși, fericiți, era numai fiindcă trăiau sub stăpânirea ei. Iar concluzia la care voia să ajungă, și la care ajungea, în bună și dreaptă logică, era că ei, și numai ei, i se datora fericirea pe care o puteau gusta oamenii în viață. Înțelepciunea nu-i putea face decât nefericiți. Nu era acesta cel mai mare elogiu pe care și-l putea aduce Nebunia?

## V

Tonul glumeț al acestei opere n-a înșelat pe nimeni, dintre cititorii de pe vremea când a apărut, asupra intențiilor serioase ale autorului ei. Fără nici-o răspundere, fiindcă nu făcea decât să glumească, Erasm pune în evidență neajunsurile de care suferea lumea de atunci, atât în ordinea civilă, cât și, mai ales, în cea religioasă, indicând în același timp, în mod direct, dar nu mai puțin limpede, calea ce putea duce la îndreptarea lor. De sub boneta cu clopoței a bufonilor, pe care o purta pe cap Nebunia cea plină de haz, apărea privirea îngrijorată a Înțelepciunii, care căuta, plină de neliniște, mai binele dorit de toată lumea. Puternicii zilei, atât cei politici, cât și, mai ales, cei ecleziastici, puteau să vadă, în sfârșit, ce aveau de făcut. Necesitatea reformelor, în toate, dar mai ales în Biserică, ieșea astfel la iveală, în opera glumeață a lui Erasm, cu mai multă putere de convingere decât în operele serioase care mai îndrăzneau să le ceară. Și fiindcă am zis că *Elogiul Nebuniei* a pregătit apariția protestantismului, ca mișcare religioasă, să ne îndreptăm mai întâi privirea în această direcție.

O reformă a Bisericii îi părea, lui Erasm, nu numai necesară, dar și urgentă. El n-o înțelegea, însă, cum aveau s-o înțeleagă, după el, Luther, Calvin, Zwingli și ceilalți protagoniști ai protestantismului. El nu voia o schismă, și cu atât mai puțin o serie de schisme care să rupă unitatea religioasă a lumii creștine – singura unitate spirituală ce se putuse realiza până atunci, în partea civilizată a omenirii, și care trebuia, nu numai păstrată, dar și întărită. Nu se făcuse oare, cu vreo jumătate de veac mai înainte, la Conciliul din Florența, încercări de a se întregi acea unitate, prin unirea Bisericii ortodoxe cu cea catolică? Și nu dovedea acea încercare că unitatea spirituală a lumii era necesară pentru înlăturarea conflictelor ideologice, care luau uneori forme violente, ducând la lupte civile sau la războaie între națiuni? Erasm pre-

vedea astfel că reforma Bisericii, pe care o credea necesară, putea să facă, dacă lua calea schismelor, mai mult rău decât bine, aruncând omenirea în frământări ideologice și, poate, în convulsii războinice, care să-i impună suferințe mult mai mari decât abuzurile ierarhiei eclesiastice. Ceea ce-l îngrijora, din acest punct de vedere, era fanatismul și intoleranța, care erau vechi, desigur, ca defecte sufletești, dar care nu scăzuseră cu relativa înaintare a omenirii în civilizație, iar nevoia de independență a Renașterii, agravând unele din luptele de idei, le făcuse să crească. Erasm voia astfel să reducă, întrucâtva, caracterul doctrinar al creștinismului, dându-i un înțeles omenesc mai simplu, mai firesc și, în același timp, mai larg, asupra căruia să se poată cădea mai ușor de acord, așa încât discuțiile asupra dogmelor să nu mai apară necesare. Un lucru nu se poate pune la îndoială, zicea el: că ceea ce face dintr-un om un creștin adevărat nu este atitudinea teoretică pe care o ia în problemele încurcate și obscure ale scolastice teologice, nici modul cum se închină, în practica rituală, la icoanele sfinților, nici rugăciunile pe care le repetă zilnic după tipicul tradițional; este numai modul cum se poartă cu semenii săi. „Quintesența religiei noastre – continuă Erasm, întru susținerea punctului său de vedere – o constituiesc pacea și concordia.“ Iar sentimentele prin care se manifestează această „quintesență“, în sufletul creștinului adevărat, sunt iubirea aproapelui și respectul tuturor intereselor lui legitime. Cine trăiește, animat de asemenea sentimente, în pace și concordie cu semenii săi, este creștin adevărat, oricum ar interpreta dogmele tradiționale – chiar dacă le-ar interpreta greșit. Căci adevărul adevărat nu-l poate ști decât Dumnezeu; numai el singur nu greșește niciodată. Oamenii pot greși în toate, adică și în interpretarea cărților sfinte. Dar greșelile de acest fel nu le pot lua calitatea de creștini, pe care le-o conferă sentimentele și purtarea lor unii față de alții. Tot așa, nu le poate lua această calitate eventuala neobservare a ceremoniilor rituale, când sunt împiedicați de împrejurări neprevăzute. Creștinii cei mai buni nu sunt nici cei ce se închină regulat la icoanele sfinte și aprins lumânări dinaintea lor, la sărbătorile din calendar. Nu sunt nici cei ce fac pelerinaje la mormintele sfinților sau la raclele cu osemintele lor. Sunt cei ce trăiesc în pace și concordie cu semenii lor, și având față de ei sentimente de iubire și de respect, se străduiesc, când pot, să le facă bine, abținându-se totdeauna de a le face rău.

Aceste idei le-a dezvoltat Erasm într-o lucrare specială, intitulată *Enchiridion militis christiani (Manualul creștinului militant)*, care avea un caracter ocazional. O doamnă din societatea bună i se plânse-

se că bărbatul ei, deși se ducea regulat la biserică, îndeplinind conștiincios obligațiile exterioare ale cultului tradițional, nu era, totuși, în viața lui interioară, destul de evlavios; ea se temea, astfel, că îi lipsea „credința adevărată“, singura care îi putea asigura mântuirea sufletului. Spre a o liniști, Erasm a scris *Manualul* de care e vorba – și care a devenit, în scurtă vreme, o carte populară, în toată puterea cuvântului, fiindcă propovăduia un creștinism scăpat de tirania dogmelor complicate și obscure ale tradiției, precum și de povara, adesea incomodă, a ceremoniilor rituale, un creștinism simplificat, interiorizat și umanizat, care nu mai era o teologie anevoie de înțeles, ci o morală lesne de urmat. Iar motivarea acestei concepții se întemeia pe faptul, ce nu se putea pune la îndoială, că Iisus Cristos n-a fost, ca om, un mare învățat, un teolog emerit, și n-a avut, cu apostolii săi, discuții savante asupra dogmelor nouă religii, care nu se constituise încă. El nu le spunea decât lucruri simple, firești, omenești. Ce voia el? Să mântuiască omenirea, punând capăt relelor ce o bântuiau, în viața ei pământească, expunând-o și la o situație grea în viața de apoi. Cum li se putea, însă, pune capăt? Nu era decât un mijloc: înlăturându-se cauzele care le produceau. Acele cauze erau: lipsa de pace și bună înțelegere între oameni, atitudinea ostilă pe care o luau ei unii față de alții, complicându-și astfel viața cu opoziții și antagonisme, cu discuții și lupte, și îngreuiindu-și-o cu suferințe inutile. Care putea să fie, atunci, leacul? Nu putea să fie decât unul singur: schimbarea totală a atitudinii oamenilor unii față de alții. Iisus Cristos a dat, astfel, fiecăruia, sfatul în care se rezumă totul: „Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși“. Și a vorbit ca un adevărat Dumnezeu. Căci atât era de ajuns ca să pună capăt tuturor relelor și să scape pe oameni de primejdia de a mai păcătui. În adevăr, cine iubește pe aproapele său ca pe sine însuși nu poate voi să-i facă rău, cum nu poate voi să-și facă rău sie însuși; nu poate voi decât să-i facă bine cum voiește să-și facă bine sie însuși. Iacă sensul adevărat, adânc omenesc, al creștinismului – sens pe care teologii, cu scolastica lor complicată și obscură, cu „judaismul lor steril“, cum zicea Erasm însuși, n-au făcut decât să-l denatureze, transformându-l într-un izvor nesecat de controversate ideologice din cauza căroră, în loc să ajungă a trăi în pace și concordie, creștinii au ajuns a se dușmăni, a se urî, și chiar, din nefericire, a se război unii cu alții.

Spre a scăpa creștinismul de apăsarea grea a dogmelor, care îi împiedica dezvoltarea firească, spre a-l scoate, mai ales, din nămolul comentariilor scolastice ale teologilor, Erasm s-a gândit că mijlocul cel mai potrivit ar fi fost să pună la dispoziția tuturor, în toată puritatea lor

luminoasă, izvoarele lui primitive. Viața și activitatea lui Iisus Cristos, așa cum o povestiseră, cu simplitatea lor nemeșteșugită, evangheliștii, în *Noul Testament*, trebuiau să poată fi urmărite, nu numai de preoții și de călugării cunoscători al limbilor vechi, ci și de oamenii simpli, în limbile lor naționale. Traducerea textelor vechi, grece și latine, în limbi moderne, devenea astfel o necesitate imperioasă. Pentru ca acest scop să poată fi atins, însă, în cele mai bune condiții, trebuiau revăzute mai întâi textele vechi, spre a fi curățate de erorile ce puteau cuprinde. Prima versiune latină a textului grec primitiv, *Vulgata*, fusese făcută de mult, de oameni bine intenționați, desigur, dar care nu erau filologi. Erasm și-a luat, dar, această sarcină prealabilă și, în 1516, editorul său Froben, din Basel, i-a publicat – fără ultimele corecțiuni ce mai erau necesare – textul grec și traducerea latină a *Noului Testament*. Că această publicație nu pornea din vreo intenție revoluționară, o dovedea autorul dedicând-o papei Leon al X-lea. După versiunea latină a lui Erasm a tradus, apoi, Luther *Noul Testament* în limba germană, aducând astfel maselor populare, ce vorbeau această limbă, un mare serviciu.

Prin aceste trei lucrări mai ales – *Elogiul Nebuniei*, *Manualul creștinului militant* și editarea *Noului Testament* –, a ajuns Erasm să fie mai cunoscut și mai prețuit, în cercuri mai întinse. Celelalte lucrări ale lui, oricâtă valoare aveau, interesau numai pe învățații specialiști – îndeosebi pe filologi. Așa erau, bunăoară, numeroasele ediții ale clasicii greci și latini. Prin cele trei lucrări menționate, însă, Erasm devenise oarecum purtătorul de cuvânt al tuturor celor ce simțeau nevoia unei înnoiri sufletești, și care păreau a fi, pe acea vreme, foarte numeroși. Și popularitatea pe care și-a câștigat-o astfel a crescut din an în an, luând, în cele din urmă, proporții fără precedent. Cum zice Stefan Zweig: „Prin aceste trei lucrări, Erasm și-a cucerit epoca. A dat generației sale cheia problemei ce o frământa; iar modul calm, inteligibil pentru toți, omenesc, cu care îi expunea chestiile cele mai neliniștitoare, i-a atras nenumărate simpatii. Omenirea arată totdeauna o recunoștință deosebită celor ce cred în posibilitatea unui progres întemeiat pe rațiune. Se înțelege dar entuziasmul de care a fost cuprins noul veac, când a aflat că exista în Europa un om care, în opoziție cu călugării exaltați, cu fanaticii porniți pe certuri, cu scepticii porniți pe batjocuri, cu încălcății profesori de scolastică, privea din punct de vedere curat omenesc lucrurile ce interesau sufletele tuturor“.<sup>1</sup>

1. *Op. cit.*, p. 90, 91.

Atunci au început unii și alții, ca să nu zicem toți, să-i solicite concursul. Toți voiau să-l aibă de partea lor, în diferendele ce-i despărteau și care-i puteau face, dintr-un moment într-altul, să se încaiere. Carol Quintul i-a oferit un loc în consiliul său intim; Henric al VIII-lea voia să-l atragă în Anglia; Ferdinand al Austriei îl invita la Viena; Francisc I îl chema la Paris, oferindu-i o catedră la Collège de France. Alte câteva universități străine – vreo cinci – doreau, de asemenea, să-l aibă ca profesor. Iar unii oameni bogați, din diferite țări, îi trimiteau daruri. Cu scepticismul binevoitor, dar ironic, al unui înțelept, Erasm primea dovezile de simpatie ale tuturor, fără a se da de partea nimănui. Laudele ce i se aduceau, posturile ce i se ofereau, darurile ce i se trimiteau nu-l puteau face să-și vândă sprijinul. El era campionul libertății de gândire – și înțelegea să păstreze, pentru el însuși cel puțin, acea prețioasă libertate, fără a-i impune nici o mărjire. Unii din biografii săi au văzut în această rezervă o dovadă de oportunism, susținând că Erasm nu voia să se lase atras în certurile dintre alții, din care n-avea nimic de câștigat, ba chiar putea să aibă mult de pierdut. Părerea lor e poate prea aspră. Când judecăm purtarea unui om, într-o situație oarecare, este o datorie de prudență – nu numai din punctul de vedere al adevărului, ci și din acela al dreptății – să facem mai întâi ipoteza cea mai puțin rea pentru el. Și numai dacă nu izbutim, cu ajutorul ei, să găsim explicarea dorită, ne poate fi îngăduit să facem o altă ipoteză, mai rea. Am zis mai sus că, cu spiritul său larg și conciliant, Erasm nu vrea să facă din reforma creștinismului, ce i se părea și lui, ca atâtor altora, nu numai necesară, dar și urgentă, un nou prilej de certuri, care să pună în primejdie relativa unitate spirituală a lumii, atât de anevoie realizată de catolicism. Pentru ca să poată lucra, însă, cu oarecare perspective de succes, în această direcție, pentru ca să poată da tuturor sfaturi de moderație și îngăduință, Erasm nu trebuia să ia, în mod ostentativ și intransigent, partea nimănui. Această atitudine care, dat fiind scopul pe care îl avea în vedere, i se impunea în chip firesc, explica<sup>1</sup> poate îndeajuns rezerva ideologică pe care a păstrat-o, nu fără greutate, dar cu hotărâre, în cursul luptelor religioase provocate de pornirile nestăpânite ale protagoniștilor mișcării protestante și de rezistența îndărătnică a Bisericii romane. De adausul oportunismului, la care s-au gândit unii, nu era neapărată nevoie. Era drept că cei ce îl credeau necesar aveau, și ei, o scuză. Atunci când Luther era amenin-

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

țat mai serios de fulgerele Inchiziției, și teama că putea fi scos din luptă părea mai îndreptățită, Erasm, solicitat să-i ia, cu toată autoritatea lui, apărarea, nu s-a putut hotărî să intre, pe față și cu pieptul descoperit, în luptă. Iar motivul pe care l-a invocat a fost că, dacă era inevitabil să se piardă unul din cei ce credeau în necesitatea unei reforme religioase, nu era indispensabil să se piardă mai mulți... Sensul acestei motivări, însă, putea să fie cu totul altul decât cel care i se imputa, cu prea multă ușurință. Dacă ar fi fost suprimați toți cei ce, sub o formă sau sub alta, fățiș și violent sau discret și cu moderația cuvenită, susțineau acea reformă, cum s-ar mai fi putut realiza ea? Și era poate mai de folos ca mișcarea începută să fie susținută mai departe de către cei ce, prin spiritul lor conciliant, puteau găsi mai ușor ascultare, atât de o parte cât și de alta a baricadelor ce se ridicau, amenințătoare, mai pretutindeni.

## VI

Mai presus de necesitatea unei reforme religioase, umanismul, căruia Erasm îi consacrase întreaga viață, ducea, în mintea sa, la umanitarism. Iar umanitarismul ducea mai departe, pentru el, pe calea consecinței logice celei mai simple și mai firești, la pacifism. Prin acest aspect al gândirii sale, Erasm, care nu era, în fond, decât un filolog, și-a făcut un loc în mișcarea ideilor politice și sociale din timpul Renașterii. Idealul umanismului, în general, era ridicarea prin cultură a umanității la nivelul superior de viață la care avea, nu numai dreptul, ci și datoria, să aspire, ca la o stare mai naturală a ei. Ceea ce împiedicase până atunci, și amenința să mai împiedice, multă vreme încă, de atunci înainte, realizarea acestui ideal, era faptul adânc regretabil că omenirea era divizată în popoare diferite, care, vorbind limbi diferite, gândeau în mod diferit și nu se puteau înțelege decât cu mare greutate sau nicidecum. Ca atare, ele rămăneau închise în granițele politice ale statelor pe care le formau, și care, în numele unor pretinse interese opuse, se dușmăneau reciproc, ajungând chiar, destul de adesea, la războaie sângeroase și ruinătoare. Creștinismul încercase să îndrepteze această stare de lucruri, atât de întristătoare, realizând, în parte cel puțin, unitatea spirituală a omenirii, prin uniformitatea credinței. Dar încercarea lui nu izbutise decât într-o foarte mică măsură, din cauză că cei mai mulți din reprezentanții lui autorizați puseseră teologia dogmatică, cu discuțiile ei nesfârșite, care divizau pe oameni, făcându-i ostili unii

altora, mai presus de înțelesul general al învățăturilor Mântuitorului, care propovăduiau pacea și buna înțelegere, pe temeiul iubirii lor reciproce. Și gândindu-se la dușmăniile dintre francezi, englezi, germani, italieni etc., Erasm se întreba, dezolat: „Pentru ce ne despart aceste nume, când se unește numele de creștini?“. Iar în mica sa scriere *Querela pacis*<sup>1</sup>, asupra căreia vom reveni ceva mai departe, formula principiul umanitarismului, zicând, scurt și lapidar: „Lumea întregă este patria noastră, a tuturor“ – cuvinte ce au permis să i se aducă acuzarea că era un „internaționalist“ care voia să desființeze națiunile...

Realitatea era, însă, alta. Erasm nu se gândea nicidecum să facă ceea ce nu era cu putință, să suprimе, adică, deosebirile naturale dintre națiuni. El voia numai să apropie pe oamenii de pretutindeni printr-un minimum de idei comune cu privire la rostul vieții lor și la condițiile în care o puteau trăi mai bine. Iar la aceste idei comune voia să mai adauge și unele sentimente comune, privitoare la raporturile dintre oameni – sentimente, dacă nu de iubire și de respect, cel puțin de îngăduință și milă, pentru ca, chiar dacă nu și-ar face, unii altora, nici un bine, să nu-și mai facă măcar nici un rău. Diferențele naționale – gândea Erasm – intrau, pesemne, în planul creațiunii; ele n-ar fi existat, desigur, dacă atotputernicul creator nu le-ar fi voit. Diversitatea domnea, de altfel, pretutindeni pe pământ. Dumnezeu nu crease numai un fel de plante și numai un fel de animale; de ce ar fi creat, dar, numai un fel de oameni? Era, prin urmare, în ordinea naturii să existe mai multe specii de oameni, așa cum existau mai multe specii de plante și de animale. Era, totuși, o deosebire, ce scăpa din vedere celor mai mulți, și care era esențială, din punctul de vedere din care considera Erasm lucrurile. Diferențele specii de plante nu se dușmăneau reciproc și nu se distrugeau unele pe altele prin acțiuni colective și sistematice, cum erau războaiele dintre națiuni. Animalele se încăierau, era drept, destul de adesea, dar o făceau numai prin conflicte individuale, când își disputau alimentele sau femelele – conflicte ce nu se puteau compara, nici pe departe, cu pornirile în masă ale armatelor organizate, în războaiele dintre națiuni. Animalele aveau, apoi, scuza că erau stăpânite, exclusiv, de instinctele și pornirile afective cărora nu le putea pune frâu rațiunea, fiindcă n-o aveau. Oamenii nu mai puteau invoca această scuza. Lor le-a dăruit Dumnezeu rațiunea – de care, însă, din nefericire, nu se serveau decât ca să facă mai mult rău, organizându-și

1. (lat.) – *Plângerea păcii* (n. M. R.).

mai bine armatele, pentru ca operațiile lor să fie mai sângeroase și mai devastatoare.

Ce rămânea atunci de făcut, ca necesitate a momentului, pentru o îndreptare, oricât de relativă, a lucrurilor? Deocamdată popoarele nu se puteau înțelege între ele, în mod direct, în lipsa unei limbi comune și, mai ales, în lipsa unei puteri de judecată mai dezvoltate, care să le lumineze mai bine asupra intereselor lor. La asemenea mijloace de înțelegere aveau să ajungă ele cândva, prin cultură. Dar pentru așa ceva era nevoie de timp, de mult timp încă. Până atunci, nu rămânea decât ca „mai marii“ lumii – împărații, regii, principii, cu autoritatea lor politică, pe de-o parte, și papii, cardinalii, episcopii, cu autoritatea lor religioasă, pe de alta – să se înțeleagă între ei, după dreptate și cu omenie, ca să pună odată capăt războaielor – sau cel puțin să le reducă frecvența, durata și întinderea. În patru sau cinci rânduri, Erasm a îndrăznit să se adreseze unora din acești „mai mari“ ai lumii, spre a-i îndemna, prin câteva scrieri ocazionale, să-și ia o asemenea sarcină binefăcătoare. În 1504 a făcut apel la Filip cel Frumos, regele Franței; în 1514, la episcopul din Cambrai; în 1515, a scris disertația intitulată *Dulce bellum inexpertis*<sup>1</sup>; în 1516, a trimis lui Carol Quintul un memoriu destinat să-i arate care erau datoriile unui suveran, nu numai creștin, ci și evlavios; în 1517, în sfârșit, a publicat scrierea, pe care am menționat-o adineaori, faimoasa *Querela pacis*. În această din urmă lucrare, Erasm, personificând pacea, o pune să se plângă, lumii întregi, că se vedea nesocotită, alungată de pretutindeni, călcată în picioare de toate popoarele. Iar plângerea ei era atât de umilă, încât începea cu o scuză a îndrăznelii pe care o lua: „Acolo am ajuns, că se socotește ca dobitocească, nebună, necreștinească lucrul să deschidă cineva gura împotriva războiului“. Și scuza continua prin invocarea autorității acelor dintre autorii clasici care îndrăzniseră, încă din antichitate, să apere pacea. Cicerone, bunăoară, zisese că o pace, chiar nedreaptă, era totdeauna mai bună decât un război, chiar când cei ce-l provocau îl considerau ca foarte drept. Căci războiul, prin chiar natura lui, nu putea fi decât nedrept, întrucât nu atingea pe cei ce-l pregăteau și-l deslănțuiau, ci pe cei ce n-aveau nici o vină, apăsând cu toată greutatea lui asupra maselor populare, care trebuiau să dea munca, banii și soldații. Oamenilor nevoiași, ce le compuneau, nu le foloseau la nimic victoriile; lor nu le rămânea, după un război câștigat, decât doliul, boa-

1. (lat.) – Războiul este plăcut celor ce nu l-au încercat (n. M. R.).

la, mizeria. Câștigul nu era decât al celor mari, care nu duseseră greul și nu suferiseră nimic; ei se „umpleau de glorie“ și nu-și mai încăpeau în piele de mândrie. Dar fericirea lor avea un mare, un enorm, un dureros cusur: făcea nefericirea a mii și mii de oameni. De altfel, ideii de violență, în război, nu trebuia să i se asocieze niciodată ideea pe justiție. Căci dreptul, ca și adevărul, putea avea mai multe aspecte, după punctele de vedere din care era considerat. Când, dar, un suveran voia să înceapă un război, nu trebuia să invoace nicidecum „dreptul“ său. Căci care suveran nu era convins, într-o asemenea situație, că dreptatea era de partea sa? În sfârșit, chiar și atunci când, după o îndelungată și matură chibzuință, i se părea, totuși, celui ce voia să deslănțuiască un război, că avea, în adevăr, dreptate, el nu trebuia, totuși, să uite că nu violența era chemată să hotărască în materie de drept. Căci niciodată violența nu poate duce la o soluție definitivă. Un război duce mai totdeauna la un altul – sau chiar la mai multe –, nu numai că nu îndreptează, adică, nimic, dar dimpotrivă, mărește răul, întinzându-l, în spațiu și timp, și agravându-l, prin acumularea consecințelor. În sfârșit, plângerea păcii, din lucrarea de care ne ocupăm, se încheie cu un apel călduros și stăruitor la intelectualii tuturor popoarelor, a căror datorie de căpetenie este ca „absurdității bestiale și anticreștine“ a războiului, să-i opună cu tărie ideea unei umanități superioare diferendelor naționale și, mai ales, concepția unei religii universale a păcii și concordiei.

Că această din urmă concepție putea să devină, cu vremea, adevăratul creștinism, la care aspirau naturile religioase mai alese, o dovedea, pentru Erasm, faptul că o susținuse cel mai mare din părinții Bisericii – sfântul Augustin însuși. Dacă ea nu izbutise a se realiza, vina era a celor ce avuseseră sarcina de a conduce evoluția religioasă a veacurilor următoare. În lăcomia lor de putere temporală, vicarii lui Iisus Cristos, uitând cu totul că el zisese „împărăția mea nu e din lumea aceasta“, sacrificaseră ideea augustiniană a „păcii creștine universale“, ca să-și poată întemeia, prin războaie – absurdul stat papal. Vina aceasta era poate cea mai mare din câte îngrămădiseră, în sarcina lor, conducătorii creștinismului. Ei nesocotiseră voiața Mântuitorului, care dase apostolilor și celor ce aveau să ducă mai departe opera începută de ei, sfatul – care era în realitate o poruncă –: „pacea să fie, pretutindeni, cu voi“. Putea oare să se împace cărja lor de păstori sufletești cu sabia lor de cuceritori lumești? Se puteau oare împăca mitra cu casca, evanghelia cu scutul? Puteau oare ieși din aceeași trâmbiță cuvântul potolitor al lui Dumnezeu și îndemnul răzvrătit al diavolului? Preo-

tul-soldat era cea mai odioasă din contradicțiile de care putea fi capabilă, adică culpabilă, mintea omenească...

Partea cea mai interesantă, însă, din motivarea obligației pe care o impunea Erasm intelectualilor, de a lupta pentru realizarea păcii universale, era cea care privea mecanismul războaielor ca fenomene politice și militare. Cauza lor adevărată nu era pornirea spre violență, cu necesitatea de a recurge, pentru satisfacerea ei, la forță – pornire care se găsea, ca o moștenire străveche, de pe vremea canibalismului primitiv, ascunsă în sângele tuturor oamenilor. Cauza lor adevărată o constituiau ideile ce se puneau în serviciul acelei porniri animalice, spre a o lumina, organiza și conduce în desfășurarea ei. „Instinctul violenței“ nu era, prin el însuși numai, o primejdie socială. El nu ducea, de obicei, decât la izbucniri individuale, care, oricât erau de penibile, n-aveau prea mare importanță. Chiar și atunci când se produceau fenomene de contagiune mintală, așa încât pornirile individuale către violență luau forme sociale, ele nu duceau decât la înjghebări pripite de bande nedisciplinate, anarhice, compuse din oameni care nu știau decât să distrugă ceva, orice ar fi fost, fără să urmărească vreun scop constructiv, în lipsa căruia agitațiile lor se potoleau destul de repede. Numai când intervenea o ideologie, care să le lumineze calea, să le organizeze acțiunea și să le pună dinainte un scop determinat, către care să se îndrepteze în mod continuu, până la atingerea lui, numai atunci frământările haotice de acest fel luau forma revoluțiilor propriu-zise, fiindcă numai atunci bandele anarhice, având o organizare, se puteau preface în „partide“, având o disciplină, puteau da naștere unor „armate“, și, urmărind un scop de realizat, nu se mai puteau opri la mijlocul drumului, pe care trebuiau să-l străbată până la capăt. Nu pornirea pură și simplă către violență, așadar, deși era adânc înrădăcinată în natura omenească, a fost cauza de căpetenie a nenumăratelor conflicte, atât de sângeroase și de pustiitoare, ce au bătut atât de adesea, în trista ei istorie, omenirea. De vină au fost ideile ce le-au deslănțuit, le-au organizat și le-au condus desfășurarea. Căci dacă instinctele animalice și, în general, pornirile afective pun în mișcare pe oameni, direcțiile în care se îndreptează mișcările lor atarnă de ideile pe care le au și care îi călăuzesc. De aceea, este o datorie de căpetenie a învățaților de toate categoriile să lucreze cu stăruință la luminarea oamenilor, a căror judecată este încă turbure, ca să-i aducă a-și da seamă că un viitor mai bun nu pot aștepta ei decât de la realizarea unei unități sufletești, care să le permită, în sfârșit, tuturor, să trăiască în pace și bună înțelegere, în cultul dezinteresat al adevărului, al binelui și al frumosului.

Pedica cea mai însemnată ce se ridică în fața acestei datorii a intelectualilor este – zice Erasm – fanatismul, căruia, spre a-i lămuri natura, îi dă o definiție curioasă. „Fanatismul este un bastard al spiritului și al violenței“. Ca să-și impună, în mod exclusiv, părerile, pe care le consideră ca fiind „singurele“ adevărate, spiritul se împreunează cu violența. Iar din această împreunare nefirească, și deci nelegitimă, ia naștere, ca un bastard, fanatismul, a cărui principală caracteristică este intoleranța. Pentru un fanatic, nimeni n-are dreptul să fie de altă părere decât cea pe care o preconizează el, și intoleranța lui tinde a înăbuși, cu amenințarea unor măsuri drastice, orice veleitate, a oricui, de a o încerca. Iar dacă unii îndrăznesc, totuși, s-o facă, sunt aspru pedepsiți – cu puterea pe care fanatismul se străduiește totdeauna s-o aibă la dispoziție. Așa este, bunăoară, „brațul secular“, pe care Biserica îl pune în mișcare ori de câte ori i se pare că e necesar – ceea ce i se întâmplă destul de adesea.

Sub miile de forme pe care le-a luat, după timpuri și împrejurări, această intoleranță a fanatismului a fost principala cauză care a împiedicat dezvoltarea omenirii. A împiedicat, în primul rând, progresul adevărului, de care atarnă, ca de o condiție indispensabilă, toate celelalte forme ale progresului. Ideile nouă, ce apăreau din când în când, încercând să lămurească mai bine, fie mecanismul fenomenelor naturii, fie rosturile vieții omenesti, erau considerate, mai totdeauna, ca greșite. Iar atitudinea, hotărât negativă și nu mai puțin ostilă, pe care o luau față de ele autoritățile consacrate, atât cele politice cât și, mai ales, cele religioase, convenea inerției intelectuale a oamenilor. Întrucât turburau vechile lor deprinderi, „noutățile“ erau privite, și de ei, cu neîncredere. Această atitudine era însă foarte dăunătoare, fiindcă îngreuija foarte mult progresul adevărului. Mai întâi, nu toate ideile vechi, la care cei ce le aveau țineau atât de mult, erau adevărate; a dovedit-o în chipul cel mai neîndoios faptul că cele mai multe din ele au fost părăsite, încetul cu încetul. Apoi, nu toate ideile nouă erau false; a dovedit-o în chipul cel mai neîndoios faptul că cele mai multe din ele au devenit, ulterior, adevăruri indiscutabile.

Așa fiind – zicea Erasm, trecând de la critica a ceea ce fusese până atunci la stabilirea a ceea ce trebuia să fie de atunci înainte –, e o datorie elementară, nu numai de dreptate teoretică, dar și de utilitate practică, să nu se mai împiedice, sub nici-o formă, libera manifestare a ideilor nouă. Unele din ele pot să fie greșite, dar altele pot să fie întemeiate. Adevărul sau falsitatea lor nu le pot hotărî decretul unor autorități, a căror competență, în unele privințe cel puțin, poate fi pusă la



îndoială; nu le poate hotărî decât confruntarea lor, atentă, stăruitoare și repetată, cu realitățile la care se referă. Iar acea confruntare trebuie să rămână rezervată oamenilor competenți din domeniile respective de cercetări, și trebuie să fie liberă. Erasm susținea astfel, alături de atâția din cugetătorii Renașterii, necesitatea experienței, independente și neprevenite, în căutarea adevărului, și prin aceasta, în progresul omenirii către forme mai bune de viață.

Fanatismul trebuia, dar, înlăturat, cu orice preț, ca o mare primejdie, care, prin proporțiile din ce în ce mai supărătoare pe care le lua, amenința din ce în ce mai serios viitorul lumii. El era cel ce turbura vecinic pacea, împărțind pe oameni în „adepti” și „adversari”, adică în prieteni și dușmani, sau, ceea ce era și mai grav, în „drept-credincioși” și „eretici”. Nerecunoscând decât părerile sale proprii, fanatismul recurgea la măsuri odioase – ca censura și Inchiziția, ca rugul și eșafodul –, ca să înăbușe părerile celorlalți, restrângând, cu o brutalitate barbară, libertatea lor de gândire. Fanatismul se înfățișa, astfel, ca fiind „demonul parțialității” și „dușmanul ereditar al universalității”. Fiind, el însuși, prizonierul ideilor sale, fanatismul voia să târască și să închidă în temnița sa întreaga omenire. Atitudinea ce se impunea, prin urmare, intelectualilor, întrucât aveau conștiința datoriei lor de a lucra la realizarea unității spirituale a omenirii, era, după Erasm, să privească cu simpatie și, mai ales, cu îngăduință, toate ideile care circulau în timpul lor – nu numai pe cele nouă, ci chiar și pe cele vechi –, lăsând pe cei ce le susțineau să-și arate, în deplină libertate, motivele pentru care le credeau adevărate. Nu trebuiau să permită, însă, nimănui să-și impună cu forța părerile, nici, mai ales, să înlătore cu forța părerile altora. Firește, intelectualii ce luau o asemenea atitudine puteau să aibă, și ei, preferințele lor; unele idei puteau să le pară, pentru motive de ordine rațională sau de ordine afectivă, mai satisfăcătoare, pentru nevoile lor sufletești, decât altele. Nu trebuiau, însă, în asemenea cazuri, să caute a impune și altora preferințele lor, susținându-le cu prea mult zel. Cel ce, în expunerea ideilor pe care le avea, puneă prea multă căldură, trebuia să se gândească, cu grijă, că aprindea astfel, în sufletele mai pornite ale altora, un foc ce putea da naștere unui incendiu devastator. Conștiința că puteau contribui la agravarea neînțelegerilor dintre oameni, că puteau deslănțui un război spiritual, sau chiar unul material, nu trebuia să părăsească niciodată pe intelectualii pe care un temperament mai pornit îi împingea la propagandă și prozelitism, în forme mai accentuate. Erasm se arăta astfel, și în teorie, nu numai în practică, un partizan convins al măsurii și moderației, sau, cu un sin-

gur cuvânt, al prudenței, spre a evita primejdia ca binele urmărit să nu întreacă cumva, prin efectele lui dăunătoare, răul de înlăturat.

În opera sa cunoscută *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Burckhardt susținea că, la sfârșitul veacului al XV-lea și la începutul celui următor, creștinismul tindea a se transforma, din ce în ce mai mult, la unii cugetători cel puțin, într-o religie naturală, pierzându-și caracterul dogmatic tradițional, care era revelat, și prin urmare supranatural. Iar la o asemenea transformare ducea, mai ales, influența neoplatonismului propovăduit de Marsilio Ficino și de Pico della Mirandola, ca reprezentanți ai Academiei platonice din Florența.<sup>1</sup> În recenta monografie consacrată lui Erasm, aruncând o privire mai generală asupra umanismului, pe care îl reprezenta el, Stefan Zweig susține că creștinismul umaniștilor europeni suferea, în aceeași perioadă de timp, o evoluție analoagă. El se reducea, din ce în ce mai mult, cum se vedea îndeosebi la Erasm, la cultul umanității, la idealul înălțării ei treptate înspre un nivel superior de unitate sufletească, de solidaritate și armonie, de pace și bună înțelegere. Iar instrumentul acestei transformări, menite să facă „umanitatea din ce în ce mai umană”, nu putea fi decât cultura. Căci numai oamenii inculți, ignoranți, incapabili să reflecteze, se lăsau în voia instinctelor primitive, devenind jucării inconștiente ale pornirilor pătimase, pe care le deslănțuiau, în sufletele lor întunecate, împrejurările. Oamenii culti, dimpotrivă, nu se lăsau împinși, tot atât de ușor și de repede, pe calea violenței; gândirea le întârzia cel puțin, când nu le-o împiedica cu totul, acțiunea – dacă tindea, în adevăr, a se îndrepta într-o asemenea direcție –, permițându-le astfel să-și stăpânească pornirile afective prea grăbite. Pe această cale, umaniștii din perioada de care vorbim au ajuns – cum zice Stefan Zweig – să „substitue” ideii religioase propriu-zise ideea unei ascensiuni, treptate și lente, dar sigure și irezistibile, a omenirii către un nivel superior de viață sufletească. Grație lor, ideea progresului, înainte de a fi preconizată de evoluționiștii din veacul al XIX-lea, ca o metodă științifică, a reprezentat un ideal moral, pe care s-a întemeiat, în bună parte, mișcarea culturală a veacului al XVIII-lea. Mai mult încă – adaugă scriitorul german –, ideile lui Erasm au devenit, în multe privințe, principiile de competenție ale ordinii sociale moderne.<sup>2</sup>

Împins de admirația sa pentru umanistul pe care îl studiase, și care a fost, în adevăr, una din figurile însemnate ale Renașterii, Stefan

1. Cf. *Op. cit.*, vol. II, capitolul final.

2. *Op. Cit.*, p. 113.

Zweig merge poate prea departe în prețuirea meritelor lui. În fața afirmării sale că ideile lui Erasm au devenit, în multe privințe, principiele de căpetenie ale organizării sociale moderne, suntem siliți să facem unele rezerve. Un principiu de căpetenie al organizării sociale moderne este democrația. Și Erasm n-a fost un partizan al acestui regim politic. Ascensiunea omenirii către un nivel superior de viață sufletească, pe care o preconiza el, nu putea porni din păturile ei de jos – oricât s-ar fi părut că nu putea fi altfel –, întrucât o „ridicare“ nu se poate concepe, din punct de vedere geometric, decât ca o mișcare de jos în sus. Maselor populare le lipsea însă puțința să provoace și să întrețină o asemenea mișcare. Ascensiunea la care se gândea Erasm nu se putea realiza decât prin cultură, și masele populare erau lipsite – în cea mai mare parte a lor cu totul – de cultură. Oricât putea să pară, dar, de curios, mișcarea de care era vorba trebuia să urmeze direcția inversă: de sus în jos. Clasele superioare singure puteau, prin cultura lor, să facă cele ce se arătau necesare, în fiecare perioadă de timp, pentru ridicarea maselor populare. Căci era evident că „cei de jos“ nu se puteau ridica singuri, numai cu mijloacele lor, la nivelul „celor de sus“. Era datoră celor din urmă să ridice pe cei dintâi, atât cât era cu puțință, la nivelul lor. Așa încât, conducerea vieții popoarelor nu putea fi încredințată decât celor de sus, nu celor de jos. Pentru multă vreme încă organizarea politică a societăților omenești nu putea fi, dar, decât cea aristocratică, în înțelesul antic al acestui cuvânt, de „domnie a celor mai buni“. Și poate că era necesar să rămână totdeauna așa. Cu toată ridicarea prin cultură a maselor populare, părea evident că ele nu puteau ajunge decât cu greu – dacă puteau ajunge vreodată – să aibă o pregătire intelectuală atât de aprofundată și o dezvoltare morală atât de înaintată ca acelea ale micii minorități de sus. Maximul înțelegerii obiective și al dezinteresării subiective nu se putea realiza, cu mai multă siguranță, decât în rândurile acelei mici minorități –, care, însă, nu era, pentru Erasm, vechea nobleță a nașterii, ci noua elită a culturii.

Iar instrumentul de căpetenie al ridicării omenirii, prin cultură, către forme superioare de viață, nu putea fi, pentru el, decât învățământul. Pregătirea, cât mai îngrijită, a tinerelor generații devenea astfel problema capitală a progresului. În fiecare copil se putea ascunde, ca o prețioasă virtualitate, un conducător de mai târziu al vieții publice, religioase sau științifice a omenirii – un împărat, un papă sau un mare învățat. Această posibilitate nu trebuia scăpată niciodată din vedere de către cei ce aveau în sarcina lor pregătirea tinerelor generații. Ei trebuiau să urmărească cu cea mai mare atenție dezvoltarea fiecărui copil,

ca să-i facă toate înlesnirile necesare. Erasm atribuia astfel o mare însemnătate unui corp didactic bine selecționat și pus în condiții optime de activitate. Iar spre a-l putea avea, autoritățile nu trebuiau să dea îndărăt în fața sacrificiilor financiare. N-aveau decât să facă economii în alte părți. Nu fără amărăciune relevă Erasm, între altele, prea marele număr al demnitarilor eclesiastici, care absorbeau o bună parte din mijloacele materiale ale popoarelor. Și nu numai pe treptele de sus ale ierarhiei bisericești, ci chiar și pe cele de jos. Erau, bunăoară, biserici la care funcționau, pe lângă preoții parohi, câte trei sau patru „canonici“, cu lefuri de câte trei și patru sute de „fiorini de aur“ pe an, și a căror utilitate nu se vedea nicidecum. Un profesor bun avea, însă, o cu totul altă valoare; el putea să facă, pentru progresul omenirii, mai mult decât o sută de canonici sau decât o duzină de episcopi. Era, dar, datoră autorităților să procure tinerimii profesori cât mai aleși, fără a cruța cheltuielile. Un profesor de seamă trebuia adus, cu oricâte sacrificii, de oriunde, chiar și de la capătul lumii, și trebuia legat „cu lanțuri de aur“ de locul unde era chemat să lucreze. Iar școalele trebuiau înmulțite progresiv, pe măsură ce se pregăteau profesorii indispensabili, și înzestrate, larg, cu tot ce trebuia – în primul rând cu cărțile necesare, în fruntea cărora Erasm, ca umanist, punea operele autorilor clasici, din toate domeniile culturii omenești.

## VII

Când atacurile îndreptate în contra abuzurilor Bisericii de către protagoniștii mișcării protestante, în frunte cu Luther, Calvin, Zwingli și adepții lor, au luat proporții mai mari și forme mai violente, Erasm s-a văzut pus, pe neașteptate, într-o situație grea. Părțile în conflict îi cereau să intervină, cu prestigiul și autoritatea de care se bucura, în discuțiile ce se desfășurau din ce în ce mai aprig – fiecare sperând că avea să se pronunțe în favoarea ei. Protestanții știau că marele umanist relevase, înaintea lor, neajunsurile de care suferea Biserica romană, cerând, în forme indirecte, dar nu mai puțin clare, îndreptarea lor; ei vedeau, astfel, într-însul un precursor al reformei pe care o pregăteau, și-l socoteau dator să le vină în ajutor. Iar catolicii știau că el nu aproba radicalismul exclusivist al protestanților, care tindeau la o ruptură, deplină și definitivă, de „Sfântul Scaun“, amenințând astfel unitatea lumii creștine. S-a observat de mult că, în conflictele dintre oameni, adversarii, mai ales atunci când, prea porniți fiind, nu se pot înțelege

direct, simt nevoia să recurgă la intervenția unui om imparțial, la adăpostul căreia să-și poată susține mai bine părerile. Și Erasm își făcuse, prin rezerva și măsura pe care le punea în toate manifestările sale, reputația unui om imparțial. Tocmai de aceea, însă, nu putea interveni; nu vedea posibilitatea să ia apărarea nici uneia din părți, în conflictul de care era vorba; nu putea aproba nici pornirea prea violentă a protestanților, nici îndărătnicia prea arogantă a catolicilor. Iar această atitudine, care nu era decât prudentă, care nu era decât negativă, nemanifestându-se prin nici-o apreciere neplăcută pentru vreuna din părțile ce-i solicitau intervenția, a avut un efect cu totul neașteptat: Erasm a început a fi atacat și de protestanți și de catolici. Și unii și alții susțineau că cine nu era cu ei era în contra lor, așa încât, considerându-l, deopotrivă, ca adversar, nu i-au cruțat loviturile.

Nu putem, firește, să trecem în revistă pe toți cei ce l-au atacat, de o parte și de alta, și să examinăm motivele pe care le invocau. Ne mărginim a indica vreo câțiva – și anume pe aceia ale căror atacuri aveau o legătură oarecare cu concepțiile lui teoretice. În fruntea lor trebuie să punem, atât din acest punct de vedere cât și din cel cronologic, pe Albertus Pius, principe de Capri, un catolic fanatic și, altfel, un om dubios. El fusese mai întâi ambasador al împăratului Carol al V-lea pe lângă Sfântul Scaun. Când, însă, a izbucnit războiul dintre acest împărat și papa Clemens al VII-lea, și-a părăsit patronul politic de până atunci și s-a pus în serviciul regelui Franței. Ceea ce îl distingea mai ales, de atunci înainte, era o ură neîmpăcată în contra germanilor, printre care punea și pe Erasm. Și ataca mai ales, dintre concepțiile lui, pe aceea a ridicării, prin cultură, a maselor populare, la un nivel superior de viață. Iar ca să dovedească absurditatea acestei concepții, pe care o declara dăunătoare, lua ca exemplu pe germani. La ce-i duse, pe ei, relativa lor înaintare în cultură, prin răspândirea și accentuarea influenței umanismului – cu Georg Purbach, Iohannes Müller (Regiomontanus), Bernhard Walther, Iohannes Wessel, Iohannes Rucherath, Rudolf von Langen, Rolef Huysmann (Rudolf Agricola) – și alții? Nu-i duse decât la revoltă în contra ierarhiei tradiționale a Bisericii și la erezie în materie de credință. N-ar fi fost oare mai bine ca un asemenea popor primitiv să fi rămas în starea lui inițială de ignoranță, care îi lua cel puțin posibilitatea de a deveni primejdios? În orice caz, furia

---

1. A se vedea, asupra acestor umaniști germani, puțin cunoscuți astăzi, cartea lui Karl Paul Hasse, *Der deutsche Renaissance*, Erster Theil, care a apărut în 1920.

fanaticului catolic care era Albertus Pius se revărsa întregă asupra lui Erasm, care îndrăznise, cel dintâi, să arunce, în cercurile culte din Germania și, printr-însele, în masele populare, sămânța răzvrătirii în contra Bisericii romane și a rătăcirilor în materie de credință, prin critica dogmelor din *Elogiul Nebuniei*. Și l-a urmărit, sub toate formele, cu calomniile și invectivele sale, o viață întreagă – până în 1530, când moartea i-a luat puțința de a mai continua să-l atace. Erasm îi atrăsese, totuși, atenția, prin diferiți prieteni, că el nu susținea protestantismul. Dar atât numai nu-i era de ajuns pornitului principe de Capri; el continua să-i impute prea rezervatului umanist că nu-l dezaproba pe Luther și nu condamna mișcarea lui, că nu făcea, adică, nimic ca să stingă incendiul pe care îl provocase el însuși și care amenința edificiul milenar al Bisericii catolice.

De partea cealaltă se făcuseră mai întâi încercări de apropiere, în termeni, nu numai cuviincioși, dar și măgulitori. După stăruința lui Melancton, care era un spirit mai ponderat, Luther îi trimisese lui Erasm, la 28 martie 1519, o scrisoare ce începea cu cuvintele: „Care este omul a cărui gândire nu e plină de Erasm? Cine n-a profitat de învățăturile lui? Cine nu se simte dominat de el?” Și continua cu rugămintea umilă să fie iertat, cel ce îi scria, că i se înfățișa ca un om de jos, cu „mâinile murdare“, fără să fi învățat mai întâi termenii în care trebuia să se adreseze unui om atât de învățat. Îi arăta apoi că de la el primise primul îndemn de a lupta în contra abuzurilor Bisericii romane, spre a încheia cu fraza plină de implorare: „Recunoaște, dar, omule binevoitor, pe acest umil frate întru Cristos, deși, pentru ignoranța lui, nu e vrednic decât să fie aruncat într-un colț întunecos, nu să trăiască sub cerul tău și să fie luminat de soarele tău!”. Această frază arăta cât de mari trebuiau să fi fost prestigiul și autoritatea lui Erasm și cât preț punea Luther pe un cuvânt de ajutor din partea lui, de vreme ce îl sollicita în asemenea termeni. Era drept, însă, că explicarea mai putea fi căutată și în situația grea în care se găsea acest protagonist al Reformei, atunci când se pregătea la Roma bula de excomunicare, ale cărei consecințe puteau fi extrem de grave.

La scrisoarea pe care i-o adresase Luther, Erasm n-a răspuns imediat. Iar când s-a hotărât s-o facă, a evitat orice declarație care să-l poată angaja în vreun fel. S-a pus mai întâi la adăpostul faptului că nu citise încă scrierile polemice ale corespondentului său; de aceea și întârziase cu răspunsul; căutase să le cunoască, dar, ca preot catolic, nu le putea aborda, în situația de extremă încordare de atunci, fără autorizația expresă a superiorilor săi. Nu știa, dar despre conținutul lor decât

ceea ce auzise de la alții. Protesta apoi cu toată energia în contra zvonurilor „stupide și rău-voitoare“ că ar fi colaborat la redactarea lor; faptul însuși că nu le cunoștea era o dovadă evidentă că acele zvonuri erau false. Îi declara, în sfârșit, că el, Erasm, spre a servi mai bine științele, care începeau să înflorească din nou, nu se putea amesteca în cearta teologică în care era solicitat să-și dea părerea – cu atât mai mult cu cât o rezervă prudentă putea fi mai de folos decât o intervenție brutală. O asemenea rezervă îi recomanda și lui Luther, sfătuindu-l, cu toată stăruința, să fie cât mai moderat – și încheia rugând, cu smerenie, pe Dumnezeu să se milostivească a dăruii „fratelui întru Cristos“, căruia îi scria, mai multă lumină, ca să găsească mai cu siguranță drumul cel drept.

A rămânea, însă, neutru într-o perioadă de pasiuni deslănțuite, cum era cea de care vorbim, nu era nicidecum ușor. Iar pentru Erasm mai era greu și din alt punct de vedere. I se imputa, anume, de către catolici, că el deschisese poarta pe care dase năvală Luther: „ubi Erasmus innuit, illic Luther irruit“.<sup>1</sup> Unii ziceau, mai popular dar mai plastic: „Erasm a făcut oul pe care l-a clocit Luther“. Într-o explicație cu Zwingli, care intervenise pe lângă el, Erasm însuși a recunoscut că era de acord cu Luther asupra necesității unei reforme a Bisericii, și că ceea ce îi despărțea era numai alegerea căii de urmat, adică metoda de întrebuițat. Ceea ce revendică Luther – zicea Erasm –, am cerut și eu, dar fără violență, fără termenii brutali de care se servește el și care nu țintesc decât la „efect“. Ceea ce nu putea admite marele umanist era sfârșierea unității spirituale a lumii creștine, împărțirea „Bisericii universale“ în „Biserici naționale“ sau chiar „regionale“, cu dogme mai mult sau mai puțin diferite, și care, în tendința lor de expansiune, nu puteau să nu intre în conflict unele cu altele. Cu o siguranță de intuiție care îi făcea onoare, Erasm prevedea izbucnirea apropiată a războaielor religioase, care îi păreau îndoite de odioase – întâi, ca războaie, care constituiau o întoarcere înapoi, la starea primitivă, de animalitate și canibalism, a omenirii, și al doilea, întrucât urmăreau să impună cu forța credințe ce nu puteau să aibă valoare decât printr-o liberă adeziune sufletească, întemeiată pe o convingere sinceră. Altora prieteni, pașnicul umanist le declara că prefera să se lase a fi sfâșiat, mai bine, decât să încurajeze discordia și siluirea conștiințelor în lucruri atât de delicate cum erau cele religioase. I se părea chiar că era mai puțin rău

1. (lat.) – „unde ă indicat Erasmus, acolo s-a năpustit Luther“ (n. M. R.).

ca lumea să suporte, mai departe, abuzurile ierarhiei eclesiastice, decât să le suprimă cu violență, prin măsuri brutale, care să ducă la vărsări de sânge. Cu asemenea idei, i s-a părut lui Erasm că avea o misiune de îndeplinit; să caute a reprezenta, în mijlocul valurilor furioase ale mulțimilor stăpânite de pasiuni subiective, liniștea rațiunii obiective, cu lumina ei curată – și, fără altă armă decât condeiul său de scriitor, să apere, cât mai era cu putință, unitatea sufletească a omenirii, câtă mai exista.

Și a încercat s-o facă, lucrând în ambele direcții în care credea că un cuvânt binevoitor și discret putea fi de vreun folos. Prin mai mulți prieteni a stăruit mai întâi pe lângă Luther, rugându-l să-și tempereze puțin zelul, să nu mai fie atât de „revoluționar“. L-a sfătuit în mai multe rânduri „să nu predice evanghelia în chip atât de puțin evanghelic“, să se întoarcă mai bine la originea ei, care se rezuma în învățăturile, atât de simple, ale Mântuitorului: iubirea aproapelui, pacea și buna înțelegere a tuturor. Discuțiile teologice, în fața maselor populare inculte, nu numai că nu erau de folos, dar puteau deveni primejdioase. Adevărul – zicea Erasm – nu se poate spune oricui și oricum, fără riscuri ce pot să fie mari. Celor ce voiesc să lucreze cu masele populare le este indispensabilă arta superioară de a ști să tacă unde și când trebuie. O atitudine analoagă de sfătuitor dezinteresat și conciliant a luat apoi el și față de catolici. A intervenit de mai multe ori pe lângă papa, pe lângă unii din cardinali, pe lângă câțiva episcopi, rugându-i, pe toți, să nu se grăbească a lua în contra lui Luther măsuri extreme, care, făcând din el un martir, ar fi întărit și mai mult pe numeroșii lui adepți. Abuzul cu „indulgențele“ impresionase, în adevăr, părți întinse ale maselor populare, și propaganda ce se făcuse în contra lor câștigase pe mulți. Mai bine ar fi fost – zicea Erasm – ca Luther să fi fost adus, cu blândețe și cu unele concesii, pe o cale mai rațională. Într-o scrisoare către cardinalul Campeggi, bunăoară, nu se sfia să ia apărarea „răzvrătului“ atât de urât de catolici, zicând că el lucrase mai mult cu „nesocotită“ decât cu „rea intenție“. Și fiindcă voise și el, în felul lui, binele, trebuia judecat cu îngăduință, ținându-se seamă de faptul că nu orice greșală era numaidecât o „erezie“. Iar propunerea pe care o făcea, prin cardinalul Campeggi, Sfântului Scaun, era să se convoace un conciliu, care, ținând socoteală de necesitățile timpului și făcând sentimentelor populare concesii convenite, să liniștească lucrurile, salvând unitatea, atât de amenințată, a credinței creștine.

Firește, Erasm n-a putut avea, în nici-una din aceste direcții, nici un succes. Mai mult încă, atacurile ce i se aduceau din ambele părți au

continuat fără întrerupere. Unele din acele atacuri l-au silit chiar să ia toiaagul pribegiei, la o vârstă la care deplasările începeau a-i deveni penibile. În 1520 l-au gonit de la Louvain manifestațiile ostile ale catolicilor. Unii din profesorii de teologie ai universității de acolo l-au acuzat că era, într-o mare măsură, răspunzător de „ciuma lutherană“ ce bântuia, cu din ce în ce mai multă furie, în jurul Țărilor de Jos, amenințând să se întindă și pe teritoriul lor. Iar studenții au manifestat împotriva-i pe străzile orașului. Erasm a plecat atunci, luând drumul Elveției, și s-a stabilit, în 1521, la Basel, unde îl atrăgea prietenul și editorul său Iohann Froben, care îi tipărise atâtea cărți. Acolo a dus-o câtva timp destul de bine, până când progresele protestantismului l-au silit să plece iarăși, în căutarea unui alt refugiu, mai liniștit.

Dintre protestanți, cu mai multă furie l-a atacat Ulrich von Hutten, care îi fusese mai înainte prieten și îi arătase chiar un devotament deosebit. Vijeliosul cavaler, de care am vorbit în volumul precedent al acestei lucrări, când ne-am ocupat de Iohannes Reuchlin<sup>1</sup>, își făcuse viața imposibilă în Germania prin violența nestăpânită a pamfletelor pe care le îndrepta nu numai în contra autorităților religioase, ci și în contra autorităților politice. Câteva amănunte, în această privință, pot găsi cititorii în cartea recentă a lui Karl Paul Hasse, *Die deutsche Renaissance*, pe care am menționat-o mai sus.<sup>2</sup> Nemaismîindu-se în siguranță în patria sa – unde nu mai putea trăi, de altfel, ca până atunci, din expediente –, Ulrich von Hutten s-a refugiat, în 1523, în Elveția, la Basel, unde spera să găsească un adăpost în casa lui Erasm. Acesta, însă, a refuzat să-l primească – nu numai fiindcă lucrase în contra intențiilor sale, împingând la revoluție și la război –, ci și, mai ales, fiindcă suferea de o boală urâtă, care era nu numai respingătoare, ci și primejdioasă.<sup>3</sup> Ulrich von Hutten o contractase în prima tinerețe din cauza vieții dezordonate pe care o duse, și, în lipsa îngrijirilor necesare, ajunsese a fi acoperit de pustule, care, dacă nu se vedeau pe corp, se vedeau pe față și pe mâini, și făceau pe cei mai mulți să evite orice

1. Vezi, în ediția de față, vol. II, capitolul IX – *Iohann Reuchlin și Agrippa von Nettesheim*, p. 207-209 (n. G. P.).

2. Cf. *Op. cit.*, Erster Theil, p. 370-397.

3. Era boala căreia italienii îi ziceau „morbus gallicus“, deși un scriitor din veacul al XVI-lea, Baptistus Fulgarius, susținea, în cartea sa *Doctorum factorumque memorialium libri IX* [(lat.) – *Nouă cărți despre doctori și faptele lor memorabile* (n. M. R.)], că fusese adusă în Italia din Spania, unde venise din Africa. Câteva amănunte, în această privință, pot găsi cititorii în cartea lui Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, vol. II, p. 119 și 331-336.

contact cu el. Spre a se răzbuna în contra lui Erasm, care, deși îl încurajase mult mai înainte, în perioada mai ales când luase apărarea lui Reuchlin, refuzase totuși să-l primească atunci când venise la Basel să-i ceară adăpost și ajutor, vijeliosul cavaler a publicat împotriva-i o violentă „diatribă“, intitulată *Expostulatio cum Erasmo (Provocare cu Erasm)*. Îl acuza anume că, în contra convingerilor care îl făcuseră să fie un precursor al Reformei, trădase cauza ei, din lașitate, spre a evita orice primejdie, și din oportunism, ca să se poată bucura mai departe de „pomenile“ celor puternici. Erasm i-a răspuns cu mica scriere polemică intitulată *Spongia adversus aspergines Hutteni (Burete în contra stropiturilor lui Hutten)*. Singura parte interesantă a acestui opuscul era aceea în care autorul își afirma încă o dată independența și imparțialitatea, ca atitudini indispensabile oricărui om care nu căuta decât adevărul. „Am declarat – zicea el – de atâtea ori, în atâtea cărți, în atâtea scrisori, în atâtea discuții, că nu voiam să fiu amestecat în acțiunea nici unui partid. Hutten îmi impută cu violență că n-am susținut pe Luther așa cum ar fi dorit el. Eu am spus, însă, mai mult, și în public, că eram și înțelegeam să rămân cu totul străin de acțiunea lui. Mai mult încă, am sfătuit pe toți prietenii mei să facă tot așa.“ Urmas, apoi, pentru explicarea atitudinii sale, ideile pe care le-am văzut. Părea că trebuia să se evite orice conflict deschis și violent, care putea să pună în primejdie unitatea lumii creștine; reformele necesare Bisericii se puteau realiza foarte bine pe alte căi, în mod pacinic și prin bună înțelegere. Și încheia cu cuvintele: „Cine vrea să vadă în mine, cu orice preț, un adept al lui Luther, poate să creadă ce-o pofti. Mie îmi trebuie libertatea, și nu mă voi pune niciodată în serviciul nici unui partid.“ Iar noi putem adăuga: dacă toți oportuniștii din lume ar urma exemplul lui Erasm, ce preț ar mai avea consecvența în idei și atitudini?

Hutten n-a mai apucat răspunsul lui Erasm. Când plecase din Basel, revoltat, amărât, mai bolnav ca oricând și aproape muritor de foame, a fost primit cu bunăvoință, de Zürich, la Zwingli, care i-a găsit un adăpost pe insula Ufenau, din mijlocul lacului. Trăia și lucra acolo un om milostiv, pastorul Schnegg, care era în același timp un cunoscător al leacurilor pentru bolnavi, și ajuta bucuos pe cei ce aveau nevoie de ele. Dar starea lui Hutten nu mai îngăduia nici-o îndreptare. Și, la 29 august 1523, a murit, părăsit și uitat cu totul de lumea pe care o agita-se. Un efect au avut, totuși, atacurile lui la adresa lui Erasm: l-au determinat să ia atitudine față de Luther, într-o chestie teologică de o importanță mai mare, în care să se poată vedea deosebirea dintre ei, așa

încât să se înțeleagă odată de ce nu puteau sta alături. Și a ales, în acest scop, dogma predestinației, în care violentul protagonist al Reformei credea cu tărie, încă de pe vremea când făcea parte, în tinerețe, din ordinul călugăresc al agustinilor.

În lupta sa în contra catolicismului, Luther cerea reducerea ceremonialului exterior al cultului și interiorizarea creștinismului prin întărirea credinței în învățăturile lui Iisus Christos. El nu se întreba, însă, dacă, dată fiind dogma predestinației, creștinii cărora li se adresa puteau să facă ceea ce le recomanda cu atâta autoritate. Căci, după dogma predestinației, oamenii nu puteau să facă ce voiau ei; nu puteau să facă decât ceea ce voia Dumnezeu. Iar explicarea acestei imposibilități, în cadrul dogmei de care era vorba, era foarte simplă. Ideea că viața fiecărui om era mai dinainte determinată, până în cele mai mici amănunte, de un destin pe care voința lui nu-l putea schimba întru nimic, luase naștere, în mintea sfântului Augustin, sub influența neoplatonismului, al cărui adept fusese, înainte de a se converti la creștinism. Studiind, însă, după ce se convertise, *Vechiul și Noul Testament*, găsi-se, în amândouă, adevărul revelat că Dumnezeu crease lumea din nimic, numai cu puterea cuvântului său. Și întrebarea ce se ridica, în mintea noului creștin, ca o urmare a acestui adevăr revelat, era: Cum continua să existe lumea aceasta? Numai prin puterea cuvântului creator, rostit odată pentru totdeauna, la început? Iar răspunsul i se părea sfântului Augustin că era foarte anevoios. El nu înțelegea cum putea continua lumea creată să existe, când existența ei nu se putea sprijini pe ceva real, pe ceva ce ar fi avut ființă în afară și independent de cuvântul creator, de la început. Unele religii orientale presupuneau că divinitatea care a creat lumea s-a folosit de o materie preexistentă, pe care a prelucrat-o numai, dându-i forma dorită de ea. În această ipoteză, lumea, odată creată, continua să existe, după desăvârșirea actului creator, prin materia ce-i alcătuija substanța. În ipoteza creației din nimic, însă, lumea nu mai avea o asemenea posibilitate. Existența ei, după momentul inițial al creației, nu se putea continua decât prin continuarea actului creator însuși. Numai această concepție a „creației continuate“ credea sfântul Augustin că-i putea permite să considere existența lumii ca având o durată ce depășea momentul inițial când luase ființă. Iar ceea ce l-a ajutat să admită această concepție ca adevărată, a fost ipoteza neoplatonică a „emanației“. Cu multiplicitatea și varietatea aspectelor ei, lumea era un imens curent, ce izvora fără întrerupere, ca dintr-o fântână pururea nesecată, din substanța creatoare, care era „unitatea unică“, de la începutul începuturilor.

În ipoteza creației continuate, însă, la care se oprise sfântul Augustin, tot ce se întâmpla în lume era o manifestare directă și inevitabilă a voinței lui Dumnezeu. Întrucât era atotștiutor, Dumnezeu „vedea“ de mai nainte, în fiecare clipă a gândirii sale, tot ce avea să se întâmple în lume, în totalitatea punctelor ei, fără nici-o excepție. Și tot ce prevedea el, trebuia să se întâmple, cu o necesitate absolută. Toate faptele oamenilor, atât cele bune cât și cele rele, își aveau astfel izvorul în voința lui Dumnezeu. Ceea ce, odată cu răspunderea, suprima orice merit și orice vină, ale celor ce le făceau. Dacă un om trăia ca un sfânt, făcând numai bine, așa încât, după normele admise de Biserică, putea să spere că, după moarte, avea să intre în „împărăția cerului“, nu datora această perspectivă vreunui merit al lui, ci numai voinței lui Dumnezeu, care se îndurase să hotărăscă astfel. Iar dacă un om ducea o viață plină de păcate, făcând numai rău, așa încât nu se putea aștepta, după moarte, decât la chinurile iadului, nu datora această perspectivă vreunei vine a lui, ci numai voinței lui Dumnezeu, care nu se îndurase să hotărăscă altfel. În ambele cazuri, însă, hotărârile lui Dumnezeu rămăneau inexplicabile. Căci mintea omenească nu-și putea explica nimic din ceea ce căuta să înțeleagă, decât prin cauze și motive. Dumnezeu, însă, fiind absolut liber, voința lui nu putea fi determinată, nicidecum și niciodată, de cauze și motive. Ea rămânea, adică, un mister de nepătruns.

Această doctrină a predestinației o susținea Luther, nu numai cu convingere și cu tărie, dar și cu pornirea ce-i era caracteristică. Asupra acestei doctrine și-a concentrat, dar, atenția Erasm, în lucrarea intitulată *De libero arbitrio*<sup>1</sup>. Cea dintâi acuzație pe care i-o aducea, în acea lucrare, violentului protagonist al Reformei, era că nu respecta „spiritul“ sfintelor scripturi, care, în tot ce spuneau, în toate recomandările, avertismentele, promisiunile pe care le făceau credincioșilor, presupuneau, ca o realitate indiscutabilă, „liberul arbitru“. Atât în *Vechiul Testament*, prin cele zece porunci, cât și în *Noul Testament*, prin sfaturile apostolilor, se recomanda credincioșilor să facă binele și să evite răul. Ce valoare mai aveau, însă, acele porunci și acele sfaturi, dacă oamenii nu erau liberi să facă binele și să evite răul, dacă erau condamnați de mai nainte, de voința neînduplecată a lui Dumnezeu, să trăiască, de când își începeau viața și până când o sfârșeau, numai într-un anumit fel, din care nu puteau schimba nimic? Apoi, după acele porunci și

1. (lat.) – *Despre liberul arbitru* (n. M. R.).

sfaturi, urmau, atât în *Vechiul* cât și în *Noul Testament*, avertismen-tele. Credincioșii erau preveniți că aveau să fie judecați, după moarte, pentru faptele pe care le făcuseră în viață, de un judecător drept, dar sever. Ce sens mai avea, însă, o asemenea judecată, dacă oamenii nu erau liberi să facă ceea ce li se părea lor că era bine și să evite ceea ce li se părea că era rău, dacă nu puteau face, adică, decât faptele hotărâte mai dinainte de predestinația divină? Pentru ce îi judeca, propriu vorbind, Dumnezeu? Pentru fapte, pentru care, dacă fuseseră bune, n-aveau nici un merit, iar dacă fuseseră rele, n-aveau nici o vină? Pentru fapte, adică, de care nu erau, în nici-un chip, răspunzători, de vreme ce nu putuseră să nu le facă, siliți fiind de predestinația ce apăsa, cu o greutate de neînving, asupra întregii lor vieți? Și ce mai însemnau, în acest caz, promisiunile pe care le făceau, atât *Vechiul* cât și *Noul Testament*, credincioșilor ce respectau prescripțiile lor, și amenințările la care se dedau față de credincioșii ce le nesocoteau? Cei dintâi aveau să fie răsplătiți cu fericirea vecinică din viața de apoi, în împărăția cerurilor. Pentru ce merite, însă? Căci n-aveau nici unul; nu făcuseră decât ceea ce hotărâse mai dinainte Dumnezeu, ca niște instrumente oarbe ale voinței lui. Cei din urmă aveau să fie pedepsiți, în viața de apoi, cu chinurile vecinice ale iadului. Pentru ce vină, însă? Căci n-aveau nici-una; nu făcuseră decât ceea ce hotărâse mai dinainte Dumnezeu, ca niște instrumente oarbe ale voinței lui. „Grația“ divină era, în primul caz, un caprițiu inexplicabil, ce n-avea nimic rațional și nimic moral, nimic potrivit cu înțelepciunea și cu dreptatea ce se atribuiau lui Dumnezeu, ca „perfecțiuni“ inerente ființei lui. Iar în al doilea caz, lipsa de milă a lui Dumnezeu față de niște nenorociți de oameni care nu făcuseră decât ceea ce îi silise el, pe calea predestinației, să facă, era o dovadă uimitoare de inexplicabilă răutate, ce nu se împăca nicidecum cu bunătatea ce se atribuia lui Dumnezeu, printre „perfecțiunile“ inerente ființei lui. Dumnezeu proceda, în acest caz, ca „odiosul“ tiran din Siracuză, de care vorbeau cu groază cei vechi; „ticălosul“ făcea legi cu neputință de respectat, pentru ca, toată lumea călcându-le, toată lumea să poată fi pedepsită.

Vorbind, în lucrarea sa *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, de scrierea polemică îndreptată de Erasm în contra lui Luther, cunoscutul istoric german al filosofiei, Wilhelm Dilthey, zicea: „Nimeni, după Erasm, n-a arătat cu mai multă putere de convingere că alegerea grației divine («die Gnadenwahl») face din același Dumnezeu, milos cu cei *primiți*, un tiran îngrozitor față de cei *respinși*“. Și adaugă mai departe: „Dovada că comple-

xul primitiv de noțiuni religioase, pe care îl stabiliseră evangheliile și care se manifestaseră în conștiința tuturor creștinilor, presupune, ca un postulat absolut necesar, libertatea voinței, a fost dată de Erasm, împotriva lui Luther, cu o putere biruitoare («mit einer siegreichen Kraft»)“.<sup>1</sup>

Pentru Erasm, complexul de noțiuni religioase pe care îl stabileau evangheliile nu se manifesta, în conștiința credincioșilor, sub forme teologice propriu-zise, ci sub forme psihologice elementare, ce păreau de la sine înțelese. Așa era, între altele, fenomenul psihologic cunoscut al „remușcării“. Celor mai mulți oameni, dacă nu tuturor, când nesocoteau legile, religioase sau civile, care le porunceau să se poarte bine cu semenii lor, neaducându-le nici o vătămare, le părea rău: îi „mustra conștiința“, cum ziceau ei înșiși, câteodată, cu expresia familiară cunoscută. Ei presupuneau, astfel, involuntar, că avuseseră puțința să respecte acele legi, că fuseseră, adică, liberi să lucreze altfel decât lucraseră. Realitatea acestui fenomen psihologic, care nu se putea pune la îndoială și, mai ales, semnificația lui, nu trebuia trecută cu vederea – zicea Erasm. Ea constituia, de altfel, temelia întregii ordini sociale pe care o asigura legislația penală. Acea legislație presupunea, la fiecare pas, răspunderea celor ce nesocoteau principiile ei, iar acea răspundere presupunea posibilitatea lor de a lucra în conformitate cu acele principii, adică libertatea voinței.

Cât de mult trebuia să țină Erasm la acea posibilitate, o arăta concepția lui generală, privitoare la ridicarea treptată a omenirii, prin cultură, la un nivel superior de viață, a cărui expresie vizibilă nu putea fi decât o rafinare morală, capabilă să facă pe oameni să trăiască, în sfârșit, în pace și bună înțelegere, într-o unitate spirituală din ce în ce mai deplină. Oricât de necesară îi era, însă, pentru concepția sa generală, posibilitatea specială de care era vorba, adică libertatea voinței, Erasm nu-și ascundea dificultatea de a o concilia, din punct de vedere teologic, cu atotputernicia lui Dumnezeu, cu pre-știința și cu pre-vederea lui. El s-a străduit, dar, cu prudența sa obicinuită și cu spiritul său conciliant, să găsească o soluție intermediară. Și și-a închipuit-o sub forma unei colaborări a voinței divine cu voința omenească. Dacă focul – zicea el, recurgând la un exemplu concret – arde lucrurile pe care le atinge, este fiindcă Dumnezeu i-a dat această putere. Ce efecte produce însă această putere de origine divină, atârnă de voința omenească. Ea poate fi întrebuițată în scopuri bune – pentru încălzirea locuințe-

1. *Op. cit.*, p. 75 și urm.

lor, pentru pregătirea alimentelor, pentru fabricarea uneltelor necesare vieții omenești, și așa mai departe. Dar poate fi utilizată și în scopuri rele – ca să distrugă o casă particulară, un edificiu public, o corabie etc. Iar această utilizare diferită a puterii focului, care am văzut că e de origine divină, atârnă, evident, de voința omenească. Se poate zice, firește, cum face Luther, că voința omenească nu e liberă, în hotărârile ei, care sunt pre-determinate de voința lui Dumnezeu, în virtutea preștiinței și pre-vederii sale. Se poate, prin urmare, ca liberul-arbitru să fie o simplă iluzie subiectivă. Dar o asemenea iluzie e necesară – mai mult încă, este indispensabilă – desfășurării normale a vieții omenești. Și nu numai desfășurării normale a vieții individuale, ci și echilibrului social. Ce interes ar mai avea oamenii să respecte legile, să se abțină de a face vreun rău semenilor lor, să se străduiască a le face bine, dacă ar ști că toate aceste fapte ale lor sunt inutile, că predestinația i-a aruncat, înainte încă de a se naște, în categoria celor „excluși“, de misterioasa și inexplicabila „alegere“ a „grației“ divine, în categoria, adică, a celor osândiți la chinurile vecinice ale iadului? Și ce idee ar fi siliți oamenii să-și facă despre un Dumnezeu care pe unii oameni îi răsplătește fără nici-un merit, iar pe alții îi pedepsește fără nici-o vină? De ce, înainte încă de a se naște, înainte, prin urmare, de a fi putut face vreun bine sau vreun rău, să fie destinat un om fericirii vecinice din împărăția senină și luminoasă a cerului, sau durerii vecinice din întunecimile crunte ale iadului? De ce li se cere oamenilor ca justiția lor să fie „distributivă“, să dea, adică, fiecăruia ceea ce i se cuvine, după meritele pe care și le-a câștigat sau după vinile pe care și le-a atras – când lui Dumnezeu nu i se cere același lucru? În lucrarea pe care am menționat-o mai sus, Dilthey lauda „bunul-simț“ care făcea pe Erasm să se mențină pe terenul necesităților sufletești ale oamenilor, așa cum i le indica „experiența interioară“ a fiecăruia – „bun-simț“ care îi lipsea lui Luther, făcându-l să se piardă în adâncimile de nepătruns ale unor probleme metafizice, ale căror soluții nu se puteau nici măcar întrevedea. Sau, cum zicea el însuși: „Și aici apărea astfel, în toată puterea lui, bunul-simț de care, în deosebire de Luther, da dovadă Erasm când sfătuia pe toți să se țină de indicațiile experienței interioare și să evite, cu un scepticism sănătos, care nu era decât o formă a spiritului critic, orice încercare de a urmări justificarea acelor indicații în adâncimile insondabile ale metafizicei“<sup>1</sup>. Și expresia cea mai conciliantă a acestei

1. *Op. cit.*, p. 75.

prudente rezerve o da o frază din încheierea tractatului *De libero arbitrio*, în care Erasm arăta că, susținând libertatea voinței, nu înțelegea să nege atotputernicia lui Dumnezeu. „Mă alătur – zicea el în acea frază – la părerea acelor care acordă un oarecare credit liberului-arbitru și unul și mai mare grației divine. Căci nu trebuie, încercând să evităm Scylla orgoliului, să cădem în Charybda fatalismului.“

Tocmai această rezervă însă, prudentă și conciliantă, a lui Erasm, a fost atacată cu mai multă violență de Luther, când i-a răspuns prin lucrarea ce purta titlul caracteristic *De servo arbitrio*<sup>1</sup>. „Creștinul – zicea el în acea lucrare – trebuie să fie sigur de credințele sale și de cauza pe care o apără.“ Căci „fără certitudine, nu există creștinism“. Și adăuga: „Acela care, pentru un motiv sau altul, se arată nehotărât în materie de credință, nu trebuie să se ocupe de teologie“. Deosebirea dintre Erasm și Luther se punea, astfel, pe terenul structurii sufletești. Cel dintâi, dată fiind cultura lui vastă, era un om care avea un orizont intelectual mai larg, în cadrul căruia ieșeau mai bine în evidență aspectele multiple ale problemelor și numeroasele lor dificultăți. Un asemenea om era în mod fatal expus să aibă îndoieli și să facă rezerve. Fără a cădea în scepticism, el nu înclina totuși către dogmatism. Neputând fi sigur că găsisse adevărul, își exprima părerile cu modestie și prudență, fără a se gândi nicidecum să le impună altora. Orizontul intelectual al lui Luther era mult mai restrâns; se mărginea, propriu vorbind, numai la ceea ce îl interesa, adică la ceea ce îl putea ajuta în lupta sa contra Bisericii romane. Un scriitor german mai nou, Karl Paul Hasse, într-o lucrare recentă, intitulată *Die deutsche Renaissance*, care a apărut în 1920, zice despre Luther că „era orice alt decât umanist“ („er war alles andere als Humanist“), că n-avea, prin urmare, o cultură generală, ca umaniștii.<sup>2</sup> Iar în altă parte, vorbind în special de polemica lui cu Erasm în chestia libertății voinței, zice că a voit să dea fatalismului său o temelie speculativă „fără să aibă pregătirea filosofică cuvenită“ („ohne die rechte philosophische Durchbildung zu besitzen“).<sup>3</sup> Și adăugă, apoi, că Luther nu cunoștea decât numai vreo câteva din operele nominaliștilor de la sfârșitul scolasticei medievale și că înțelegerea sa, în ceea ce privea mistica propriu-zisă, nu pătrundea destul de adânc. În asemenea condiții, era inevitabil ca Luther să devină un reprezen-

1. (lat.) – *Despre sclavul arbitru* (n. M. R.).

2. *Op. cit.*, p. 300.

3. *Op. cit.*, p. 306.



tant ireductibil al dogmatismului celui mai intransigent. Cu lipsa lui de cultură istorică, nu știa nici măcar că Biserica oficială luase atitudine, de mai multe ori, în contra doctrinei augustiniene a predestinației. În veacul al IX-lea, bunăoară, Gottschalk, un călugăr al mănăstirii din Fulda, fusese condamnat, fiindcă încercase a o propovădui, și aruncat în închisoare, unde a și murit în anul 868. Doctrina predestinației n-a ajuns a se bucura de mai mult credit decât mai târziu, cu unele personalități mai independente, ca Wyklif, Huss, Iohannes Wessel, înainte de a fi reluată, în cele din urmă, de Luther și de Calvin.

Opoziția dintre Erasm și Luther mai lua, în sfârșit, încă un aspect. Pentru cel dintâi, Iisus Cristos era un om care, într-o intuiție genială, văzuse limpede viitorul către care trebuia să se îndrepteze omenirea, și, ca un profet care își ducea devotamentul până la jertfă, și-a vărsat sângele său ca să nu se mai verse sângele ei, pentru ca oamenii să ajungă a trăi în pace și bună înțelegere, iubindu-se unii pe alții, sau, cel puțin respectându-și reciproc dreptul la viață și la tot ce presupunea el. Cel din urmă nu părea a vedea în Iisus Cristos decât un propovăduitor al violenței, de vreme ce zisese odată, într-un moment de exasperare, „eu n-am venit să aduc pacea, ci sabia“. Erasm susținea că creștinul adevărat trebuia să fie pacinic, îngăduitor și conciliant. După Luther, dimpotrivă, creștinul nu putea fi decât intransigent și inflexibil; când era vorba de voința lui Dumnezeu, creștinul nu trebuia să cedeze niciodată, ci să lupte cu strășnicie – chiar dacă, din această cauză, ar fi putut să piară lumea. Într-o scrisoare către Spalatin, Luther arăta, în formele drastice cu care era deprins, ce înțelegea prin „cuvântul lui Dumnezeu“ pe care îl propovăduia: era „mânia, violența, războiul, distrugerea“. Iar la apelul repetat al lui Erasm, care îl îndemna la pace și la unire, Luther răspundea cu brutalitate: „Isprăvește odată cu plângerile și strigătele tale; frigurile acestea nu se pot vindeca cu asemenea leacuri; războiul acesta este al Domnului nostru; el l-a deslănțuit și nu se va termina până când dușmanii cuvântului său nu vor fi exterminați“. De aceea, în replica la scrierea *De servo arbitrio* – replică intitulată *Hyperaspistes adversus servum arbitrium Lutheri*<sup>1</sup> –, Erasm se mărginea la observări cu caracter personal asupra activității „nefastă“ a adversarului său, observări care, nemaiaivând o valoare teoretică, nu mai interesează din punctul de vedere al evoluției ideilor din timpul Renașterii.

---

1. (lat.) – *Apărătorii împotriva sclavului arbitru al lui Luther* (n. M. R.).

Dușmănit din toate părțile, dar mai mult din partea protestanților, când mișcarea lor, care se întindea neconținut, a cucerit și orașul Basel, unde petrecuse câțiva ani într-o liniște relativă, bucurându-se de prietenia editorilor săi Froben și Amerbach, Erasm a trebuit să se refugieze la Freiburg, în Breisgau. Neputându-se însă împăca cu clima de acolo – și simțindu-și, poate, sfârșitul apropiat –, a dorit să se întoarcă în Țările de Jos, ca să revadă locurile unde se născuse. În trecerea prin Basel, însă, unde mai avea ceva de regulat cu editorii săi, a căzut grav bolnav, și în noaptea de 11 spre 12 iunie 1536, și-a dat sufletul, fără asistența nici-unei din Biserici – nici a celei vechi, pe care n-o „apărăse“, nici a celei nouă, pe care n-o „ajutase“. Vrednic de relevat, în această privință, mai este faptul că, puțin înainte de a închide ochii, îi venise de la Roma oferta, mai mult decât măgulitoare, a unei pălării de cardinal. Dar el o refuzase cu hotărâre, spre a-și putea păstra, până la capăt, libertatea deplină de cugetare și acțiune.

## Capitolul VIII IDEILE POLITICE ȘI SOCIALE THOMAS MORE

Am văzut în capitolul precedent că Erasm fusese de mai multe ori în Anglia și luase contact cu învățații mai de seamă din acea țară, în frunte cu Thomas More, cu care avusese chiar legături mai strânse și mai durabile de prietenie. Putem, dar, să presupunem fără a risca prea mult să ne înșelăm, că în discuțiile sau, cel puțin, în convorbirile dintre ei n-a rămas neatinsă problema viitorului omenirii. Nu era posibil ca, în fața relelor de care era bântuită lumea de pe acea vreme, să nu li se fi impus și lor întrebarea, în ce direcții putea fi căutată îndreptarea. A fost, de altfel, totdeauna o slăbiciune de căpetenie a oamenilor de a se gândi la viitor. Se cunosc definițiile ce s-au dat „naturii“ lor. S-a zis că omul e un animal rațional, că e un animal religios, că e un animal sociabil etc. S-ar putea zice, cu nu mai puțină îndreptățire, că e un animal vecinic nemulțumit. Omul dorește vecinic o viață mai ușoară, mai bună, mai frumoasă – adică, cu un singur cuvânt, mai fericită –, iar o imaginație vecinic în mișcare i-o zugrăvește sub toate formele posibile, uneori chiar sub formele cele mai uimitoare. E, dar, mai mult decât probabil că Erasm și Thomas More și-au pus și ei problema viitorului omenirii, în legătură cu preocupările pe care am văzut că le avea cel dintâi dintr-înșii.

Cum am arătat în capitolul precedent, Erasm credea că o îmbunătățire a condițiilor de existență ale omenirii nu se putea aștepta decât de la o ridicare treptată, prin cultură, a nivelului ei intelectual și moral. Thomas More nu nega îndreptățirea acestei concepții, dar se temea, probabil, judecând după direcția pe care a luat-o, ulterior, cugetarea sa, că o asemenea cale era prea lungă și prea anevoioasă pentru ca să poată duce, singură, la rezultatul presupus. Cum se putea ridica, mai întâi, nivelul intelectual al marilor mase populare, care, în organizarea politică, socială și economică în ființă, n-aveau nici răgazul necesar, nici mijloacele indispensabile ca să se cultive? Și cum puteau ajunge, apoi, păturile de jos ale popoarelor să trăiască în pace și bună înțelegere cu păturile de sus, ce păreau a profita, mai mult decât era legitim, de munca lor necurmată, care le depășea adesea puterile, prin greuta-

tea și, mai ales, prin durata ei? Ce folos trăgeau țăranii clăcași de pe moșiile proprietarilor sau lucrătorii meseriași din atelierele patronilor dintr-o asemenea muncă istovitoare? Acel folos se reducea numai la posibilitatea de a-și întreține viața, în condiții foarte puțin satisfăcătoare. Pretutindeni, clasele muncitoare, care alcătuiau marea majoritate a populației din țările respective, trăiau în sărăcie, în lipsuri și suferințe de tot felul. Dimpotrivă, clasele superioare, care nu formau decât o mică minoritate, trăiau în bogăție și risipă, în lux și desfătări, sfidând cu cinism mizeria din jurul lor. Era, dar, ceva de îndreptat în structura societăților omenești, ca o condiție prealabilă a ridicării lor, prin cultură, la un nivel mai înalt din viață intelectuală și morală. Pe această cale a trebuit să ajungă Thomas More – și vom găsi mai departe, în istoria vieții sale, confirmarea acestei presupunerii – la planul de organizare politică, socială și economică, din celebra sa operă *Utopia*<sup>1</sup>.

### I

Acest cugetător, mai cunoscut sub numele latinesc de Thomas Morus, se născuse în 1480, la Londra, dintr-o veche familie de magistrați. Tatăl său, John More, exercita, cu drept de moștenire, funcția de judecător de tribunal. Mama sa era de o natură sensibilă, care înclina spre misticism și avea viziuni; în noaptea nunții, contemplându-și inelul de căsătorie, ar fi „văzut“ pe toți copiii pe care avea să-i nască, și

1. În ediția I (București, Inst. de arte grafice Carol Göbl, s-sor Ioan St. Rasidescu, vol. II, 1914), ideile sociale și politice ale lui Thomas More sunt expuse după prezentarea filosofiei social-politice a lui Niccolò Machiavelli, iar legătura dintre cele două capitole succesive este făcută prin următorul text, în care P.P. Negulescu evidențiază contrastul dintre filosofia politică „realistă și sumbră“, formulată de umanistul italian „subt cerul blând al Italiei“, și „tabloul luminos al unei societăți ideale“, bazate pe egalitate socială și economică, imaginat de Thomas More, în *Utopia*, „subt cerul posomorât al Angliei“:  
„Pe când Machiavelli scria, subt cerul blând al Italiei, legile aspre ale unei politici realiste, întunecate și crude ca și realitatea însăși, Thomas More zugrăvea, subt cerul posomorât al Angliei, tabloul luminos al unei societăți ideale – al vieții fericirilor locuitori din minunata insulă Utopia. Nu se poate închipui contrast mai adânc ca între acești doi cugetători politici. Dacă More ar fi avut cunoștință de operele lui Machiavelli, am putea crede că și-a scris romanul său social ca să protesteze împotriva lor. Dar prima ediție cunoscută a *Principelui* lui Machiavelli a apărut la Roma în 1532, pe când prima ediție a *Utopiei* lui More a apărut la Louvain în 1516. Tocmai din pricina acestui contrast, ni se pare că locul acestui precursor al socialismului contimporan, în istoria doctrinelor politice ale Renașterii, este alături de marele scriitor florentin.“ (p. 137) (n. G. P.).

imaginea unuia dintre ei atât de luminoasă, încât a fost silită să închidă ochii; era, după credința ei de mai târziu, imaginea celui ce avea să devină nu numai un mare învățat, dar și un înalt demnitar politic al țării.

Prin inteligența sa excepțională și prin precocitatea sa extraordinară, Thomas More a atras de timpuriu atenția cercurilor cu care tatăl său, ca magistrat, avea legături – și cardinalul Morton, arhiepiscop de Canterbury și cancelar al regatului britanic, l-a luat în grija sa, trimițându-l la Universitatea din Oxford. Acolo, a studiat limbile și literaturile clasice, care l-au pasionat, și, după dorința tatălui său, și dreptul. Ceea ce arăta însă orientarea spontană a spiritului său, în mijlocul diferitelor forme de manifestare intelectuală, a fost faptul că, atunci când și-a terminat stagiul universitar, luându-și diplomele cuvenite, a publicat mai întâi o mică culegere de poezii latine, care au fost mult laudate de umaniștii timpului – nu numai de cei englezi, ci și de unii dintre străini –, ca, bunăoară, Beatus Rhenus (Bilde von Rhenauer), cunoscutul filolog și istoric german, care a zis că muzele întruniseră în persoana tânărului debutant tot ce puteau dăruia mai bun scriitorilor. Nu i-ai lipsit, firește, nici elogiile lui Erasm.

Cu tot acest succes, Thomas More n-a rămas pe calea pe care o apucase. După stăruințele tatălui său, s-a folosit de studiile juridice pe care le făcuse, ca să practice, la Londra, profesiunea de avocat. Alături, însă, de îndeletnicirile practice, pe care i le impunea această profesiune, interesul teoretic pentru gândirea autorilor clasici își păstra, în mintea și în inima sa, locul de predilecție. Cu ajutorul lui Erasm, care, fiind mai în vârstă decât el, avea cunoștințe mai întinse și îi putea da, când se găsea în Anglia, indicații utile, Thomas More continua să citească, cu pasiune, operele literare, științifice și filosofice ale celor vechi. Că această pasiune nu l-a părăsit nici mai târziu, când, cum vom vedea mai departe, lua o parte activă la viața politică a regatului britanic, o dovedea faptul caracteristic că a intervenit, cu toată autoritatea pe care o avea atunci, în lupta ce începuse, la Oxford, în contra învățământului limbii și literaturii grecești. Câțiva teologi fanatici, de la universitatea de acolo, susțineau că trebuia eliminat din programul ei de studii acel învățământ, care nu putea fi decât dăunător creștinismului. Învățații greci fuseseră, toți, păgâni, și citirea operelor lor – a celor filosofice mai ales – nu putea decât să îndepărteze de „adevărată credință“. Într-o scrisoare, pe care a adresat-o, în 1519, „Academiei oxoniene“, Thomas More dovedea că, dimpotrivă, studiul limbii grecești, care fusese limba primitivă a evangheliilor și aceea a unora din părinții Bisericii, nu putea fi decât de folos. Iar operele autorilor greci,

care fuseseră izvorul de căpetenie al întregii culturi următoare – al celei romane mai întâi, apoi, prin mijlocirea ei, al celei medievale, și, în sfârșit, al celei din timpul Renașterii, erau nu numai necesare, dar de-a dreptul indispensabile tuturor, pentru formarea, mai temeinică, a gândirii lor. Nu numai juriștii și oamenii de stat, nu numai istoricii și filosofii, dar și teologii, nu puteau decât să profite de studiul lor. Chiar și femeile trebuiau să le citească, învățând mai întâi, firește, limba în care erau scrise. Și arăta că, în ceea ce îl privea, luase de mult măsuri ca soția și fiicele sale să se conformeze cu acea necesitate. Iar că acele măsuri nu rămăseseră fără roade, o arăta faptul că cea mai mare din cele trei fiice ale sale, Margareta, putuse să traducă, din grecește în englezește, *Istoria ecleziastică* a lui Eusebiu și să corecteze unele texte, alterate de copiiști, din scrierile sfântului Ciprian.

Conștiința cu care Thomas More își îndeplinea obligațiile profesionale de avocat i-a atras unele distincții, care au jucat un rol însemnat în desfășurarea vieții sale. A fost însărcinat să facă, în timpul vacanțelor judiciare, cursuri libere, de perfecționare, advocaților începători. Acele cursuri au avut un mare succes. Știința juridică aprofundată, pe care o dovedeau, părea impresionantă, iar elocvența tânărului, „reader in court“, încânta pe cei ce îl ascultau. Mai adăugându-se, la aceste calități, corectitudinea și integritatea, zelul și dezinteresarea cu care își apăra clienții în procesele pe care le pleda ca avocat – unii prieteni mai devotați au crezut că el putea fi de mare folos în viața politică a regatului britanic, și i-au pus candidatura la alegerile pentru Camera Comunelor, în care a intrat astfel, fiind ales, pe neașteptate. Dar această nouă distincție i-a atras, destul de repede, neplăceri mari. Nesățiosul rege Henric al VII-lea, care nu mai știa ce impozite să arunce asupra supușilor săi, găsisse un nou pretext în căsătoria fiicei sale Margareta cu regele Scoției, Iacob al IV-lea. Pentru înzestrarea ei, regele a cerut parlamentului autorizația de a preleva „trei cincisprezecimi“ din toate averile particulare din țară. Ca deputat, Thomas More a combătut acel oneros proiect fiscal, și, cu mijloacele intelectuale de care dispunea, a contribuit într-o măsură apreciabilă la respingerea lui – atrăgându-și ostilitatea curții regale. Neputându-l atinge pe el însuși, întrucât se bucura, ca deputat, de imunitatea parlamentară, Henric al VII-lea s-a răzbunat pe tatăl lui; a pus să-l aresteze sub un pretext lipsit de orice fundament, și n-a permis să fie liberat decât în schimbul unei amenzi destul de mari. Nemaismțindu-se atunci în siguranță, cu toată imunitatea sa parlamentară, Thomas More a părăsit Anglia și a trăit câțva timp în Franța, până la suirea pe tron al lui Henric al VIII-lea.

Când s-a întors, cetățenii din Londra, în amintirea atitudinii independente pe care o avuseseră în Camera Comunelor și care le fusese de folos, i-au oferit, prin alegere, un loc în administrația orașului, de care aveau motive să nu fie mulțumiți. Era funcțiunea, subordonată în aparență, dar foarte importantă în realitate, de „subșerif“ („undersheriff“). De acea nouă însărcinare s-a achitat el, de asemenea, cu un succes deosebit, îndreptând multe nereguli și înlăturând multe abuzuri. Iar ceea ce a impresionat mai ales a fost faptul că a procedat nu numai cu multă pricepere, dar și cu mult tact, evitând cu grijă de a jigni pe cineva din cei ce puteau fi făcuți răspunzători de acele nereguli și abuzuri. Acel nou succes a atras asupra-i atenția tânărului rege Henric al VIII-lea, care a căutat să și-l atașeze. A cerut să-i fie prezentat, l-a primit cu multă bunăvoință și i-a încredințat, succesiv, două misiuni, una în Franța, alta în Flandra. În timpul acestei din urmă misiuni, care îi lăsa mai mult timp liber decât avea, cu multiplele sale ocupații, la Londra, s-a gândit el cu mai multă continuitate la neajunsurile de care vedea, cu tristețe, că suferea lumea și la mijloacele de a le îndrepta. Așa a ajuns să conceapă un plan de organizare politică, socială și economică, menit să asigure oamenilor o viață mai bună, și l-a expus în opera sa *Utopia* – pe care însă nu era hotărât s-o publice imediat. Măsurat și prudent cum era, ar fi voit s-o mai revadă, temându-se ca radicalismul concepțiilor sale să nu fie excesiv, precum și să nu sperie lumea, îngreunând astfel adoptarea lor. Dar un prieten, Pierre Gilles din Anvers, scriitorul cunoscut mai mult sub numele latinizat de Petrus Aegidius, l-a convins că nu era bine să mai întârzie. Planul său de reformă nu s-ar fi putut realiza, în nici-un caz, imediat; sub influența lui însă, dacă ar fi ajuns a fi cunoscut, s-ar fi putut lua unele măsuri parțiale, care ar fi ușurat, poate, întrucâtva, viața oamenilor. I-a luat, dar, manuscrisul, însărcinându-se să îngrijească de editarea lui, și l-a predat tipografului Universității din Louvain. Opera lui Thomas More a apărut astfel, în 1516, sub titlul: *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia, auctore clarissimo viro Thoma Moro, inclytiae civitatis Londinensis cive et vice comite, cura Petri Aegidii Antverpiensis et arte Theodorici Martini Alustensis typographi almae Levanensium Academiae, nunc primum accuratissime editus*<sup>1</sup>. O analiză a acestei opere,

1. [(lat.) – Cărticică de aur, nu mai puțin folositoare decât atrăgătoare, despre forma ideală de stat și despre noua insulă Utopia, autor fiind ilustrul Thoma Morus, cetățean și vicecomite al vestitului oraș Londra, acum prima dată tipărită cu acuratețe prin grija lui Petrus Aegidius Antverpiens și cu arta tipografului Theodoricus Mar-

dată fiind forma liberă și limpede în care e scrisă, nu e nicidecum anevoioasă.

## II

În adevăr, grija obiectivității l-a făcut pe Thomas More să dea lucrării sale forma unui dialog. Unul din interlocutori releva relele de care suferea omenirea și, ca posibilități de îndreptare a lor, povestea ceea ce văzuse, într-una din călătoriile sale, pe o insulă necunoscută până atunci. Iar un altul din cei de față arăta și obiecțiile ce se puteau ridica în contra modului cum era întocmită viața locuitorilor de pe acea insulă – ceea ce procura primului interlocutor ocazia să le examineze și, eventual, să le înlăture. Cu o asemenea factură, opera lui Thomas More nu putea oferi o împărțire sistematică a materiilor ce se discutau în mod atât de liber. Se puteau, totuși, deosebi într-însa două părți: una, în care se criticau instituțiile politice, sociale și economice de pe acea vreme, și alta, în care se expunea un plan de organizare politică, socială și economică nouă. Cea mai însemnată din aceste două părți era, fără îndoială, cea din urmă. Cea dintâi îi forma însă introducerea naturală și indispensabilă. Căci reformele ce se propuneau trebuiau să aibă, ca să poată fi luate în considerație, o justificare. Iar acea justificare nu le-o puteau da decât relele de care suferea lumea și care trebuiau îndreptate.

Observările pe care le făcuse Thomas More, ca avocat, ca funcționar administrativ și om politic, îl încredințaseră pe deplin de marea însemnatate a stării economice a oamenilor, pentru întreaga desfășurare

---

*tinus Alustens, la străvechea Academie din Louvain.* (n. M. R.).

A doua ediție a apărut în 1518, la Basel, prin îngrijirea lui Erasm și a editorului său Froben. De atunci încoace s-au succedat numeroase alte ediții și traduceri în diferite limbi. Din această cauză, însă, s-au strecurat în textul operii lui Th. More, unele alterări. O ediție filologică, riguros executată, ne-au dat Michels și Ziegler, sub titlul: Thomas Morus, *Utopia*, în *Lateinische Literaturdenkmäler des XV und XVI Jahrhunderts*, Heft. II, Berlin, 1895.

Asupra lui Thomas More și a operii sale s-a scris foarte mult. Literatura mai veche o dă Rob. von Mohl, în *Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften*, vol. I, cap. III. Din punctul de vedere al socialismului de astăzi, studiază pe Th. More: Karl Kautsky, în *Thomas Morus und seine „Utopie“*, 1888. Lucrări mai nouă și mai generale: Friedrich Kleinwachter, *Die Staatsromane*, 1891; Ludwig Stein, *Zur Sozialphilosophie der Staatsromane*, în *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. IX, din 1896, p. 458.

a vieții lor. Ori de unde porneau, meditațiile sale, asupra relexelor de care suferea lumea, ajungeau la aceeași constatare. Ca avocat, bunăoară, avusese adesea ocazia să simtă adânc nedreptatea sistemului penal din timpul său, care nu părea a cunoaște nicidecum principiul că pedeapsa trebuia să fie potrivită cu vina. Cel mai mic furt se pedepsea, pe atunci, cu moartea. Se putea compara, însă, pierderea vieții celui ce fura, cu pierderea unei părți, adesea neînsemnate, din averea celui ce era furat? Poate că asprimea cu care se pedepsea furtul, pe acele vremi atât de frământate, nu era nefolositoare, dat fiind numărul, foarte mare, al delictelor de acest fel. Cât de mare era acel număr o arăta faptul că, nu arareori, se întâmpla pe atunci să fie spânzurați câte douăzeci de oameni pe zi, la aceeași spânzurătoare, pentru hoții. Firește, când un delict devine din ce în ce mai frecvent, este de folos să fie pedepsit, spre a putea fi înfrânat, din ce în ce mai aspru. Dar este oare și drept? Are societatea, în adevăr, dreptul să fie atât de severă cu cei ce fură? Nu este oare propria ei întocmire care silește câteodată să fure pe cei ce nu-și mai pot întreține altfel viața? Să ne gândim numai – zice Thomas More, începând cu organizarea politică absolutistă a statelor și cu consecințele ei – la necontenitele războaie, puse la cale de suveranii setoși de glorie, care caută să-și asigure un loc cât mai mare în istoria timpului lor. Acele războaie, devastând ținuturi întregi, stricând recoltele, jefuind orașele și dându-le foc, răpind muncii productive, în fiecare din țările beligerante, mii și mii de oameni, pe care îi trimitea, ca soldați, pe câmpurile de luptă, spre a-i arunca apoi, dacă scapă cu viață, în voia soartei, mutilați, infirmi, incapabili să-și agonisească hrana... Să ne gândim, apoi, că nici în timp de pace nu e mult mai bine. E de ajuns să ne aducem aminte – continuă Thomas More – de forma cea mai vizibilă a crizei agrare de care suferă Anglia noastră. Ea e provocată de faptul că marii proprietari de moșii preface câmpurile de arat în pășuni, lăsând pe țărani clăcași fără destul pământ de cultură, cu grâu și alte cereale, și condamându-i astfel la o stare de foamete permanentă, cu toate consecințele ei, materiale și morale. Cu drept cuvânt s-ar putea zice, în fața unei asemenea constatări, că vitele au, pe lumea aceasta, o soartă mai bună decât oamenii... Nu este atunci inevitabil ca oamenii – nu atât spre a trăi mai bine, cât spre a trăi pur și simplu – să ia altă cale decât aceea a muncii cinstite, a cărei posibilitate le este luată, aceea, anume, a delictului sau chiar a crimei?

Dar însăși organizarea economică a societății, organizare întemeiată pe dreptul de proprietate, este o cauză de căpetenie a răului, un izvor nesecat de viții, pe de o parte, iar pe de alta, de delict și crime.

Căci dreptul de proprietate permite unora să strângă mai mult decât le trebuie ca să trăiască. Suma produselor agricole e însă mărginită de întinderea pământului productiv, iar suma produselor industriale e mărginită de numărul brațelor muncitoare. Dacă, dar, din această sumă mărginită a lucrurilor necesare vieții, unii, adică bogații, care sunt cei mai puțini, iau mai mult decât trebuie, este natural ca pentru ceilalți, pentru săraci, care sunt cei mai mulți, să nu mai rămână de ajuns. De aci lipsa vecinică în care trăiesc săracii, și pe care munca cea mai încordată n-o poate înlătura niciodată pe deplin. Nu e, dar, de mirare că, în descurajarea și amărăciunea de care sunt cuprinși, când văd zădărnicia eforturilor lor de a-și procura tot ce le trebuie, săracii trec peste marginile dreptului de proprietate și comit faptele pe care societatea, înfierându-le cu numele infamant de furturi, le pedepsește atât de aspru. Ceea ce e însă și mai trist, e că furturile, din cauza condițiilor în care se comit, duc la fapte și mai rele, la jertfe de viață omenească, la răniri și asasinat. E, prin urmare, cazul să ne întrebăm dacă suprimarea dreptului de proprietate n-ar înlătura, făcându-le imposibile, toate aceste rele de care e bântuită societatea.

Tot așa, ca om politic, More avusese ocazia să vadă ce puțin se interesau regii englezi de buna-stare materială a poporului. Se cunosc din istorie mijloacele de care se serveau ei ca să-și sporească veniturile: alterau monedele, creau impozite extraordinare – pe care le intitulau în deriziune „contribuții benevole“ –, amenințau cu războaie ce nu aveau loc, spre a cere impozite nouă, dezgropau legi vechi, căzute de desuetudine, pentru ca să poată amenda, pe cei ce, firește, nu le observau... etc. Iar când se ridica vreo obiecție timidă împotriva lor, răspundeau că regele singur era proprietarul întregului teritoriu al statului și al tuturilor bunurilor de pe el; posesorii lor de fapt nu erau decât arendașii sau servitorii regelui și trebuiau să se mulțumească cu ce binevoia el să le lase din venituri.

Toată această politică financiară părea a tinde de-a dreptul la sărăcirea poporului, ca și cum suveranii englezi s-ar fi temut de puterea pe care ar fi dat-o supușilor lor o bună-stare materială. Această părere, însă, i se părea lui More foarte greșită. Nu e adevărat că mizeria face popoarele mai răbdătoare și mai lesne de guvernate decât belșugul și prosperitatea; căci cu cât e cineva mai nemulțumit de starea sa, cu atât dorește cu mai multă înfocare schimbările și revoluțiile. Se pot socoti ca unelte de turburare, totdeauna gata, oamenii care, neavând nimic de pierdut, au totul de câștigat de la o răsturnare politică.

Iar ideea că regele e proprietarul întregului teritoriu al statului – idee rămasă de pe vremea feudalismului medieval – e, de asemenea, greșită. Căci aceasta ar însemna că statul există pentru rege, pe când, în realitate, regele există pentru stat. Nu e natural ca un popor întreg să n-aibă alt scop decât să hrănească un rege și să-i întrețină fastul; mai natural e, dimpotrivă, ca regele să n-aibă alt scop decât să-și servească poporul.

Această parte critică a operei lui Thomas More ne permite să întrededem ce are să fie partea ei constructivă, care va fi adică, organizarea socială pe care ne-o va propune ca model. Acea organizare e așa de diferită de cea curentă, încât autorul ei nu îndrăznește să ne-o dea decât sub forma unei povestiri de călătorie. Un navigator îndrăzneț, Raphael Hythlodæus, care a descoperit o insulă nouă, pierdută în mijlocul oceanului, insula Utopia<sup>1</sup>, povestește prietenilor săi, care discută tocmai despre neajunsurile timpului lor, cum e organizată viața locuitorilor ei.

Insula întregă e împărțită în orașe – nu în provincii, întrucât diviziunile teritoriale n-ar avea nici un sens, fiind dată organizarea socială pe care o vom vedea imediat. Orașele sunt centre de populație, iar pământul ce le este afectat, în proporții egale pentru toate, n-are alt rol decât să slujească – în comun – locuitorilor, pentru îndestularea trebuințelor vieții. Orașele sunt toate deopotrivă ca mărime, sunt toate clădite la fel și au toate instituții identice.

Diviziunea populației e riguros determinată, în unități egale și din ce în ce mai mari, precum o cere viața în comun, pe care o vom vedea imediat. Punctul de plecare îl formează „perechea”. O pereche se compune dintr-un bărbat și o femeie, căsătoriți; căci dacă admit comunitatea bunurilor, cum vom vedea mai jos, legiuitorii insulei nu admit comunitatea persoanelor; dimpotrivă, iau măsurile cele mai riguroase spre a feri căsătoria de orice atingere; adulterul se pedepsește la prima dată cu degradarea civică, adică cu trecerea în rândul slavilor, iar în caz de recidivă, cu moartea. Mai multe perechi înrudite – cel puțin zece și cel mult șeasesprezece – formează o familie, pusă sub conducerea unui „tată” și a unei „mame”. Treizeci de familii formează un „neam” – pus sub conducerea unui „filarh”. Două sute de neamuri –

1. Acest nume fictiv e compus din cuvintele grecești *ὄυ τόπος*. Insula Utopia înseamnă deci: insula fără loc pe pământ, insula niciări.

sau șease mii de familii – formează un oraș, pus sub conducerea unui „principe”.

Regimul politic al poporului astfel împărțit e foarte simplu. Tatăl și mama, care conduc o familie, n-au decât un rol domestic: să supravegheze ordinea casnică, viețuirea în comun și creșterea copiilor. Filarhul, care conduce neamul și care se alege pe un an, e deja un funcționar al statului și joacă un rol politic, el are să supravegheze aplicarea legilor și să hotărască împărțirea muncii și a produselor ei între membrii neamului. Iar principele, pe care îl aleg, pe viață, filarhii, e autoritatea supremă a orașului și conduce toate afacerile celor șease mii de familii ce îl compun – afară de cele spirituale. Acestea, cum vom vedea mai jos, sunt conduse, pentru fiecare sectă religioasă, de un preot deosebit.

În sfârșit, toate orașele împreună formează statul. Interesele statului în general, dintre care cel mai însemnat e armonizarea intereselor tuturilor orașelor, le regulează sfatul bătrânilor. Fiecare oraș alege, pe fiecare an, câte trei bătrâni, care se adună laolaltă, discută toate treburile obștești și iau, în primă și ultimă instanță, toate măsurile cerute de bunul mers al statului. Hotărârile sfatului bătrânilor au putere executorie pentru toți funcționarii publici și pentru toți cetățenii. Nimeni n-are voie să le critice și, în general, discutarea afacerilor statului de către cetățeni, în afară de adunarea legală a bătrânilor aleși în acest scop, e pedepsită cu moartea.

Regimul politic al insulei Utopia e dar o democrație despotică. Poporul n-are decât dreptul să-și aleagă mandatorii, dar nu poate să discute hotărârile lor și n-are voie să-și manifesteze părerile, dorințele și aspirațiile, sub nici o formă. Libertatea cuvântului – rostit sau scris –, care e instrumentul de căpetenie al democrației moderne, lipsește cu totul din statul ideal al lui Thomas More. Trebuie oare să vedem în această măsură o lipsă de încredere în capacitatea politică a poporului, sau o bănuială că constituția republicei utopiene nu s-ar putea menține altfel? Probabil și una și alta. Mai ales organizarea economică a insulei, așa de deosebită de cea curentă, trebuia să-i pară lui More însuși că n-ar putea dura decât numai fiind pusă la adăpost de orice discuție, fiind menținută, adică, oarecum cu forța. Înainte, însă, de a vedea în ce constă această organizare, trebuie să continuăm analiza constituției politice.

Legile insulei sunt foarte puțin numeroase, foarte simple și foarte scurte; fiecare cetățean e, însă, ținut să le cunoască cu de-amănuntul; iar discutarea lor, ca și aceea a afacerilor statului, e aspru oprită; cine

bârfește împotriva lor, pe față sau pe ascuns, e pedepsit cu moartea. Un cod penal nu există; mai întâi, fiindcă nu e nevoie, delictele și crimele fiind foarte rare la un popor care trăiește împăcat, deoarece toate nevoile vieții îi sunt satisfăcute pe deplin de organizarea lui economică, și al doilea, fiindcă e mai bine ca magistrații să nu judece după principii generale și abstracte, ci după împrejurările de fapt ale fiecărui caz individual.

Insula Utopia, fiind izolată în mijlocul oceanului, nu se teme de atacuri din afară și nu întreține o armată. Serviciul militar nu există, dar, pentru locuitorii ei, care sunt, totuși, ținuți să se deprindă cu mănuierea armelor, pentru orice eventualitate. În caz de război, femeile și copiii sunt obligați să pornească și ei pe câmpul de luptă, pentru ca vederea lor și iminența primejdiei ce-i amenință să înflăcăreze pe bărbați și să le sporească vitejia.

O religie de stat nu există pe insula Utopia; pentru constituția ei politică, credințele religioase sunt o afacere privată a cetățenilor, fiecare fiind liber să-și închipuie ființa supremă sub forma ce răspunde mai bine nevoilor sale sufletești. De fapt, toate confesiunile au adepți printre locuitorii insulei; unii chiar sunt creștini. Toți își respectă, însă, reciproc credințele, și dacă fiecare e liber să încerce a convinge pe alții de adevărul credințelor sale, în schimb nimeni n-are voie să le impună cu forța sau să batjocorească pe cei ce sunt de altă părere; legile o interzic cu cea mai mare asprime. Fiecare sectă religioasă își alege singură preoții – care pot fi luați și dintre femei – și care funcționează, în acelaș timp, ca supraveghetori ai moravurilor. O singură restricție există, din punct de vedere religios, pentru locuitorii insulei: nu pot deveni funcționari ai statului, dacă nu cred în existența sufletului și a vieții viitoare. Motivele acestei restricții sunt, evident, de ordine practică. Credințele de care e vorba sunt considerate de legislația utopiană ca o garanție de corectitudine etică, și numai ca atare sunt cerute celor ce aspiră să conducă poporul insulei.

Să trecem, în fine, la organizarea economică a Utopiei. Am văzut, până acum, că nici o deosebire de clasă nu există între locuitorii ei. Deosebirile de clasă, însă, nu le creează numai drepturile politice sau privilegiile sociale, ci și averea. Pentru ca egalitatea cetățenilor să fie, dar, desăvârșită, proprietatea individuală a fost desființată. Nimeni n-are nimic al său. Totul aparține statului. Atât pământurile, cât și uneltele agricole și industriale sunt ale statului, iar banii nu există. Pământurile sunt cultivate în comun, uneltele industriale sunt întrebuințate în comun, de toți cetățenii, fără deosebire, iar produsele sunt strânse în

magaziile statului, de unde funcționarii însărcinați anume cu distribuirea lor dau fiecăruia tot ce îi trebuie pentru îndestularea vieții. Cu acest sistem, nimeni nu e bogat, dar în schimb nimeni nu e sărac; toți au, într-o măsură potrivită, tot ce le trebuie ca să trăiască mulțumiți.

Firește, spre a ajunge la un asemenea rezultat, toți locuitorii insulei sunt obligați să muncească; fiecare trebuie să-și aleagă o meserie, iar lucrările agricole le fac toți deopotrivă. Meseriile se practică în orașe, iar agricultura se face cu schimbul. Toate orașele trimit un număr determinat de familii să cultive câmpurile ce le sunt afectate; acele familii, însă, nu sunt obligate să stea la țară mai mult de doi ani, și jumătate dintr-insele se schimbă în fiecare an. Numărul orelor de muncă e fixat la minimum de șase pe zi, dar acest număr poate fi mărit sau micșorat, după nevoi și împrejurări, de către sfatul bătrânilor. De obligația muncii fizice nu sunt scutiți decât „parnasienii“, adică cei care, prin votul secret al filarhilor, au fost aleși ca să cultive știința sau arta. Pentru economisirea timpului și buna distribuire a muncilor, sărbătorile sunt rare și riguros determinate; prima și ultima zi din fiecare lună sunt singurele sărbători, oficiale și publice, ținute, adică, de toți locuitorii insulei; sărbătorile religioase sunt o chestie privată a fiecărei confesiuni.

Interesant e mai ales modul cum răspunde Thomas More la obiecțiile ce s-ar putea ridica împotriva unei asemenea organizări economice. Într-o societate întocmită în acest chip, zice unul din personagiile dialogului, cetățenii trebuie să muncească foarte puțin și fără nici o trageră de inimă. Căci, în definitiv, nimeni nu muncește pentru sine însuși; partea ce-i revine fiecăruia din produsele muncii sale fiind foarte mică, fiecare muncește mai mult pentru ceilalți. În societățile întemeiate pe principiul proprietății individuale, ideea că fiecare muncește pentru sine, că poate să-și sporească averea, să-și îmbunătățească și să-și înfrumusețeze traiul, e un imbold puternic, care face munca mai intensă și mai productivă. Când acest imbold dispare într-o societate, fiindcă principiul proprietății individuale nu mai există, nu este oare acea societate în primejdie ca munca membrilor ei să devină silită și neîndestulătoare? Nu este oare condamnată acea societate să trăiască vecinic în lipsă, din pricina lenei incurabile și lipsei de entuziasm inevitabile a membrilor ei?

Nu, răspunde Thomas More. Mai întâi, bogăția și sărăcia sunt noțiuni relative. Ceea ce trebuie să ne preocupe pe noi nu e bogăția și sărăcia oamenilor, care n-au nici un înțeles prin ele însele, ci fericirea lor. Căci bogăția și sărăcia nu ne interesează, propriu vorbind, decât numai întrucât ne închipuim că fac pe oameni fericiți sau nefericiți.

Ideea curentă, însă, că bogăția face pe oameni fericiți, e foarte greșită. Mai întâi, bogăția complică foarte mult viața oamenilor și le creează mii și mii de griji, care îi frământă și îi turbură vecinic. Apoi, bogăția deșteaptă ambiții și vanități ce nu pot fi satisfăcute niciodată pe deplin. Un bogat nu va fi niciodată mulțumit, cât timp va exista un altul mai bogat decât el – și va munci mai departe, cu o furie din ce în ce mai mare, ca să ajungă și mai bogat. Când intrăm într-o adunare de oameni bogați, ne-am aștepta să vedem fețe mulțumite. Ne izbesc însă numai-decât privirile iscoditoare și invidioase pe care și le aruncă unii altora. Fiecărui îi e frică să nu aibă altul o haină mai luxoasă decât a lui, sau mai multe aurării și mai multe pietre scumpe. Și când îi e frică cuiva de un lucru, îl vede chiar când nu există.

Toate aceste sentimente artificiale, care creează nevoi nenaturale și turbură în zadar viața oamenilor, nu mai pot exista pe insula Utopia. Acolo, toți fiind egali, toți trăiesc la fel și se îmbracă la fel. Nimeni n-are voie să se împodobască cu aurării și pietre scumpe, nici chiar funcționarii cei mai înalți ai statului. Principii orașelor n-au alt semn distinctiv al înaltei lor demnități decât un buchet de spice, pe care îl poartă în mână, când sunt în exercițiul funcțiilor lor politice. Preții diferitelor confesiuni n-au alt semn distinctiv decât o făclie aprinsă, pe care un cetățean o poartă înaintea lor, când sunt în exercițiul funcțiilor lor spirituale. Spre a înjosi cu totul metalele prețioase, atât de dorate în celelalte părți ale lumii, locuitorii insulei le întrebunțează numai la fabricarea obiectelor domestice celor mai inferioare, ca, bunăoară, a... vaselor de noapte, care nu se arată niciodată și deci nimeni nu poate face paradă cu ele. Iar pietrele scumpe nu slujesc decât numai ca jucării pentru copii. Pe insula Utopia, așadar, luxul fiind necunoscut, nevoile sunt mult mai reduse și pot fi satisfăcute cu o muncă mult mai ușoară. Dacă în societățile întemeiate pe principiul proprietății individuale, munca e așa de uriașă, cauza e imensitatea nevoilor vieții, care trec cu mult peste marginile nevoilor naturale ale omului. Iar această muncă redusă, ușurată, simplificată, a locuitorilor utopieni, e suficientă ca să-i facă fericiți, fiindcă le îndestulează pe deplin nevoile lor modeste și îi scapă de orice grijă. În societatea noastră, munca uriașă, pe care o îndeplinesc zilnic atât săracii, cât și bogații, nu-i face fericiți nici pe unii, nici pe alții. Pe bogați am văzut că-i roade vecinic vanitatea, care le creează mii și mii de suferințe zadarnice, iar săracilor, munca lor istovitoare nu le îndestulează niciodată pe deplin nevoile și nu-i scapă niciodată de grija zilei de mâine. Orice om sărac

care nu trăiește decât prin munca brațelor sale, e vecinic chinuit de gândul a ceea ce se va întâmpla cu el când nu va mai putea să muncească.

Toate aceste griji nu există pe insula Utopia, unde locuitorii muncesc puțin, așa încât își păstrează vecinic vigoarea fizică, și unde, totul fiind al cetățenilor, statul întreține de drept pe toți aceia care sunt bolnavi sau bătrâni și nu mai pot munci.

Pe de altă parte, munca, pe insula Utopia, nu mai e o suferință, ca în societatea noastră, ci o plăcere. În lumea noastră, munca e un chin, fiindcă e excesivă, fiindcă durează prea mult și fiindcă e prea uniformă. Pe unii greutățile vieții, pe alții vanitatea, îi fac să muncească prea mult – iar specializarea, produsă în mod fatal în diviziunea muncii, îi silește pe toți să lucreze numai într-o singură direcție. Pe insula Utopia, nevoile fiind reduse la proporțiile lor naturale, pot fi îndestulate ușor, așa încât oamenii muncesc puțin: numai 6 ore pe zi, trei dimineața și trei după-amiază, restul timpului fiind consacrat odihnei, pe-trecerilor și cultivării artelor frumoase. Iar rafinarea artificială a vieții, pe care o introduce bogăția cu luxul și vanitățile ei și care reclamă o rafinare industrială corespunzătoare, fiind înlăturată, meseriile sunt simple și ușor de practicat, așa încât cetățenii pot lucra în toate direcțiile. Munca lor e, dar, foarte variată. Ei trec neconținut de la tot felul de munci agricole la tot felul de munci industriale, și această variație neconținută îi distrează și le face munca plăcută.

Cu toate aceste precauții, însă, pe care le ia organizarea economică a poporului utopian spre a face munca plăcută, tot rămân o sumă de forme de muncă al căror caracter respingător sau înjositor nu poate fi înlăturat prin nici un artificiu, ca, bunăoară, strângerea și transportarea necurătențiilor, pe care le produce în mod fatal orice aglomerație ome-nească. Aceste munci sunt lăsate – pe seama sclavilor. Căci, oricât de surprinzător ar părea acest lucru, pe insula eminentemente egalitară Utopia, sclavia e o instituție de stat. Ca atare, însă, ea nu e decât o formă de penalitate judiciară. Cetățenii care, cu toate că nu le lipsea nimic, cu toate că toate dorințele lor erau satisfăcute, au comis fapte vătămătoare comunității sau s-au făcut vinovați de atacuri la adresa semenilor lor, sunt pedeșiți cu degradarea: din rândul oamenilor liberi, trec în rândul sclavilor și sunt însărcinați cu muncile neplăcute, cu muncile silnice, cum am zice astăzi.

Când, însă, această pedeapsă a degradării civice nu se poate pronunța, fiindcă toți cetățenii respectă riguros legile și drepturile semenilor lor, atunci statul cumpără sclavi sau tocmeste mercenari de la popoarele străine, care, fiind inferioare utopienilor prin organizarea lor



politică și socială, merită să fie puse la muncile înjositoare ale comunității.

Această deosebire dintre oamenii liberi și sclavi e mai ales izbitoare prin artificialitatea ei. E de neînțeles cum Thomas More nu și-a dat seamă că pe insula Utopia toți cetățenii sunt sclavi – sclavii comunității sau ai statului care le reglementează viața până în cele mai mici amănunte, care le poruncește să se scoale dimineața la o anumită oră, să se îmbrace cu anumite haine, să facă anumite lucruri, să mănânce la prânz anumite bucate, să se ducă la plimbare la anumite ceasuri și în anumite locuri, să locuiască în case cu anumite dimensiuni și anumite mobile – și așa mai departe. Cetățenii sunt astfel sclavii comunității, care îi ține înlănțuiți sub ordinele ei prin – porția zilnică de mâncare. Singura deosebire care se poate face, din acest punct de vedere, între ei, este, nu deosebirea de oameni liberi și sclavi, ci deosebirea de sclavi însărcinați cu munci plăcute și sclavi însărcinați cu munci neplăcute – de sclavi de clasa întâia și sclavi de clasa a doua.

Această sclavie generală, însă, se ascunde pretutindeni sub formele cele mai atrăgătoare. Viața locuitorilor de pe insula Utopia pare a fi o vecinică sărbătoare. Masa de toate zilele, bunăoară, care se ia în comun, e pompoasă ca un ospăț festiv. Florile cele mai frumoase umplu cu îmbelșugare sălile de mâncare, vase artistice sculptate și pline de parfumuri îmbălsămează aerul, ca la sărbătorile antice, orchestre ascunse fac să răsunе acorduri melodioase, ca să adauge încântarea sufletului la mulțumirea corpului.

Această notă sensuală a vieții locuitorilor de pe insula Utopia ne aduce aminte de timpul când a apărut planul organizării lor sociale, de timpul Renașterii, a cărei atmosferă morală era plină de hedonismul antic. Ca o reacțiune firească împotriva concepției creștine, ascetice, a vieții, care apăsase destul asupra spiritelor pe vremile întunecate ale evului mediu, apare acum, la noile popoare europene, o nevoie violentă de a se bucura de viață, sub toate formele, de la cele mai înalte până la cele mai josnice.

Am studiat într-un capitol precedent această latură a vieții sufletești a Renașterii și am văzut cum dintr-însa a luat naștere, în sfera cugetării abstracte, epicureismul lui Lorenzo Valla.<sup>1</sup> În legătură cu aceas-

---

1. Vezi supra, capitolul III – *Curențele etice. Epicureismul*, § II-IV (n. G. P.).

tă direcție etică, trebuie să punem Utopia lui Thomas More. Căci la temelia planului său de organizare socială, politică și economică, se află un sistem etic subînțeles, ce se poate reconstrui foarte ușor. Am văzut mai sus cum apăra el comunismul locuitorilor de pe insula sa. Bogăția și sărăcia, zicea el, n-au valoare nici înțeles prin ele însele, ci numai întru cât fac pe oameni fericiți sau nefericiți. Căci fericirea este ținta ultimă a vieții omenești. Realizarea fericirii, a fericirii generale, trebuie să fie, dar, scopul oricărei organizări sociale care își merită cu adevărat numele. O organizare socială, care ar face pe oameni bogați, sau culti, sau virtuoși, fără să-i facă fericiți, ar fi absurdă.

Fericirea se compune, însă, din două elemente deosebite: plăcerea și virtutea. Fără mulțumirile corpului și sufletului, pe care le cuprindem sub numele general de plăceri, omul nu poate fi fericit fiindcă suferă, nevoile lui naturale nefiind îndeplinite. Fără mărginirea înțeleaptă a acestor plăceri, mărginire pe care o cuprindem sub numele general de virtute, omul, iarăși, nu poate fi fericit, fiindcă suferă, de asemenea, de propriile sale excese. Ca un partizan al epicureismului antic, Thomas More cere, dar, locuitorilor de pe insula Utopia o mare severitate de moravuri și pedepsește foarte aspru orice abatere; merge chiar până acolo încât pedepsește pe părinți pentru delictele împotriva bunelor moravuri comise de copiii lor nevârstnici. Dar, în marginile virtuții bine înțelese, adică în marginile cumpătării, prudenței și moderației, toate plăcerile sunt bune, și organizarea socială a insulei Utopia are tocmai de scop să procure locuitorilor ei – tuturor, fără deosebire – toate plăcerile de gustarea cărora atârnă fericirea vieții. De aci nuanța sensuală a mai tuturor îndeletnicirilor lor, până și a muncilor, care trebuiesc făcute bucurosi, cu aceeași plăcere ca și jocurile sau petrecerile. Și dacă mâncarea, la mesele comune, e măsurată pentru fiecare cu îngrijire și cu economie – pe de o parte pentru motive sanitare, iar pe alta spre a nu încărca prea mult bugetul statului și a nu sili pe cetățeni să muncească prea mult – în schimb ea trebuie să fie totdeauna plăcută și înfățișată sub forme frumoase. De unde, pompa și aparatul estetic al ospetelor comune, de care vorbeam adineauri.

Cu toate că răsturna toate ideile sociale ale timpului când a apărut, opera lui Thomas More a fost primită cu o simpatie generală. Pe atunci, socialismul nu era încă o problemă practică, fiindcă nu era încă

---

1. Vezi și infra, p. 440 (n. G.P.).

o direcție politică, cum este pe vremea noastră. Romanul comunist al lui Thomas More<sup>1</sup> rămânea, dar, un joc interesant și nevinovat al închipuirii, o fantezie, o... utopie, cum se zice astăzi. Și Erasm putea să scrie editorului Froben de la Basel, când i-a trimis manuscrisul operei lui Thomas More: „toți învățații împărtășesc în unanimitate părerea mea și admiră și mai mult ca mine geniul divin al acestui om, nu fiindcă îl iubesc mai mult, ci fiindcă îl judecă mai bine“<sup>1</sup>.

De atunci încoace opera lui Thomas More s-a tradus în mai multe limbi și a avut numeroase ediții. Prin răspândirea ei colosală, ajungând cunoscută tuturor, ea a devenit punctul de plecare firesc al socialiștilor utopici, moderni și contemporani, al lui Rousseau și al lui Mably, al lui St. Simon și al lui Fourier – mai ales al lui Fourier, al cărui „falanster“ cuprinde foarte multe din trăsurile organizării sociale a locuitorilor de pe insula Utopia.

### III

Câteva cuvinte ar mai putea fi de folos, nu numai spre a explica unele aspecte, ce au apărut excesive, ale operei lui Thomas More, ci și spre a completa istoria vieții sale, al căreia sfârșit a fost atât de tragic. El părea a fi fost una din acele naturi sensibile, care nu puteau suferi să vadă pe alții suferind, și luau din această cauză hotărâri sau cel puțin atitudini pe care nu le-ar fi luat altfel, fără o asemenea influență afectivă. Două fapte caracteristice arătau, între altele, această particularitate a structurii lui sufletești. Când a început să aibă, în tinerețe, preocupări matrimoniale, a găsit o bună primire într-o familie ce aparținea așa numitei „Gentry“ – o clasă intermediară între aristocrația propriu-zisă și burghezie. Era familia lui John Colt, care s-a arătat dispus să-i acorde mâna oricăreia din cele trei fiice ale sale. Cea care i-ar fi convenit mai mult lui Thomas More era cea de-a doua dintre ele, în ordinea descrescândă a vârstei lor. Era cea mai frumoasă și cea mai inteligentă din toate. Iar bunătatea ei o dovedea faptul că, deși se simțea

---

1. Această părere a lui Erasm, și alte elogii ale contemporanilor sunt reproduse de unul din primii biografi ai lui More, Th. Stapleton, în *Dom. Thomase Mori, Angliae quondam cancelarii, vita et obitus* [(lat.) – *Viața și moartea domnului Thomas Morus, odinioară cancelar al Angliei* (n. M. R.)], 1588, cap. IV.

atrăsă și ea de simpatia deosebită pe care i-o arăta candidatul la însurătoare, lăsa totdeauna primul pas, în timpul vizitelor lui, surorii sale mai mari, Jane, căutând chiar, prin laudele pe care i le aducea, s-o pună în evidență, ca și cum ar fi voit să i-o recomande ca fiind cea pe care trebuia s-o aleagă. Sensibilul pretendent s-a găsit astfel pus într-o situație penibilă; a început să-l preocupe, sau chiar să-l chinuiască ideea că, dacă ar fi trecut peste cea mai mare din fetele lui John Colt, ca nefiind demnă de alegerea lui, ar fi făcut-o să sufere prea mult. Iar suferința pe care i-o producea lui însuși această idee i-a schimbat hotărârea inițială; în loc să ceară mâna celei de-a doua din cele trei fete, a cerut-o pe a celei dintâi. Și nu s-a căit. Jane Colt a fost pentru el o soție devotată, iar pentru copiii pe care i-au avut împreună, o mamă bună.

Ea a murit, însă, după șeaze ani. Rămas văduv, cu patru copii mici, Thomas More nu se gândea nicidecum la o nouă căsătorie – până când o întâmplare neașteptată l-a silit s-o facă. Un prieten al său dorea să se însoare și pusese ochii pe o văduvă, care însă îi părea atât de serioasă, încât n-a îndrăznit, de teama unui refuz, să-i ceară singur mâna. A însărcinat, dar, pe avocatul cu o reputație atât de frumoasă de elocvență convingătoare, care era prietenul său Thomas More, să-i „pledeze“ cauza. Acesta, serviabil cum era, a primit mandatul și a făcut o vizită doamnei Alice Middleton – așa o chema pe văduva în chestie –, iar primul rezultat părea mulțumitor: i se ceruse numai, cum părea firesc, câțva timp de gândire. Dar, după mai multe vizite, în cursul cărora se făcuse, pe cât se părea, mai bine cunoscut, abilul avocat s-a pomenit cu un „eșec“, care, însă, nu era umilitor, ci măgulitor. Doamna Middleton i-a mărturisit că, dacă i-ar fi cerut mâna el însuși, ar fi avut mai mult succes decât prietenul pentru care pleda cu atâta căldură. Cu sensibilitatea lui excesivă, Thomas More s-a găsit atunci, pe neașteptate, într-o situație analoagă cu cea dinaintea primei lui căsătorii. Socotind că serioasa văduvă avusese motive serioase să-i facă acea mărturisire, că adică concepușe pentru el o afecțiune care, dacă ar fi fost disprețuită, ar fi făcut-o cu siguranță să sufere, s-a simțit foarte încurcat. Iar rezultatul pe care i-l impunea structura lui sufletească, a fost că, neputând suferi s-o facă să sufere, a luat-o de soție.

Tot așa, neputând suferi să vadă pe oameni suferind, cum i se întâmpla adesea în cariera sa de avocat, în care avea să pledeze multe procese penale, Thomas More n-a putut păstra măsura în conceperea reformelor pe care le credea necesare ca să procure lumii condiții mai bune de existență. Excesivă a părut, mai ales, suprimarea totală a proprietății individuale, care punea pe toți cetățenii statului la discreția

autorităților lui. Că sclavia nouă, la care îi condamna o asemenea măsură, nu mai avea aspectul brutal al celei vechi, era adevărat. Dar natura ei rămânea aceeași, prin lipsa totală a libertății. Nimeni nu putea să nu execute ordinele autorităților, care îl puneau să muncească unde, când și cum voiau ele, fără a se vedea lipsit de condițiunile elementare de existență – adăpost, hrană, îmbrăcăminte etc. –, pe care nu i le puteau da decât numai ele. Iar legile – în virtutea cărora autoritățile ordonau fiecăruia ceea ce trebuia să facă –, cetățenii nu numai că nu luau parte la stabilirea lor, dar nici măcar n-aveau putința să le discute, după ce se stabileau – în raport cu rezultatele la care duceau aplicarea lor –, ceea ce nu putea fi decât de folos.

Aceeași dispoziție sufletească, ce putea fi considerată, după împrejurări, ca o formă a bunătății sau ca una a slăbiciunii, i-a pricinuit lui Thomas More multe neplăceri. L-a făcut, între altele, să servească pe regele Henric al VIII-lea în condiții ce nu se acordau totdeauna cu convingerile sale. Am văzut mai sus că acest suveran, care își începuse domnia sub auspicii frumoase, voind să atragă în jurul său pe cei ce prezentau mai multe garanții de capacitate și corectitudine, îi dase priceputului avocat și îndemânicului administrator municipal două misiuni, una în Franța, alta în Flandra. De amândouă Thomas More se achitase cu succes; cea din urmă, îndeosebi, procurase englezilor un tratat de comerț foarte avantajos. Ca să-l răsplătească, Henric al VIII-lea i-a oferit o pensie anuală destul de însemnată. El însă a refuzat-o, cu tot respectul, dar cu toată hotărârea, ca nefiind compatibilă cu independența sa de administrator comunal. Impresionat, și dorind cu atât mai mult să și-l atașeze, regele a luat o altă cale. L-a numit mai întâi membru al consiliului său „privat“; i-a acordat apoi diferite funcțiuni publice, din ce în ce mai înalte, până la aceea de cancelar al regatului britanic. În același timp, îi arăta o prietenie personală aproape pasionată. Îl chema adesea la palat, în afară de orele oficiale de lucru, ca să mai vorbească și de alte lucruri decât de treburile statului: îl oprea adesea la masă, la cea de seară, mai ales, fără alți invitați, în intimitate, iar în nopțile senine de vară se plimba cu el pe terasele palatului, cerându-i să-i explice, cu vastele lui cunoștințe, natura și mișcările constelațiilor. Când Thomas More se ducea să se odihnească la Chelsea, lângă Londra, unde avea o mică proprietate, regele îl vizita, fără nici o ceremonie, lua loc la masa lui simplă și făcea cu el, ținându-l cu brațul de mijloc, plimbări lungi prin grădina ce se întindea pe malul Tamisei.

Dar această prietenie, oricât părea de mare și oricât a durat de mult, n-a ținut până la sfârșit. În realitate, tratând pe Thomas More în

mod atât de afectuos, Henric al VIII-lea nu urmărea decât scopul să facă dintr-însul un instrument docil al politicii sale, ce devenea din ce în ce mai personală și, prin urmare, din ce în ce mai arbitrară. Frumoașele auspicii sub care începuse domnia sa n-au făcut decât să înșele marile speranțe ale celor ce așteptau de la el vremuri mai bune pentru mult frământatul popor englez. Se înțelege de la sine că nu putem trece în revistă abuzurile, din ce în ce mai mari, pe care le-a comis și el, ca și predecesorii săi. Ar fi să trecem de la istoria ideilor la istoria faptelor, și am ieși din cadrul lucrării noastre. Ne mărginim să relevăm faptul, care a pus politica lui personală și arbitrară în lumina cea mai urâtă – și care a fost îmbrățișarea protestantismului, în condițiile ce se cunosc din istorie. El luase mai întâi o atitudine hotărât ostilă mișcării de protestare ce începuse, sub conducerea lui Luther, a lui Calvin și a lui Zwingli, în contra Bisericii romane. I se părea, anume, că era o mișcare revoluționară, care atingea nu numai autoritatea religioasă, ci și autoritatea politică. Pornirea sa împotriva-i era atât de mare, încât, cu ajutorul lui Thomas More, care i-a pus la dispoziție erudiția și condeiul, a scris o carte ce i-a atras din partea Sfântului Scaun, odată cu mulțumirile convenite, epitetul măgulitoare de „Apărător al credinței“ și de „Campion al Bisericii“. Mai târziu, însă, când a voit să se despartă de Caterina de Aragon ca să ia de soție pe Ana de Boleyn și s-a lovit de refuzul Sfântului Scaun de a-i aproba divorțul, Henric al VIII-lea s-a grăbit să îmbrățișeze protestantismul, dându-i o formă mai gravă decât cea pe care o luase pe continent. Declarând Biserica anglicană independentă de Sfântul Scaun, s-a proclamat pe el însuși șef al ei, luând astfel locul papei de la Roma ca conducător spiritual al supușilor săi. Thomas More, care, mai înainte, cedase de mai multe ori regelui său, în speranța că avea să-l aducă la sentimente mai bune, nu i-a mai putut ceda în chestia divorțului și a nouăi căsătorii, și l-a rugat să-i primească demisia din situația de cancelar al regatului, pe care o avea atunci. Henric al VIII-lea i-a acordat-o, dar, în viața privată în care s-a retras, după aceea, prietenul cărui îi arătase atâta dragoste l-a urmărit, cu ura lui, prin diferite persecuții. Iar când parlamentul a votat legea care impunea fiecărui cetățean englez să depună jurământul că recunoaște ca șef spiritual al națiunii pe regele ei, Thomas More a refuzat să-l dea, cu motivarea că, votând legea în chestie, parlamentul își depășise competența legală; el nu putea lua hotărâri valabile decât cu privire la puterea temporală, nu și la cea spirituală; el putea să aleagă un rege, adică un conducător politic, nu și un papă, adică un suveran religios.

Penru această atitudine principială, fostul cancelar al regatului britanic a fost arestat, sub inculparea de înaltă trădare, și ținut în închisoare un an întreg, în care timp s-a încercat totul, s-a trecut chiar de la făgăduieli ademenitoare la torturi îngrozitoare, ca să i se smulgă jurământul dorit de rege. Dar Thomas More a rămas inflexibil. A fost, astfel, judecat, în mai 1535, și condamnat la moarte prin decapitare. Iar ca să nu facă pe nimeni să sufere, prin teama și jalea pe care le-ar fi arătat în momentul execuției, s-a suit pe eșafod cu zâmbetul pe buze și și-a pus capul glumind pe trunchiul pe care urma să cadă, spre a-l ucide, securea călăului.

## Capitolul IX IDEILE POLITICE ȘI SOCIALE NICCOLÒ MACHIAVELLI

Către sfârșitul veacului al XV-lea, lupta pentru emanciparea vieții politice a statelor europene de sub tutela Bisericii romane, care era destul de veche, a reînceput în Italia sub forme nouă. Armele de până atunci au fost în bună parte părăsite, și altele, mai moderne, le-au luat locul. Argumentele de căpetenie nu mai erau de natură abstractă, rațională, ci de natură concretă, empirică, întemeindu-se pe fapte pozitive. Nu în natura teoretică a statului, așa cum și-o închipuiau învățații, care nu ridicau ochii din cărți, ci în viața practică a societăților omenești, așa cum se desfășura sub ochii tuturor, în prezent, și cum se găsea consemnată în istorie, pentru trecut, începeau a se căuta legile celei mai bune organizări politice și sociale. Cel dintâi care a mânăuit aceste arme nouă cu o agerime aproape modernă a fost marele gânditor florentin Niccolò Machiavelli. Lui i s-a impus, în primul rând, necesitatea de a întreprinde o asemenea cercetare, din cauza uimitoarei încercări pe care o făcuse un călugăr fanatic de a introduce la Florența un regim teocratic, în cel mai strict înțeles al cuvântului. Acel călugăr, pe care Machiavelli îl auzise predicând și îl văzuse lucrând, era Savonarola. Asupra lui trebuie să aruncăm mai întâi o privire, pentru ca, luând cunoștință de gândirea și acțiunea lui, să putem înțelege mai bine, prin contrast, gândirea și acțiunea lui Machiavelli.

### I

Girolamo Savonarola se născuse în 1452, la Ferrara. Familia sa, care părea a fi dispus de oarecare mijloace, voia să-l pregătească pentru profesiunea medicală, care era pe atunci deosebit de bine văzută și de rentabilă. Dar o vocație religioasă, care lua proporții din ce în ce mai simțite, devenind în cele din urmă irezistibilă, l-a făcut să părăsească studiile începute în această direcție și să intre, fără știrea și în-

voirea părinților, în mănăstirea dominicanilor din Bologna. Avea atunci 22 de ani, așa încât nu se putea presupune că nu-și dase bine seamă de însemnătatea pasului pe care îl făcuse. Și-n adevăr, viața sa, în mănăstirea în care intrase, a fost mai mult decât exemplară. Ceea ce îl distingea, impunându-l atenției superiorilor săi, era – pe lângă îndeplinirea, nu numai riguroasă, dar și excesivă a obligațiilor rituale, ce se manifesta prin exagerarea diferitelor forme ale ascetismului monahal – pasiunea lui adâncă pentru studiile teologice. În tot timpul ce-i rămânea liber, citea cu un zel neobosit operele părinților Bisericii și scrierile comentatorilor lor. După câțiva ani, cunoștințele lui părăd destul de întinse, a fost trimis de autoritățile ordinului său ca „lector“ al „novicilor“ mănăstirii San' Marco, din Florența, și ca predicator pentru „edificarea“ populației din oraș și din împrejurimi.

Începându-și astfel activitatea, pe care o considera ca o misiune, întrucât se credea chemat să lupte pentru întărirea credinței creștine, tânărul călugăr a fost silit să constate, cu multă părere de rău, că avea prea puține perspective de succes. Cursurile pe care le făcea „novicilor“ nu izbuteau să-i însușească, iar predicile sale nu atrăgeau nicicum pe credincioșii laici. Expunerile sale rămăneau, mai totdeauna, prea abstracte, prea încărcate de subtilitățile teologice, prea savante și, ca atare, prea reci. Lipsa ornamentelor retorice, apoi, cu care atâția alți oratori eclesiastici deprinseseră lumea, faptul că vorbea prea repede, cu unele defecte de pronunțare a cuvintelor, și că nu-și putea stăpâni gesturile, indispușeau pe ascultătorii pe care umaniștii florentini îi făcuseră mai exigenți. Constatarea penibilă a insucceselor sale repetându-se neconținut, cu toate eforturile pe care și le impunea ca să le evite, Savonarola a simțit nevoia să-și ia un timp de gândire, ca să vadă ce era de făcut, și s-a întors în mănăstirea dominicanilor de la Bologna, căreia continua să-i aparțină; voia, anume, să reflecteze, cât mai liniștit, la modul cum ar fi putut ajunge să-și îndeplinească mai bine misiunea. A petrecut astfel patru ani, într-o retragere absolută, în rugăciuni neconținute, în care implora pe Dumnezeu să-i vină în ajutor, luminându-l. Și a ajuns să creadă că lumea, spre a putea fi convinsă, trebuia mai întâi înspăimântată, prin arătarea primejdiilor, mari și iminente, ce o amenințau. El văzuse, la Florența, cât de adâncă era stricăciunea tuturor, nu numai a celor de jos, ci și a celor de sus, nu numai a leicilor, ci și a servitorilor Bisericii. Că oamenii nu puteau fi buni, de vreme ce apăsa asupra lor greaua povară a păcatului originar, o știa de mult; dar nu și-ar fi închipuit niciodată, dacă nu i-ar fi văzut mai de aproape, că puteau fi atât de răi. Așa încât nu i se părea cu

neputință<sup>1</sup> ca mânia lui Dumnezeu să nu cadă asupra lor, dintr-un moment într-altul, ca un trăsnet neașteptat. Lumea trebuia, dar, salvată, cu orice preț, prin îndreptarea moravurilor ei ticăloase – fie pentru ca Dumnezeu să se îndure a o cruța, fie pentru ca loviturile lui să n-o găsească, cel puțin, nepregătită, s-o găsească pusă, adică, în vederea mântuirii din viața viitoare, pe calea căinței și a pocăinței.

Întorcându-se, cu această credință, la Florența, Savonarola și-a schimbat cu desăvârșire metoda. N-a mai comentat, în cursurile pe care le-a reluat cu „novicii“ din mănăstirea San' Marco și în predicile pe care le ținea prin biserici, operele, destinate învățământului și „edificării“, ale teologilor scolastici, ci *Apocalipsul*; n-a mai dat celor cel ascultau, subtilități logice, ci profeții sinistre; nu s-a mai servit de silogisme meșteșugite, ci de imprecății teribile. Pornind de la textul de *Apocalips*: „Gladium Dei super terram cito et velociter“<sup>2</sup>, prevenea pe toți, cu un aer solemn și grav, că nenorociri mari aveau să se abată în curând asupra Italiei și aveau să se întindă repede asupra lumii întregi. Dumnezeu nu mai putea să rabde ticăloșia obștească, și avea să lase, în sfârșit, să cadă asupra netrebnicului pământ sabia cumplită a groaznicei sale răzbunări; o ținuse până atunci suspendată, ca un avertisment, așteptând îndreptarea păcătoșilor, a căror moarte, în marea lui milă, nu o dorea; dar de astă dată avea să-i lovească fără cruțare, cu o spăimântătoare cruzime, pe toți. Surprinși, ascultătorii lui Savonarola – cei din clasele de jos mai întâi, care erau mai superstițioși și, prin urmare, mai creduli, cei din clasele de sus, apoi, care se întâmpla să fie mai impresionabili –, au început a se gândi că viața lor, care, în adevăr, era departe de a fi exemplară, putea să aibă asemenea consecințe. Cuprinși de grije și de teamă, oamenii au început a se îmbulzi, în număr din ce în ce mai mare, la predicile lui Savonarola. Încurajat de acest succes, fanaticul călugăr, ca să-și convingă ascultătorii de caracterul divin al misiunii sale, a început să le povestească „viziunile“ pe care le avea în nopțile sale de pioasă veghere: îngerii, coborându-se din cer, în valuri de lumină, veneau să-i dea puteri nouă întru îndeplinirea misiunii pe care i-o încredințase Dumnezeu, de a încerca să pună lumea, cât mai era timp, pe calea căinței și a pocăinței. Și, ca să arate că, dat fiind caracterul divin al misiunii sale, era dator să spună

1. În textul de bază: puțință – evidentă greșeală de tipar (n. G. P.).

2. (lat.) – „Sabia lui Dumnezeu degrabă și în curând (va cădea) asupra pământului“. (n. M. R.).

adevărul orișicui, fără să se teamă de nimeni, n-a lipsit a-și îndrepta atacurile în contra puternicilor zilei, în contra papei Inocențiu al VIII-lea și în contra lui Lorenzo dei Medici, prevestind că aveau să-și ia în curând pedeapsa cuvenită. Iar când, atât cel dintâi, care era bătrân și infirm, cât și cel de-al doilea, care suferea de o boală incurabilă, au murit în adevăr, la puțin timp după prevestirea lui Savonarola, lumea a început să creadă în „darul“ lui profetic.

Dar succesul hotărâtor, în această privință, l-a dobândit el prin precizarea invaziei franceze. Zisese, în adevăr, într-una din predicile sale: „Luați seama, voi toți care mă ascultați, se apropie vremea; un om va să vie, care va năvăli în Italia noastră și va pune stăpânire pe ea, fără să tragă sabia; când va trece munții, cetățile întărite vor cădea, toate, dinaintea lui“. Și când Carol al VIII-lea a trecut Alpii, cu armatele sale, fără să întâlnească, nicăieri, nici o rezistență, nimeni nu s-a mai îndoit de realitatea „darului“ profetic al uimitorului călugăr. Piero dei Medici, care îi succedase lui Lorenzo Magnificul, nu știuse, nici să cedeze, la timp, năvălitorului, nici să încerce a rezista, ca să obțină cel puțin, de la el, condiții mai bune; o mișcare a maselor populare, îngrozite de perspectiva ocupației franceze, l-a răsturnat, și a trimis pe Savonarola să apere el, cu cuvântul lui inspirat, Florența. Asupra lui Carol al VIII-lea, însă, cuvântul lui nu mai avea aceeași influență, și ocuparea orașului de către trupele franceze n-a putut fi evitată. Iar cu sistemul prăzilor de război, care permitea soldaților ocupanți să nu mai respecte nimic în teritoriile ocupate, florentinii au avut multe de suferit. Mai ales în lipsa regelui, care pornise spre sud, ca să-și întindă stăpânirea asupra Italiei întregi, abuzurile soldaților lăsați la Florența deveniseră intolerabile – și Savonarola a fost trimis din nou, ca să obțină o cât mai mică ușurare. Carol al VIII-lea se întorcea tocmai de la Neapole; mandatarul florentinilor i-a ieșit înainte, l-a felicitat, în chipul cel mai măgulitor, pentru „victoriile“ strălucite pe care le avusese, și l-a rugat, în propriul lui interes, ca să nu mărească resentimentele noilor săi supuși, să fie mai îngăduitor. A căutat să-l convingă că Florența, care era „inima“ Italiei și dedea, ca atare, tonul în toate, merita să fie evacuată. Întrucât era obligat să se întoarcă în Franța, și gândindu-se că nu era prudent să lase în Italia o atmosferă prea încărcată, care să-i creze, poate, încurcături, regele a ordonat, în adevăr, evacuarea cerută.

Acest fapt a fost atribuit de florentini abilității lui Savonarola, și creditul lui a crescut enorm. În haosul ce a urmat după retragerea armatei franceze, toate privirile s-au îndreptat, în lipsa oricărei alte autorități, înspre el. În dezorganizarea totală a vieții statului, el singur

putea să ia, cu învoirea anticipată a tuturor, măsurile necesare pentru restabilirea ordinii. Și le-a luat, dar, în unele privințe, n-a putut păstra măsura. A redat, e drept, republicii toscane vechea structură, cu toate organele ce o alcătuiau; dar acele organe nu mai însemnau, de fapt, nimic, în fața voinței lui suverane; ele nu mai puteau hotărî în realitate nimic numai prin ele înșile. În ultimă instanță, Savonarola hotărâ singur tot. Și unele din hotărârile lui au constituit un incontestabil progres față de trecut. Așa, bunăoară, a proclamat amnistia pentru atitudinile politice, într-o lume în care orice schimbare de regim avea ca urmare inevitabilă exilări de persoane, confiscări de averi și numeroase alte forme de răzbunare împotriva adversarilor. Tot așa, ca să înfrâneze luxul ritual al cultului religios, a pus să se topească vasele de aur și de argint ale bisericilor, pentru ca, din metalele nobile obținute astfel, să se bată monede care, sporind mijloacele financiare ale statului, să-i permită a veni în ajutorul săracilor, al celor cu familii prea numeroase, mai ales. În același timp, însă, a pus, asupra averilor celor bogați, impozite grele, care echivalau cu o confiscare parțială a lor, și a liberat pe cei ce aveau față de ei datorii bănești de o parte din sumele respective. Nemulțumirile ce s-au produs astfel nu s-au manifestat, se înțelege, imediat; dar nici n-au dispărut; au așteptat numai un moment mai potrivit.

Alte nemulțumiri s-au mai adăugat, apoi, în cercuri mai întinse de cetățeni. Voind să reformeze moravurile, Savonarola a impus vieții florentine o formă atât de severă, încât depășea, cu mult, scopul urmărit. A interzis petrecerile, nu numai în timpul carnavalului, când luau proporții excesive, ci în tot cursul anului; a oprit danțurile, sub toate aspectele lor; a închis toate localurile publice, în care se consumau băuturi alcoolice, și birturile de lux, în care se serveau mâncări alese; pentru jocurile de noroc, care trebuiau stărpite, a prescris, ca pedeapsă, tortura; a impus femeilor măritate să nu se supună obligațiilor conjugale decât la anumite epoci, separate de intervale mari, și numai în vederea procreării; a stabilit pedepse grele, ce puteau merge până la arderea pe rug, pentru bărbații și femeile ce se dedau la abateri și excese erotice; a fixat pentru funcționarii administrativi și judecătorești felul și numărul rugăciunilor pe care trebuiau să le rostescă înainte de a începe să lucreze; a ordonat ca celor ce, prin cuvintele lor nesocotite, aduceau vreo atingere Bisericii sau statului, să li se ardă limba cu un fier înroșit în foc etc.

Sub influența unui asemenea regim, Florența, care fusese până atunci orașul cel mai vesel, cel mai plin de petreceri și de plăceri, atât

de rafinate și de artistice încât atrăgeau pe străini, de pretutindeni, a căzut brusc într-un fel de prostrație religioasă, luând înfățișarea, aspră și tristă, a unei vaste mânăstiri. Cuvântul e al lui Funck Brentano, unul din cei mai noi istorici ai Renașterii. „Și iată că – zice el – magnificul oraș, mândria Renașterii, orașul de artă, de lux și de plăcere, se transformă cu repeziciune într-un fel de mânăstire. Cărciumele se închid; zilele de post devin atât de numeroase, încât măcelarii dau faliment; pe străzi, pe Piața Signoriei, pe Ponte-Vecchio, nu se mai aud decât cântece bisericesti, psalmi, imnuri de slavă întru preamărirea lui Dumnezeu. Oamenii care trec, se lovesc unii de alții, fiindcă merg cu nasul în *Evangelie* sau în cartea lor de rugăciuni.“ Iar petrecerile iau o formă corespunzătoare: când voiesc să fie împreună, „florentinii se adună, în grupe de câte douăzeci-treizeci, de bărbați și femei, și se duc într-o localitate mai plăcută decât orașul, în împrejurimile lui sau la țară. Acolo, însă, ascultă slujba de la biserică, se împărtășesc, și-și petrec apoi ziua intonând cântece religioase și recitând psalmi. Strânși în jurul unei icoane a lui Iisus Cristos, îi adresează rugăciuni, vărsând lacrimi. Sau ascultă predici edificatoare, și plimbă, într-o procesiune ocazională, o icoană a Sfintei Fecioare.“<sup>1</sup>

La acest rezultat însă nu putuse ajunge Savonarola numai pe calea persuasiunii; mai era necesară și o presiune, o vigilență continuă și, mai ales, energetică. Pentru ca cei ce nesocoteau măsurile luate de el să nu poată scăpa nepedepsiți, a organizat spionajul și a încurajat delațiunea. Dar aceste mijloace discrete nu erau totdeauna sigure, fiindcă cei ce la practicau nu erau incoruptibili; ei puteau fi câștigați de către cei ce voiau să scape de pedepse. De aceea, Savonarola a recurs la copii, care, în „inocența“ lor, puteau fi mai ușor și mai deplin fanatizați. I-a organizat în bande, pe care le-a însărcinat să facă, pe față, poliția străzilor și a caselor orașului, spre a supraveghea purtarea oamenilor. Îmbrăcați în alb, purtând într-o mână o ramură de măslin iar într-alta o mică cruce de lemn, copiii, străbătând străzile, opreau pe cei ce umblau îmbrăcați prea luxos, cu prea multe podoabe de preț, le luat atât bijuteriile cât și hainele, pe care le predau autorităților instituite anume ca să distrugă asemenea „deșertăciuni“. Intrau apoi prin case, și, intimidând pe stăpâni prin îndrăzneala lor naivă sau chiar folosindu-se, la nevoie, de puterea pe care le-o da numărul, ridicau toate „zădărniciile“ – tablourile, cărțile, instrumentele de muzică, hainele de lux, bijuterii-

1. Funck Brentano, *La Renaissance*, Paris, 1935, p. 265 (a ediției a 29-a).

le etc. În viața romanțată a lui Leonardo da Vinci, scrisă pe baze strict istorice și publicată în limba franceză sub titlul *Le roman de Léonard de Vinci*, Merejkovski descrie într-un capitol lupta lui Giorgio Merula, umanistul, cu copiii lui Savonarola, care veniseră să caute „deșertăciuni“ în palatul familiei Medici de pe Via Larga. El voia să-i împiedice de a intra în biblioteca, plină de cărți și manuscrise antice, de o valoare neprețuită. Micii „inchizitori“, însă, s-au năpustit asupra-i, l-au bătut cu crucile lor de lemn, până l-au lăsat în nesimțire, și i-au scotocit apoi prin buzunare, până au găsit cheia bibliotecii. Deschizând-o, în sfârșit, au ridicat, fără alegere, tot ce au putut, aruncând pe ferestre, în stradă, cărțile și manuscrisele pe care alți copii le încărcau în căruțele ce așteptau acolo, spre a le duce să fie arse într-un „bruciamiento delle vanita“.<sup>1</sup>

Ultima ceremonie „pioasă“ de acest fel s-a desfășurat în ziua de 7 februarie 1497, când se sfârșea carnavalul din acel an. „Zădărniciile“ strânse din tot orașul, în număr mai mare ca oricând, au fost arse atunci pe un rug imens, ridicat în Piața Signoriei, în fața lui Palazzo Vecchio. În jurul și deasupra grămezilor de lemn de foc, se construise o enormă piramidă octogonală de scânduri, de o sută douăzeci de coți în diametru și de treizeci ca înălțime, cu cincisprezece trepte largi pe care se așezaseră lucrurile ce trebuiau să fie arse. Pe primele trepte, de jos, se îngrămădiseră costumele și măștile ce se purtau în cortegiile istorice și în tablourile „vivante“, atât de prețuite și atât de frecvente pe acele vremuri, precum și cele ce serveau la balurile din carnaval. Pe treptele următoare, de jos în sus, veneau mai întâi rochiile femeilor, dantelele, bijuteriile, fardurile și parfumurile; veneau apoi instrumentele de muzică, flautele, harpele, mandolinele, viorile; după ele urmau jocurile de cărți, de șah, de table etc.; mai sus, în sfârșit, se aflau cărțile și manuscrisele, de literatură, de știință, de filosofie. În vârful piramidei, peste toate „zădărniciile“ – și „afuriseniile“, cum li se mai zicea acestor lucruri, care nu erau numai inutile, ci și primejdioase –, trona Satan însuși, sub forma unei paiate oribile și ridicule, în pânțelele umflat al căreia se pusese un săculeț de praf de pușcă amestecat cu pucioasă, menit să facă explozie la momentul potrivit. Proporțiile impunătoare, pe care trebuia să le ia acest act de ispășire, spre a impresionă, mai mult decât cele precedente, pe credincioși, au făcut ca pregătirile să dureze toată ziua. Unii orașeni veneau singuri să aducă „ză-

1. *Op. cit.*, p. 266.

dărniciile“ și „afuriseniile“ pe care nu le ridicaseră copiii inchișitorii. Pentru desfășurarea ceremoniei s-a așteptat înserarea, pentru ca, pe întuneric, efectul să fie mai mare. Când a început, dar, a se întuneca, un cortegiu imens, compus din mii de oameni, și crescând neconținut, a străbătut Florența, în sunetele clopotelor de la toate bisericile. În frunte mergeau, îmbrăcați în alb, copiii „inchișitorii“, purtând statuia lui Iisus Cristos; după ei veneau călugării de la San' Marco și din celelalte mănăstiri, din împrejurimi, urmau „gonfalonierul“ și membrii „Consiliului Celor Optzeci“, magiștrii și doctorii de la „Studio“, cavalerii căpitanului Bargello, iar trupele pedestre și trâmbițașii închideau cortegiul oficial, căruia îi făcea „coadă“ mulțimea orașenilor și a celor veniți de primprejur. Pe Piața Signoriei, când toți și-au luat locurile convenite, Savonarola s-a urcat pe treptele de la Palazzo Vecchio, a ridicat în sus crucifixul de care nu se despărțea niciodată și a strigat cu glas tare: „În numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh, dați foc rugului“. Patru călugări, cu torțe de rășină aprinse, au dat ocol piramidei de scânduri, oprindu-se la fiecare din cele opt colțuri ale ei, ca să pună în acțiune focul „purificator“. Și flăcările s-au înălțat, năvalnic, distrugând roadele străduințelor prin care o parte a omenirii crezuse că putea să ajungă la mai multă frumusețe și la mai mult adevăr, într-o viață în care binele era atât de anevoie de realizat.

Sub formele, din ce în ce mai excesive, pe care le lua, regimul instituit de Savonarola în republica toscană începea să devină primejdios, întrucât amenința să oprească, în cazul când s-ar fi întins mai departe, înaintarea lumii pe calea progresului, întorcând omenirea, nu atât la simplitatea creștină, cât la barbaria primitivă, prin distrugerea sistematică a valorilor acumulate, ale culturii și civilizației. Unul din cei mai noi istorici ai lui Savonarola, scriitorul englez Ralph Roeder, susține că chiar și partizanii cei mai convinși ai fanaticului călugăr dominican deplâneau vandalismul comis la 7 februarie 1497, regretând că lucrurile de artă n-au fost vândute în profitul săracilor. Folosul ar fi fost îndoit: s-ar fi conservat atâtea opere ce puteau să aibă o valoare neprețuită, ușurându-se în același timp viața atâtor nevoiași. Și scriitorul englez adaugă: „Ca simptom al unei încordări și al unei exasperări crescânde, violența scenei (de la 7 februarie 1497) era neliniștitoare“<sup>1</sup>. Ea neliniștise, în adevăr, pe mulți – și reacțiunea nu mai putea să întârzie, având să ducă la prăbușirea nu numai a lui Savonarola, ci și a regimu-

1. Ralph Roeder, *Savonarola*, trad. franc., Paris. 1933, p. 163.

lui pe care îl instituisese, cu tot caracterul lui teocratic, neconținut și ostentativ pus în evidență, ca o justificare a lui, mai întâi, și ca un mijloc de apărare a lui, apoi. Spre a-și impune cu mai multă siguranță reformele, morale și politice, pe care le introducea, îndrăznețul reformator nu se sfa să declare, la fiecare pas, că vorbea și lucra în numele lui Dumnezeu, a cărui voință suverană nu făcea decât, ca un umil servitor, s-o aducă la îndeplinire. A mers chiar până acolo încât, într-una din predicile sale, a proclamat pe Cristos „rege al Florenței“. Și, ca un bun părinte al orașului, n-a lipsit a-l sfătui, cu insistență, să nu refuze a primi darul neprețuit pe care i-l trimetea voința divină. „Dumnezeu vrea să te ferească, o! Florență... Vrea să-ți dea un cap, un rege, care să te cărmuiască, Cristos însuși vrea să fie regele tău; a spus-o singur: «Ego autem constitutus sum rex»<sup>1</sup>. Nu face, o! Florență... ca evreii. Primește pe Cristos, care binevoiește să fie regele tău. Vei fi astfel bogată în bunuri temporale și spirituale; vei desăvârși reforma Romei, a Italiei și a tuturor țărilor; vei întinde asupra lumii întregi aripele măririi tale!“ Entuziasmați, cei ce-l ascultaseră au început să strige, la ieșirea din biserică: „Viva Cristo, nostro re!“ Strigătul acesta s-a repetat, apoi, și s-a generalizat – ceea ce i-a permis lui Savonarola să susțină că poporul florentin alesese, prin aclamație, pe Cristos, ca rege al său. Și a pus să se graveze pe frontispiciul Palatului Signoriei cuvintele: „Jesus Christus Rex populi Florentini S.P.Q. decreto creatus“<sup>2</sup>.

Nemulțumirile, însă, care se iviseră de la început, au crescut neconținut, în urma exceselor pe care, în numele acestui regim teocratic, le comitea Savonarola. Ele au început a se manifesta fățiș, prin criticile, nu arareori batjocoritoare, ale așa-numiților „Arrabbiati“, adică ale „Turbaților“. Acesta era numele pe care îl dăseră partizanii lui Savonarola celor ce îndrăzneau a se ridica împotriva lui. Iar aceștia, la rândul lor, dădeau celor ce îl susțineau numele de „Piagnoni“, adică de „Plângători“. Un al treilea „partid“ – dacă putem întrebuița acest cuvânt – îl formau, la Florența, cei ce regretau domnia Medici-ilor, sub care trăiseră atât de bine, și cu reprezentanții cărora unii mai aveau încă legături. Aceștia, care se țineau în rezervă, primiseră, din cauza atitudinii lor șterse, numele de „Bigi“, adică de „Cenușii“. O ultimă categorie de nemulțumiți o formau tinerii doritori să guste mai larg

1. (lat.) – „Eu însă am fost numit rege“ (n. M. R.).

2. (lat.) – „Iisus Cristos a fost ales rege al poporului florentin prin decretul senatului și al poporului“ (n. M. R.).



viața, care nu se puteau împăca cu regimul monastic impus de Savonarola. Ei își luaseră, singuri, în glumă, numele de „Compagnacci“, adică de „Tovarăși la rele“, puși pe chefuri și alte blestemății. Și fiindcă nu erau deloc puțini, opoziția lor nu era nicidecum de disprețuit. Tonul lor zeflemist, lipsit de preocupări și intenții politice, contribuia într-o măsură destul de largă la întărirea atmosferei defavorabile, ce se întindea din ce în ce mai mult în jurul regimului teocratic al lui Savonarola.

În același timp, încrederea maselor populare în caracterul divin al misiunii lui a început să scadă. Împrejurările au silit chiar pe unii din partizanii lui mai de seamă să nu-i mai dea concursul. Atacurile lui, lipsite de orice măsură, în contra papei Alexandru al VI-lea nu puteau să rămână fără nici-un răspuns. Iar ceea ce a urmat a pus pe gânduri pe mulți dintre cei ce susținuseră până atunci pe furiosul reformator, care amenința să pună republica toscană în conflict cu Sfântul Scaun. Papa a încercat mai întâi să-l potolească, promițându-i arhiepiscopia Florenței și pălăria de cardinal. Dar Savonarola a respins cu „indignare“ aceste propuneri „rușinoase“. Iar atacurile lui în contra lui Alexandru al VI-lea, căruia nu-i mai zicea decât „il Borgia“, au devenit și mai violente. Cel atacat astfel a recurs atunci la măsuri drastice. A luat „priorului“ mănăstirii San' Marco dreptul de a mai predica, l-a amenințat cu excomunicarea, în cazul când nu s-ar fi supus, și a prevenit autoritățile florentine că avea să pună orașul sub interdicție, dacă măsurile sale n-ar fi fost respectate. Savonarola însă a continuat să predice, a declarat că nu-i pasă de excomunicarea unui papă „simoniac“ și a făcut un apel călduros la „toți principii creștini“, cerându-le cu stăruință să convoace un conciliu, care să examineze situația Bisericii, rămase fără conducător legitim, din cauza „nedemnității“ lui Alexandru al VI-lea.

În împrejurările de atunci, însă, autoritățile florentine nu se puteau hotărî ușor să intre în conflict cu Sfântul Scaun. Sub influența lui Alexandru al VI-lea, a cărui politică nu era lipsită de abilitate, mai multe din micile state italiene formaseră o grupare ce sta sub conducerea lui – așa numita „Ligă italică“, ce părea chemată să joace un rol însemnat. Ostilitatea pe care această grupare politică o arăta republicii toscane, ce rămăsese oarecum izolată, îngrijora pe mulți. Hotărâtoare pentru atitudinea autorităților florentine a părut a fi chestia orașului Pisa, a cărui situație, după ocupația franceză, era nelămurită, și care era revendicat atât de venețieni, cât și de milanezi. Când li s-a deschis perspectiva retrocedării acestui prețios oraș, în schimbul adeziunii la Liga italică, ele n-au mai stat la îndoială – și, luând astfel o atitudine

favorabilă papei Alexandru al VI-lea, au căutat să înfrâneze agitațiile lui Savonarola. I-au cerut, dar, să se retragă în mănăstirea sa și să nu mai predice. Iar el s-a supus – nu fără să protesteze însă și fără să amenințe, cum îi era obiceiul. În ultima predică pe care a mai ținut-o înainte de retragerea sa, a zis, adresându-se autorităților florentine: „Vorbiți de pace! Dar eu vă spun că nu va fi pace, fiindcă Dumnezeu s-a supărat. Îngerii și sfinții stau în genunchi dinaintea lui, nu ca să-i ceară milă, ci ca să-l îndemne să pedepsească“...

Alte incidente au venit apoi să îngreuneze situația lui Savonarola. A fost, anume, atacat, la Florența chiar, de câțiva predicatori, trimiși în acest scop de Curia Papală. Unul din ei, călugărul franciscan Francesco di Puglia, i-a propus chiar, spre a-i dovedi falsitatea „doctrinelor“ lui, proba focului, care era una din formele „ordaliilor“ ce se practicau în evul mediu. Fanaticul franciscan s-a declarat gata să intre, împreună cu Savonarola, în flăcările unui rug aprins, pentru ca Dumnezeu să arate de partea cui era adevărul; cel ce avea dreptate în ceea ce susținea, avea să scape neatins; celălalt avea să fie prefăcut în scrum. Ca și cum s-ar fi îndoit de caracterul divin al misiunii sale, pe care îl afirmase de atâtea ori, Savonarola a rămas pe gânduri și n-a răspuns imediat la provocarea ce i se adresase. A acceptat-o însă, în locul său, călugărul Dominican Domenico Buonvicini, care îi era foarte devotat. Și fiindcă provocatorul, Francesco di Puglia, nu voia să intre în foc decât cu Savonarola, s-a declarat gata să intre în foc cu Domenico Buonvicini un alt călugăr franciscan, Giuliano Rondinelli, pentru ca proba propusă să se poată realiza prin substituție; Dumnezeu putea să-și arate, și sub această formă, voința. În timpul acestor discuții preliminare, spiritele începuseră a se încălzi. Partizanii lui Savonarola cereau ca proba să se facă, convinși fiind, în sinceritatea lor naivă, că rezultatul ei avea să-i întărească situația. Adversarii lui, având credința contrară, cereau și ei același lucru. S-a hotărât astfel, cu aprobarea autorităților, ca proba dorită să aibă loc în ziua de 7 aprilie 1498. Două ruguri s-au aprins, în acea zi, pe Piața Signoriei, și o mulțime imensă s-a adunat să vadă ce avea să se întâmple. Dar atunci au început discuții, între franciscani și dominicani, pe o chestie de formă. Domenico Buonvicini voia să intre în foc îmbrăcat cu rasa ordinului său, cu sfânta cruce într-o mână și cu „hostia“ sfințită într-alta. Francesco di Puglia s-a opus. „Hostia“ era „corpul Domnului“ și nu putea lua parte la probă; n-o putea face nici crucea, ca simbol al credinței creștine. Pe această temă teologică, s-a deslănțuit o aprigă controversă, care a durat mult timp, până când o ploaie torențială, căzând pe neașteptate,

ca ploile de primăvară, a stins focurile – și proba nu s-a mai făcut. Dezamăgirea a fost generală, și locul discuțiilor l-au luat acuuzările reciproce – fiecare parte acuuzând pe cealaltă de nesinceritate, ba chiar de rea-credință. La aceste acuuzări s-au asociat, din mulțimea asistenților, nu numai adversarii lui Savonarola, care nu putea scăpa acea ocazie ca să-i dea o lovitură, dar chiar și unii din partizanii lui, care se așteptau la o mare victorie și se simțeau umiliți de întorsătura neașteptată a lucrurilor. Ca de obicei, cearta, înteițindu-se, a dus la bătaie. Nemulțumirile vechi, atâta timp comprimate, au izbucnit atunci cu violență. Grupările ostile lui Savonarola – a „Turbaților“, a „Cenușiilor“, a „Tovărășilor la rele“ – au tăbărit asupra grupării ce îl susținea – a „Plângătorilor“ –, și încăierarea a luat proporții mari. Mulțimea a intrat cu forța în mănăstirea San' Marco, a pus mâna pe Savonarola și pe acoliții lui, și i-a aruncat în închisoarea orașului.

Întrucât nu se supusese ordinului pontifical de a nu mai predica, Savonarola fusese excomunicat prin „bula“ de la 12 mai 1497, a lui Alexandru al VI-lea. Întemeindu-se pe acest fapt, Curia Papală a cerut ca, în urma arestării lui, să fie trimis la Roma spre a fi judecat acolo. Invocând, însă, faptul că incidentele de la 7 aprilie 1498 se petrecuseră pe teritoriul republicii toscane, autoritățile florentine au hotărât ca cei arestați să fie judecați de instanțele locale. Procesul lor nu s-a putut însă încheia fără intervenirea autorităților religioase, singurele care puteau hotărî dacă inculpații aduseseră vreo atingere dogmelor, făcându-se vinovați de „erezii“. Sfântul Scaun a trimis în acest scop doi comisari speciali, care au stabilit că cei arestați aveau și această vină. Ei au fost astfel condamnați să fie spânzurați și arși pe rug, iar execuția lor a avut loc la 23 mai 1498, în mijlocul satisfacției, rău ascunse sau chiar indecent manifestate, a populației florentine.

Așa s-a sfârșit regimul teocratic, pe care Savonarola încercase să-l impună republicii toscane. La frământările în mijlocul cărora luase naștere și prin care se menținuse până atunci, Machiavelli asistase fără a lua parte, dar nu ca un spectator indiferent, ci ca un cugetător care simțea nevoia să le cerceteze îndreptățirea și să le cântărească utilitatea. Fără a fi necredincios, avea totuși destul spirit critic pentru ca să nu ia ad litteram toate închipuirile religioase și să nu considere ca legitime toate aspirațiile reprezentanților Bisericii – mai ales nu pe cele privitoare la exercitarea „puterii temporale“. Întrebarea de competență pe care se vedea silit, de cele ce se petreceau în jurul său, să și-o pună, era dacă popoarele puteau fi guvernate, nu în vederea unei mai bune stări a lor în viața reală pe care o duceau, cu atâta greutate, pe pământ,

ci în numele fericirii presupuse din viața închipuită pe care aveau să-o ducă, după moarte, în cer. Și răspunsul i s-a părut că nu putea fi decât negativ. Ceea ce se petrecea, sub ochii săi, la Florența, era o mare, o gravă greșală; s-ar fi putut zice chiar că era o crimă, dacă intențiile celor ce, în orbirea și fanatismul loc, o comiseseră n-ar fi fost bune. Și s-a crezut dator să încerce a lumina lumea, în această privință, arătându-i că amestecul teologiei în politică nu putea fi decât nefast. Politica trebuia să înceteze de a se mai juca cu simple închipuiri, sau, în cazul cel mai puțin rău, cu idei abstracte, de origine pur speculativă. Ea trebuia să caute a se întemeia numai pe date pozitive, pe fapte concrete, scoase din studiul vieții reale a popoarelor, a cărei desfășurare era determinată, în primul rând, de jocul intereselor lor pământești. Preocupările de altă natură, cum erau cele religioase, care erau legitime și ele, în cuprinsul vieții sufletești a oamenilor, trebuiau lăsate în grija reprezentanților Bisericii. Numai o asemenea politică realistă putea asigura popoarelor o soartă mai bună. Dezvoltarea acestor idei rămâne să o vedem mai departe, după ce vom arunca mai întâi o privire asupra modului cum a trăit și a lucrat cel ce le-a conceput.

## II

Asupra primei jumătăți a vieții lui Niccolò Machiavelli n-avem decât date puține și nesigure. Ea nu fusese prea cunoscută nici contemporanilor lui, care nu păreau a fi auzit că exista un om ce purta acest nume, și n-au început a se ocupa de el decât din 1498 înainte, de când fusese numit, în urma schimbărilor ce se produsese în administrația republicii toscane, secretar al „Consiliului Celor Zece“, care era consiliul ei de miniștri. El se născuse la 3 mai 1469, la Florența, dintr-o familie veche, ce părea a fi aparținut, altădată, aristocrației feudale din acea parte a Italiei; după unii, ar fi descins, pe linie paternă, din marchizii de Toscana, după alții, din seniorii de Montespetoli, iar pe linia maternă, din conții de Borgonuovo Fucecchio. Bernardo Machiavelli, tatăl lui Niccolò, era un jurisconsult cu o reputație destul de bună; o cultură mai aleasă părea a fi avut, însă, mama lui, Bartolomea Nelli, care trecea drept o femeie învățată și care scrisese în tinerete poezii religioase, de felul celor ce purtau, în literatura timpului, numele de „lăude“. Cu toată vechimea ei aristocratică, însă, familia Machiavelli nu era bogată; întrucât era împovărată cu patru copii, se simțea chiar strâmtorată. Educația celor patru copii părea a fi fost totuși destul de îngrijii-

tă. Niccolò, care era al doilea dintre ei, își făcuse, cu ajutorul părinților săi mai mult decât prin studii regulate, o cultură clasică frumoasă. Altfel n-ar fi putut ajunge secretar al Consiliului Celor Zece; ocuparea unui asemenea post presupunea posibilitatea de a mânui limba latină, în vorbire și în scris, nu numai cu siguranță, dar și cu eleganța cerută de gustul rafinat al timpului – din care cauză nu era acordat, de obicei, decât umaniștilor cunoscuți. Lucrările lui Machiavelli ne arată că el citise o sumă de autori latini, de vreme ce îi utiliza. Citise, bunăoară, dintre filosofi, pe Cicerone și pe Seneca, dintre istorici pe Titu Liviu și pe Tacit, dintre poeții comici pe Plaut și pe Terențiu. Iar faptul că se referea mai mult la aceștia, nu dovedea numaidecât că nu cunoștea și alții. Alte referințe din lucrările lui ne arată, de asemenea, că cunoștea și o sumă de autori greci, ca Aristotel, Plutarh, Diogene Laerțiu, Polibiu, Diodor, pe lângă oratori, ca Isocrate, și câțiva poeți, pe care nu știm însă dacă îi citise în original. Nu părea a fi știut destul de bine grecește; mai probabil era că îi citise în traduceri latine care erau curente pe atunci.

Ca secretar al Consiliului Celor Zece, Machiavelli a desfășurat o activitate neobosită, care i-a atras stima și prietenia superiorilor săi. El nu urmărea însă acest scop, ca un simplu „arivist“, ci avea preocupări mai obiective. Frământările, la care asistase până atunci ca simplu spectator, nu-l lăsaseră indiferent; îl siliseră să caute cauzele lor și să se întrebe cum puteau fi înlăturate. Nu era oare cea dintâi și cea mai însemnată din acele cauze amestecul teologiei în politică? Și cum putea politica, liberată de un asemenea amestec, să satisfacă mai bine nevoile reale ale oamenilor, din viața lor pământescă? Care putea fi cea mai bună organizare a statelor? Cu asemenea preocupări a început Machiavelli să lucreze, în postul ce i se încredințase, și care îi permitte să cunoască, așa cum funcționa de fapt, mecanismul vieții de stat. A căutat, dar, să se folosească de această ocazie neașteptată, spre a studia, cât mai amănunțit, acel mecanism, ca să-i poată vedea mai de aproape neajunsurile și să poată astfel descoperi mai cu siguranță mijloacele de a le îndrepta. Iar priceperea deosebită cu care lucra, adăugându-se zelului neobicit pe care îl arăta, au făcut ca „gonfalonierul“ Piero Soderini, șeful republicii toscane, să-l utilizeze nu numai în politica internă, ci și în cea externă a statului pe care îl conducea. Machiavelli a primit, dar, numeroase misiuni diplomatice, în Italia, pe lângă guvernele micilor state în care era împărțită, și în străinătate, pe lângă suveranii țărilor cu care republica toscană avea ceva de regulat. A fost, astfel, de mai multe ori, la Veneția, acreditat pe lângă „dogii“

în funcțiune, la Roma, pe lângă Curia Papală, la Forlì, pe lângă Caterina Sforza, în Romagna, pe lângă Cesare Borgia; a fost de mai multe ori în Franța, acreditat pe lângă Ludovic al XII-lea, și în Germania, pe lângă împăratul Maximilian I. Intrepidul observator a putut astfel cunoaște și raporturile internaționale ale statelor, interesele lor divergente, aspirațiile lor antagoniste, cu primejdiile pe care le creau ele, și care erau departe de a fi mici.

În vara anului 1512, după intrarea trupelor spaniole pe teritoriul republicii toscane și cădere fortăreței Prato, o mișcare populară s-a produs la Florența. Gonfalonierul Piero Soderini a fost răsturnat și partizanii familiei Medici s-au instalat din nou la putere. În toamna următoare, apoi, Machiavelli a fost îndepărtat din funcția ce ocupa pe lângă Consiliul Celor Zece; mai mult chiar, a fost implicat în procesul „conjurăției“ proiectate de doi tineri, Boscoli și Capponi, arestat și torturat spre a i se smulge o mărturisire de complicitate. Cu toată ferocitatea ei, însă, instrucția afacerii n-a putut descoperi nimic în sarcina lui. În primăvara 1513, Machiavelli, pus, în sfârșit, în libertate, s-a retras la San' Casciano, unde avea o mică proprietate, moștenită de la tatăl său. Și acolo, a căutat să profite de timpul ce-i era lăsat astfel liber, ca să tragă oarecum concluziile teoretice ale observărilor pe care le făcuse în practica vieții politice. Așa au luat naștere cele trei lucrări de căpetenie ale lui – *Principele*, *Discursurile asupra lui Titu Liviu* și *Artă războiului* –, pe care le-a scris în mijlocul greutăților de tot felul ale unei vieți strămtorată. Într-o scrisoare, adresată lui Francesco Vettori, la Roma, în decembrie 1513, în care îi anunța că isprăvisese pe cea dintâi din acele trei lucrări, îi descria și modul cum trăia, în sărăcia lui, la San' Casciano. Se scula înainte de răsăritul soarelui, ca să vâneze, pentru hrana familiei, ceva păsări. Pleca cu câteva colivii în spinare, cu un fluier, cu care le atrăgea, imitând cântecul lor, cu lațurile necesare, pe care le întindea în locuri potrivite, și aștepta apoi până se încurcau în ele câțiva „sturzi“ mai lacomi. Se ducea apoi la o mică pădure pe care o pusese în tăiere, ca să supravegheze pe tăietori. Se întorcea, la prânz, acasă, ca să împartă cu ai lui mâncarea modestă pe care i-o procura „biata lui moșioară“ și „averea lui de nimica“. Iar după-amiaza și-o petrecea la hanul de la Sant' Andrea din Percussina, și juca cărți sau table „cu hangiu, cu un măcelar, cu un morar și cu doi brutari“, cu care se certa pentru fiecare gologan, câștigat sau pierdut. Când venea seara, însă, își lepăda hainele de peste zi, pline de praf sau noroi, se îmbrăca cu altele mai curate și se închidea în odăița sa de la San' Casciano, spre a „sta de vorbă“ cu autorii clasici, care îl primeau

„cu dragoste“ și îi răspundeau „cu omenie“. Petrecea cu ei „patru ceasuri“ întregi, uitând „orice durere“. Și fiindcă Dante zisese că nu era posibilă „știința“ decât dacă cei ce înțelegeau ceva așterneau în scris, pentru alții, ceea ce înțeleseseră, a „însemnat“ și el ceea ce „culesese“ din convorbirile cu cei vechi. A compus astfel „un opuscul“ despre principate, în care cerceta „ce era un principat, de câte feluri putea fi, cum se dobânda, cum se menținea, din ce cauze se pierdea“. Și a trimis manuscrisul lui Francesco Vettori, la Roma, exprimându-i dorința să-l prezinte „seniorilor Medici“ – lui Giuliano și lui Giovanni dei Medici –, ca să vadă că nu „dormise“, nici „nu jucase“ în timpul celor „cincisprezece ani“ cât servise republica toscană, aș încât, cu bogata experiență pe care o „adunase“, mai putea fi încă de folos...<sup>1</sup>

### III

O privire generală asupra ideilor politice și sociale, din cele trei opere de căpetenie ale lui Machiavelli, ne poate scuti de unele repetiții, ce ar fi inevitabile, dacă am studia pe fiecare din acele lucrări în parte. Spre a le putea urmări, însă, în ordinea lor logică, trebuie să pornim de la chestia prealabilă a metodei de care s-a servit autorul lor și care i-a permis să le formuleze. Problema pe care împrejurările o impuseseră gândirii lui Machiavelli era aceea a stării, vrednice de plâns, în care se găsea Italia, a cauzelor care o produseseră și a mijloacelor prin care putea fi îndreptată. Unde trebuia să caute, însă, acele cauze și acele mijloace, ca să le poată găsi în adevăr, fără să se expună la greșeli? Singurul răspuns posibil, la această întrebare, i s-a părut că era: în cunoașterea exactă a lucrurilor, așa cum erau în realitate – a naturii oamenilor de pe o parte, a împrejurărilor în care trăiau, pe de alta. Iar

1. *Principele* a început astfel să circule, în copii manuscrise, încă din 1514. De tipărit, însă, nu s-a putut tipări, împreună cu celelalte lucrări ale lui Machiavelli, decât în 1531-32, la Roma.

Asupra vieții lui Machiavelli și a lucrărilor lui, de consultat: Robert von Mohl, *Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften*, care dă, în cap. XVII din volumul al III-lea, toată literatura mai veche. Lucrări mai nouă: P. Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, Firenze, 1877, și traducerea germană a lui Mangold, *Niccolò Machiavelli und seine Zeiten*, Leipzig, 1883; Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli*, Torino, 1883; G. Ellinger, *Die Antiken Quellen der Staatslehre Machiavellis*, Tübingen, 1888; R. Fester, *Machiavelli*, Stuttgart, 1900; Or. Ferrara, *Machiavelli*, tr. franc., de Miomandre, Paris, 1928; C. Antoniade, *Machiavelli*, București, 1934.

la o asemenea cunoaștere exactă, singura care putea fi adevărată și prin urmare utilă, nu se putea ajunge decât prin studiul direct a ceea ce era, de fapt, lumea, nu în închipuirea a ceea ce ar fi putut sau ar fi trebuit să fie ea. Machiavelli pune astfel piciorul pe drumul pe care îl lua, tot atunci, contemporanul său Leonardo da Vinci și pe care avea să-l ia, mai târziu, Galilei. El s-a crezut, astfel, dator să lase la o parte concepțiile tradiționale cu privire la ceea ce „trebuiau“ să fie oamenii și la modul cum „trebuiau“ să trăiască ei, în viața lor individuală și colectivă – concepții care nu se întemeiau decât pe închipuiri, și de aceea nu numai că nu izbutiseră să facă pe oameni fericiți, ci, dimpotrivă, le impuseseră nenumărate suferințe. Printre acele concepții tradiționale, însă, primul loc – și cel mai important prin influența pe care o aveau – îl ocupau cele religioase. Asupra atitudinii lui Machiavelli față de religii, în general, și față de creștinism, în special, trebuie să ne oprim, dar, mai întâi.

Existența credințelor religioase era, pentru el, un fapt care nu putea fi trecut cu vederea, care trebuia înțeles, însă, exact, spre a i se putea fixa locul în viața sufletească a oamenilor și a i se mărgini astfel acțiunea, împiedicând-o de a mai fi dăunătoare, cum fusese, în atâtea cazuri, până atunci. Credințele religioase luaseră naștere ca să împace anumite nevoi sufletești ale oamenilor, ce nu se puteau satisface decât pe calea închipuirii. Ei constataseră, de timpuriu, că fenomenele naturii, în mijlocul cărora li se desfășura viața cu toate interesele ei, nu atârnau nicidecum de voința lor proprie, de vreme ce nu le puteau schimba întru nimic cursul, așa cum cereau, adesea, acele interese. Au presupus, dar, date fiind mai ales proporțiile impunătoare, uneori chiar uriașe, cu care li se înfățișau, că erau produse de puteri mai mari, mult mai mari decât ale lor, de puteri superioare naturii sau supranaturale. Iar acele puteri și le-au închipuit sub forme care le-au permis să creadă că și le puteau face favorabile prin rugăciuni și daruri, așa încât să le vină în ajutor la nevoile pe care le aveau și pe care nu și le puteau satisface singuri. Așa au luat naștere „divinitățile“, în care oamenii, cum ne-o arată istoria, au crezut cu tărie, pretutindeni și totdeauna. Iar cei ce conduceau grupările lor s-au folosit de credințele lor religioase ca să-i facă să îndeplinească mai bine condițiile de care atârna posibilitatea viețuirii lor împreună. Le-au spus, anume, că divinitățile, de la care așteptau ajutor, nu li-l puteau da decât numai dacă ei se purtau unii cu alții așa cum le prescriau ele, respectându-și reciproc dreptul la viață și la tot ce reclama el. Și au alcătuit, pe această bază, coduri de morală pe care le-au dat ca fiind de origine divină, comunicate, prin

revelație, câtorva oameni aleși, într-un trecut îndepărtat. Cei ce nesocoteau regulile de bună purtare, cuprinse în acele coduri, aveau să fie aspru pedepsiți de divinitățile care le stabiliseră. Iar teama pe care o inspirau acele pedepse, împiedicând pe mulți să facă rău, a devenit un prețios instrument de guvernare a statelor.

De unde rezulta, pentru Machiavelli, că credințele religioase trebuiau considerate ca indispensabile, atât vieții sufletești individuale a oamenilor, cât și bunei-stări a colectivităților pe care le formau ei, și trebuiau să fie respectate, ca atare, în modul cel mai riguros. Cu condiția, însă, ca ele să se mărginească a juca numai acest rol, de instrument, psihologic și politic, pus în serviciul bunei-sări individuale și colective a oamenilor. Când își arogau mai multe drepturi și voiau să joace un rol mai mare, credințele religioase puteau deveni – și deveniseră, de fapt, după apariția și întărirea creștinismului – dăunătoare. Și era dureros de constatat că păgânismul antic nu căzuse în acest păcat. La romanii vechi, bunăoară, religia era o instituție a statului, neurmărind alte scopuri decât ale statului și lucrând, cât îi sta în putință, la conservarea, întărirea și înălțarea lui. Creștinismul, însă, când a apărut, a slăbit această binefăcătoare armonie dintre credințele religioase și interesele politice. Privirile creștinismului au fost îndreptate, de la început, către „viața viitoare“. Viața pământească i se înfățișa numai ca o scurtă pregătire pentru cea „de apoi“, care avea să fie vecinică – și n-avea nici înțeles, nici valoare decât numai din acest punct de vedere. Apostolii creștini propovăduiau nepăsarea, dacă nu chiar disprețul, pentru „cele lumești“, printre care se cuprindeau și treburile politice. Indiferența față de stat, care nu se îngrijea decât de viața pământească a oamenilor – iată principiul de conduită pe care l-au dedus creștinii din cuvintele Mântuitorului: „împărăția mea nu e din lumea aceasta“. Și dacă această atitudine putea să pară firească la început, când creștinismul era persecutat de împărații romani, ea nu s-a schimbat nici mai târziu, când creștinismul a devenit religie de stat. Noua religie n-a ajuns să recunoască, nici în urma acestei fericite schimbări de situație, că statul își avea scopul în sine însuși, și nu s-a simțit dator să contribuie la realizarea aceluși scop, care era conservarea și dezvoltarea poporului ce trăia în cuprinsul statului. Ea a continuat să considere statul ca o instituție „lumească“, adică de ordine inferioară, și nu s-a preocupat decât de propriul ei scop – de „marele scop“ al „mântuirii sufletești“ a oamenilor, ca pregătire a lor pentru viața „de apoi“. Iar efectele acestei atitudini a Bisericii creștine n-au întârziat a se arăta. Sub influența ei, interesul intensiv, pe care îl aveau romanii vechi, pentru

viața politică, pentru bunul mers al statului lor, a scăzut treptat, până când a dispărut cu totul. Îngrijirea exclusivă a fiecăruia de mântuirea sufletului său a dat naștere unui egoism strâmt și meschin, care nu putea fi nicidecum prielnic intereselor publice; în mijlocul nepăsării generale, viața politică a decăzut, puterea statului a slăbit, și barbarii, când au început să năvălească, au găsit din ce în ce mai puțină rezistență. Iar când Imperiul Roman s-a prăbușit sub loviturile lor repetate, jugul lor n-a părut nici prea greu, nici prea înjositor urmașilor Romei de altădată, care pierduseră atât spiritul de independență, cât și mândria cetățenească a strămoșilor.

De această decadență generală, de această ruină, mai ales, a vechilor puteri politice, Biserica creștină a profitat ca să-și întărească și mai mult domnia, devenind ea însăși o putere politică. Iar când și-a ajuns, în sfârșit, ținta, în perioada întunecată a evului mediu, a început lupta în contra noilor state ce începuseră a se forma prin integrarea progresivă a micilor stăpâniri feudale în formații politice mai mari, ca să și le subordoneze. Ea voia nu numai să rămână suprema autoritate spirituală, ci și să devină suprema autoritate temporală, din lumea întreagă. În această nouă ipostază a ei, însă, Biserica n-a putut avea decât o influență nefastă. Căci, pe când organisme politice obicinuite, adică statele, își aveau scopul în ele însele, în existența lor pământească, tinzând la conservarea și dezvoltarea popoarelor pe care le înglobau, Biserica își punea scopul în afară de ea, dincolo de existența ei pământească, în viața „de apoi“. Conservarea și dezvoltarea popoarelor îi erau indiferente; ea nu urmărea decât mântuirea lor sufletească. De aceea și privea Biserica cu atâta nepăsare interesele reale ale statelor. În politica Sfântului Scaun, statele erau mânuite ca pionii la jocul de șah, împinse fiind unele în contra altora, spre a se slăbi reciproc, permițând astfel Bisericii să rămână, ca autoritate temporală, atotputernică. Această politică au dus-o papii mai ales în Italia, provocând și întreținând împărțirea ei într-o sumă de stătuțe, în mijlocul cărora și-au înfipt ei statul lor ecleziastic. Și partea cea mai gravă a acestei politici a fost că a recurs mereu la ajutorul străinilor, trezind astfel poftele lor de cuceriri teritoriale în nefericita peninsulă. Teamă papilor a fost, vecinic, să nu se ridice cumva în contra lor un stat italian unitar și puternic.

Spre a-și justifica părerile, pe care unii contemporani le puteau găsi prea aspre, Machiavelli revenea asupra rolului pe care îl jucase păgânismul antic în dezvoltarea statului, la romanii, și căuta să-i dea o explicație psihologică, punându-i acțiunea asupra spiritelor în contrast cu aceea a creștinismului. „Religia noastră – zicea el, vorbind mai

întâi de cel din urmă – ne îndeamnă să prețuim puțin onorurile lumii acesteia, și ne face astfel mai potoliți și mai umiliți. Cei vechi, însă, vedeau în aceste onoruri cea mai înaltă mulțumire a omului, și erau de aceea mai îndrăzneți în faptele și jertfele lor. Pe lângă aceasta, vechea religie sfințea numai pe oamenii plini de strălucire lumească, precum erau unii generali și marii conducători ai statelor. Religia noastră sfințește numai pe oamenii obscuri și contemplativi, condamnând pe cei mândri și activi. Ea pune binele suprem în umilință și înjosire – cu un cuvânt, în disprețul a tot ce e lumesc. Cea veche pune supremul bine în superioritatea intelectuală și în tăria corporală – cu un cuvânt, în tot ce făcea pe oameni mai puternici. Religia noastră cere tărie numai în suferința resemnată, nu și în făptuirea vitejească. Ceea ce a făcut ca lumea să devină mai slabă și să ajungă o pradă a ticăloșilor, care o învârtesc cum vor, fiindcă văd că toți, ca să poată intra în rai, se gândesc mai mult să îndure cu răbdare loviturile lor, decât să le răzbune.”<sup>1</sup>

Și totuși, acțiunea deprimantă, din punct de vedere psihologic, a creștinismului ar fi fost mai puțin rea dacă nu i s-ar fi adăugat influența dezastruoasă a corupției clerului catolic, pe treptele lui superioare mai ales. De stricăciunea papilor, a cardinalilor, a episcopilor și a celorlalți demnitari eclesiastici, Machiavelli, care o văzuse de aproape în diferitele lui misiuni, la Roma și în celelalte orașe italiene, putea vorbi în cunoștință de cauză – și a făcut-o fără cruțare. Noi, italienii – zicea el –, trebuie să mulțumim Bisericii și preoților, dacă am devenit necredincioși și răi. Și da ca dovadă faptul că populațiile care trăiau mai aproape de Roma erau cele mai puțin credincioase și mai rele. Ba chiar propunea o experiență care, după părerea lui, ar fi întărit, în chipul cel mai neîndoios, această dovadă. Propunea, anume, să se mute sediul Sfântului Scaun în Elveția, unde poporul era încă religios, în sensul antic al acestui cuvânt, fără a înceta, adică, de a fi patriot și războinic. S-ar fi văzut, cu siguranță, că nici evlavia lui, pe de-o parte, nici patriotismul și vitejia lui, pe de-alta, n-ar fi putut rezista multă vreme influenței deprimante a corupției papale.

Alte cauze – secundare, era drept, dar totuși importante – mai contribuiseră, alături de acțiunea Bisericii, ca să facă să dispară din Italia spiritul războinic, punând-o la discreția străinilor doritori de cuciriri ușoare. Printre acele cauze, una din cele mai evidente era, pentru

1. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 12.

Machiavelli, reaua organizare a forțelor militare de care se serveau micile state, sau, mai exact, concepția greșită pe care se întemeiau armatele lor. Ele erau compuse din mercenari, care își vindeau serviciile cui le oferea mai mult – cauza pe care trebuiau s-o apere fiindu-le cu totul indiferentă. Interesul acelor soldați venali era ca operațiile lor să dureze cât mai mult și să nu ducă la nici-un rezultat hotărâtor, pentru ca angajamentele lor să nu se isprăvească prea curând. Iar ideea că puteau ajunge, prin schimbarea situațiilor, să servească, a doua zi, în rândurile adversarilor, îi făcea să se cruce reciproc, cât mai mult, și dădea rezboaielor înfățișarea unor simple manevre. Se vedeau câteodată armate întregi luptând de dimineața până seara, fără să lase pe câmpul de bătaie nici un mort. Ceea ce nu lipsea, însă, niciodată era jaful, care intra chiar în condițiile de angajament și se practica cu o neînchipuită sălbăticie. Nu era de mirare că, cu asemenea armate, statele italiene ajunseseră prada străinilor. Iar îndreptarea nu putea veni decât de la înlocuirea armatelor de mercenari, interesați să aibă cât mai multe războaie și să le lungească la infinit, cu armate de cetățeni, interesați să aibă cât mai puține și să le scurteze cât mai mult. Arta războiului nu trebuia să mai fie o meserie rentabilă a „condottieri”-lor, ci un instrument patriotic al statelor. În fiecare stat, cetățenii trebuiau să se pregătească, printr-un serviciu militar obligatoriu, să ia, cu toții, când împrejurările ar fi cerut-o, armele, ca să-și apere țara. Ei s-ar fi luptat desigur altfel decât simbriașii nepăsători și prefăcuți de până atunci, fiindcă ar fi fost interesați să câștige cât mai repede o victorie decisivă, nu numai pentru ca țara lor să nu păgubească prea mult, ci și pentru ca să se poată întoarce, ei înșiși, cât mai curând, la treburile pacinice.

Machiavelli încercase să realizeze această idee în 1506, pe vremea când era încă secretar al Consiliului Celor Zece. Izbutise să înființeze, atunci, o „miliție” națională, compusă numai din cetățeni florentini. Din nefericire, rezultatele nu fuseseră prea bune – și explicarea nu era grea. Spiritul războinic, pe care florentinii îl pierduseră de mult, nu se putea redobândi numaidecât; iar instrucția „milițienilor” era încă insuficientă. Ideea a rămas astfel fără urmări practice serioase; ba chiar, după schimbarea de regim din 1513, a fost părăsită cu desăvârșire. Machiavelli a reluat-o, totuși, mai târziu – în teorie numai, fiindcă nu mai era, la acea dată, decât un simplu particular. Și a scris, în 1519-1520, dialogul *Despre arta războiului*, care a ieșit din discuțiile libere ce aveau loc, pe atunci, între câțiva umaniști, în grădinile familiei Rucellai. Era o continuare a obiceiului, din care am văzut, în volumul întâi al acestei lucrări, că ieșiseră, în veacul al XV-lea, atâtea academii

ce n-aveau nimic oficial.<sup>1</sup> Nu erau decât adunări libere de oameni care simțeau nevoia să schimbe idei asupra problemelor ce-i interesau. În istoria culturii italiene din timpul Renașterii, familia de care e vorba fusese introdusă de Bernardo Rucellai, care publicase, în a doua jumătate a lui Quattrocento, câteva mici lucrări, de istorie (*De bello italico*<sup>2</sup>, *De bello pisano*<sup>3</sup>) și de arheologie (*De Urbe Romana*<sup>4</sup>). El clădise și palatul de pe Via Larga, cu minunatele grădini, în care se adunau, în jurul urmașului său, Cosimo Rucellai, cei câțiva învățați, în frunte cu Zanobi Buondelmonte, cu Iacopo Nardi, cu Filippo dei Nerli, cu Luigi Alamanni, în mijlocul cărora și-a expus Machiavelli ideile despre arta războiului.

O analiză mai amănunțită a acestor idei nu e necesară. Modul cum trebuiau să fie organizate și să lucreze, după el, diferitele părți ale unei armate – infanteria, cavaleria, artileria –, nu mai interesează astăzi decât istoria tehnicii militare. O valoare politică n-avea decât ideea necesității armatelor naționale, pe care am relevat-o mai sus și la care trebuie să ne mărginim.

#### IV

Înainte, cu mult înainte ca ideile sale despre arta războiului să fi găsit aprobarea și să-i fi atras elogiile umaniștilor ce se adunau în „gli orti oricellari” – cum li se zicea, în mod familiar, grădinilor lui Cosimo Rucellai –, Machiavelli își pusese întrebarea: De ce, dacă erau atât de salutare, acele idei nu se putuseră înfăptui? Nici în 1506, nici în 1510, când făcuse eforturi atât de mari să înființeze primele două părți ale unei „miliții” florentine, adică infanteria și cavaleria, nu putuse ajunge la rezultatele urmărite. – Și singurul răspuns pe care și l-a putut da a fost că ideile, oricât ar fi fost de bune, nu se puteau realiza singure. Succesul sau insuccesul lor atârna de oamenii pe care împrejurările îi chemau să le realizeze. Și oamenii cu care Machiavelli lucrase, în 1506 și 1510, nu fuseseră la înălțimea cerută. Gonfalonierul Piero Soderini era, desigur, un om de treabă, plin de cele mai bune intenții; dar

1. Vezi, în ediția de față, vol. I, p.225-361-362 passim, vol. II, p. 10-11, 24-25, 26-27, 343-344 și vol. III, p. 19-20, 115 etc. (n. G. P.).

2. (lat.) – *Despre războiul italic* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Despre războiul pisan* (n. M. R.).

4. (lat.) – *Despre cetatea romană* (n. M. R.).

era slab și nehotărât; grija legalității și, mai mult încă, a moralității acțiunilor sale, precum și teama de răspundere îl împiedicau să ia măsurile rezezi și energice pe care le impuneau evenimentele. În 1520, când convocase Consiliul Celor Zece ca să-i arate cât de grea și de primejdioasă era situația în care se găsea republica toscană, nu-și putuse stăpâni emoția și nu-și putuse opri lacrimile. Nu de la asemenea oameni se putea aștepta mântuirea Italiei, prin alungarea străinilor ce o copleșiseră și prin unificarea ei. Era nevoie de un dictator hotărât și energic, ca cei la care recurgeau romanii în momentele critice, dar care mai trebuia să aibă calitățile speciale cerute de moravurile timpului. Eroul salvării naționale trebuia să cunoască armele timpului și să le știe mânui, fără a disprețui pe nici-una, oricât ar fi fost de discutabilă, să priceapă vițiile contemporanilor și să le știe utiliza, fără a lăsa la o parte nici-unul, oricât ar fi fost de respingător. Un despot inteligent și îndrăzneț, patriot și lipsit de scrupule, dezinteresat și capabil de orice, pe care să nu-l sperie nici-o cale, oricât de sângeroasă, și nici un instrument, oricât de odios – iacă ce-i trebuia Italiei.

Tipul acestui erou al nevoilor politice ale momentului îl zugrăvea Machiavelli în cartea sa celebră *Il principe*. Această carte a rămas pentru mulți o enigmă. Unii au condamnat-o în numele moralei. Alții au văzut într-însa o contradicție a autorului, care, deși admira, în *Discursurile asupra lui Titu Liviu*, virtuțile republicane ale romanilor, celebra, totuși, în mult discutata carte, despotismul întrupat într-un suveran croit după modelul lui Cesare Borgia. În realitate, Machiavelli nu s-a gândit nicidecum să dea posterității, în *Principele* său, idealul unui suveran bun pentru toate timpurile și toate popoarele; el nu s-a gândit decât la nevoile politice ale momentului; el părea a-și fi scris cartea pentru Lorenzo al doilea de Medici, pe care ar fi voit să-l pregătească pentru marele rol de liberator al Italiei<sup>1</sup>.

1. Așa cred cel puțin istoricii care, în deosebire de filosofi, și-au dat osteneala să pună în legătură operele lui Machiavelli cu timpul când au apărut. Această părere a fost emisă mai întâi de istoricul german Ranke, în *Zur Kritik neuer Geschichtsschreiber*, Leipzig, 1824, p. 182 și următoarele. După el a reluat-o și dezvoltat-o istoricul englez Macaulay în cunoscutul său studiu asupra lui Machiavelli, publicat mai întâi în *Edinb. Review*, martie 1827, și retipărit apoi în *Essays*, vol. I (în traducerea franceză a lui Guizot: *Essais politiques et philosophiques* du lord Macaulay). Aceeași părere o mai susține, în sfârșit, și istoricul francez Quinet, în *Révolutions d'Italie*, Paris, 1851, vol. II, p. 94 și urm.

Care erau însă nevoile politice pe care le avea în vedere Machiavelli? Ca să le înțelegem, trebuie să aruncăm mai întâi o privire asupra evoluției anterioare a statelor italiene.

Două fapte caracterizează mai ales istoria politică a Italiei în evul mediu: formarea timpurie a comunelor și slăbiciunea relativă a sistemului feudal. Orașele ce se întemeiaseră, în timpul năvălirilor barbare, își aleseră de regulă teritoriul retrase, ascunse – dacă se poate zice – de natură în poziții ce le puteau pune la adăpost de furia distrugătoare a năvălitorilor. Așa erau, bunăoară, Veneția, pe lagunele ei depărtate de uscat, și Genua, înconjurată de munții ei, sălbateci încă pe atunci. Aceste cetăți – și altele asemenea – și-au datorit, la început, libertatea izolării lor naturale. Mai târziu, când s-au întărit, și-au păstrat instituțiile municipale sub diferitele stăpâniri ce s-au succedat pe pământul italian până în veacul al XVI-lea. Apărați de ziduri sau de obstacole naturale, guvernați de proprii lor magistrați și de propriile lor legi, cetățenii acestor orașe s-au deprins cu un spirit de independență pe care nimic nu l-a putut înăbuși, mai târziu. Influența turburătoare a seniorilor feudali, așa de simțită în celelalte țări apusene, era mai slabă în Italia. Pe când, bunăoară, baronii germani își așezau castelele lor pe înălțimi izolate și sălbatice, unde nu puteau fi ușor atacați, dar de unde puteau ușor stăpâni – și jefui – ținuturile înconjurătoare, seniorii italieni, atrași, pe de-o parte, de marea prosperitate a comunelor și simțindu-se, pe de alta, prea slabi ca să lupte împotriva-le, au preferat să ia loc printre cetățenii lor. În fine, lipsa unei puteri centrale covârșitoare a contribuit, de asemenea, la dezvoltarea orașelor. Asemenea puteri ar fi putut fi în Italia papalitatea și imperiul. Nici una din ele însă n-a putut ajunge la o predominare exclusivă și neturburată; rivalitatea continuă dintre ele le-a slăbit reciproc și a permis astfel dezvoltarea statelor independente din nordul și sudul peninsulei.

Profitând de aceste împrejurări, spiritul viu și întreprinzător al italienilor s-a aruncat, cu pasiunea sa caracteristică, asupra îndeletnicirilor pacifice ale civilizației. Comerțul și industria au adunat, în scurtă vreme, în orașele italiene o bogăție necunoscută în celelalte părți ale Europei, iar această bogăție a permis, la rândul ei, dezvoltarea formelor superioare de cultură, care vor rămânea totdeauna titlul de glorie al Italiei din timpul Renașterii. Ce au fost acele manifestări culturale, se știe mai bine; dar starea materială pe care o presupuneau e mai puțin cunoscută. Ca începători ai statisticii în Europa, italienii ne-au dat, în această privință, în cronicile lor, indicații prețioase. Așa, bunăoară, după însemnările fraților Villani – Giovanni și Matteo –, republica

florentină ajunsese, încă de pe la începutul veacului al XIV-lea, la o mare înflorire economică<sup>1</sup>. Industria luase o dezvoltare nemaipomenită. Cea mai însemnată era aceea a postavurilor, care se fabricau în 200 de țesătorii de către 30 000 de lucrători; stofele produse se vindeau cu 1 200 000 „fiorini“, adică cu 30 000 000 de lei-aur, sumă pe care trebuie s-o socotim însă îndoit sau întreit, fiindcă valoarea banilor era pe atunci cu mult mai mare decât e astăzi. Dacă o singură industrie aducea asemenea venituri, nu e greu de închipuit cât de mare era circulația monetară la Florența. Pe fiecare an se băteau în monetăria statului 400 000 de fiorini, adică 10 000 000 de lei-aur. Peste 80 de bănci regulau afacerile comerciale și-și întindeau influența până departe pe continent<sup>2</sup>. Unele din aceste bănci făceau și afaceri „de stat“, împrumutând sume considerabile suveranilor străini.

Veniturile republicii se ridicau la 300 000 de fiorini, adică la 7 500 000 de lei-aur pe an – sumă pe care, după observarea de mai sus, trebuie s-o socotim cel puțin îndoit. Un asemenea venit n-aveau însă multe din statele europene, dacă ținem seamă de populația lor de atunci<sup>3</sup>. Potrivit cu această înflorire materială, instrucția publică luase o dezvoltare necunoscută încă în alte părți. Populația Florenței – socotită după „gurile“ consumatoare de pâine – era de 90 000 de locuitori, aceea a împrejurimilor se ridica la încă pe atât. La o asemenea cifră, o frecvență școlară de 10 000 de elevi pentru învățământul elementar, de 1 200 pentru cel mijlociu, și de 600 pentru cel superior, constituia un procent ce nu era atins nicăieri pe atunci și n-a fost atins multă vreme încă de nici-unul din celelalte state europene<sup>4</sup>.

O asemenea dezvoltare, însă, date fiind împrejurările istorice, cuprindea în sine germenii ruinei. Progresele pacifice, pe care le-am văzut, avuseseră ca urmare fatală o scădere considerabilă a spiritului războinic. În adevăr, un raport foarte simplu leagă existența acestui spirit de ocupațiile curente ale popoarelor. Un popor de vânători și de păstori, cum erau hordele barbare ce năvăliseră în Europa în timpul evului mediu, constituie, prin chiar îndeletnicirile lui, o armată rudimentară, o „gloată“, care se deplasează ușor, care e gata oricând să se

1. Cf. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, I, p. 80.

2. Cf. Pöhlmann, *Die Wirtschaftspolitik der florentiner Renaissance*.

3. Și nici chiar în mod absolut. Macaulay, bunăoară, zice, relevând această cifră, că Anglita cu Irlanda nu dedeau încă un asemenea venit pe vremea Elisabetei, adică cu două veacuri mai târziu decât timpul de care vorbim. (*Essays politiques...*, trad. Guizot, vol. I, p. 11.)

4. Cf. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, I, p. 81.



pună în marș cu tot ce are și căreia un război nu-i vatămă întru nimic interesele. Un popor de agricultori e deja mai puțin militar; cetățenii sunt legați de pământ, iar operațiile războiului le strică recoltele, chiar când se termină cu o victorie. Dar, cel puțin, muncile agricole întrețin vigoarea fizică de care au nevoie soldații, iar intermitența lor lasă timp destul pentru pregătirea militară. Popoarele, însă, care se dedau la comerț și industrie sunt cele mai puțin războinice. Viața sedentară, pe care o impun îndeletnicirile de acest fel, face pe oameni mai puțin apti pentru marșurile și ostenelele campaniilor; ele cer, în acelaș timp, o luare-aminte neîntreruptă; războiul e aci, mai mult ca oriunde, o cauză de ruină și de mizerie. Negustorii și meseriașii se hotărăsc, dar, cu greu să servească în armată – și când e neapărată nevoie ca statul să fie apărat, preferă să plătească altora din prisosul lor, ca să-și ia această sarcină.

Astăzi, firește, serviciul militar, obligatoriu pentru toți cetățenii, fără deosebire, a schimbat cu totul lucrurile, și raportul de care vorbim nu se mai manifestează decât în ușurința sau greutatea cu care popoarele se hotărăsc să înceapă un război. În vechime, însă – și pe vremea lui Machiavelli –, serviciul militar nu era obligatoriu, așa încât alegerea lui, ca profesiune, rămânea o chestie de înclinare personală. Iar această înclinare a variat, în decursul timpurilor, în raport invers cu îndeletnicirile pacifice ale civilizației.

Această evoluție se poate urmări în istoria micilor state grecești din antichitate. Pe vremea războaielor medice, locuitorii acelor state formau încă o armată națională plină de entuziasm. Dar ocupațiile lor erau foarte primitive: păstoria, vânatul, pescăria și o agricultură sărăcăcioasă. Un veac mai târziu, când comerțul și industria ajunseseră la o dezvoltare considerabilă, armatele au început a fi compuse din mercenari. Statele ioniene, care au pășit mai întâi pe calea dezvoltării economice, au recurs cele dintâi la militari plătiți. În schimb, spartanii, la care legile lui Licurg opreau negoțul și meseriile, și-au păstrat multă vreme armatele naționale. O evoluție identică s-a produs în statele italiene. Cu dezvoltarea industrială și comercială, cetățenii nu mai voiau să servească în armată. În locul lor slujeau mercenarii, sub „condotierii” care se angajau cu contract pentru o sumă anumită și pentru un timp mărginit. Între acești mercenari domnea un spirit de corp care îi împiedeca să se lupte cu adevărat pe câmpul de război. Ca servitorii, care își batjocoresc reciproc stăpânii când se adună între ei, acești militari simbriași executau pe câmpul de război marșuri impunătoare și inutile, desfășurări strălucite și zadarnice, și, în fond, își râdeau de cei care îi plătiseră ca să se bată.

Marea bogăție și înaltul grad de cultură al statelor italiene au atras de timpuriu asupra-le privirile celorlalte popoare, iar slăbiciunea lor militară a trezit pofta de cucerire a marilor puteri europene. Așa s-au aruncat asupra Italiei, pe rând sau în același timp, spaniolii, francezii, germanii și elvețienii. Brutalitatea acestor străini, pe atunci încă înapoiați, în marile mase din care se recrutau soldații, care ucideau uneori pentru plăcerea de a ucide și distrugeau adesea pentru plăcerea de a distruge, care nu respectau ospitalitatea, care batjocoreau femeile, care furau tot ce puteau, deșteptase în sufletul italienilor o ură de moarte. Cu conștiința superiorității lor culturale și a slăbiciunii lor militare, italienii se simțeau în mod firesc îndemnați să întrebuinteze în contra străinilor armele ce le puneau la îndemână rafinarea lor sufletească: viclenia, înșelăciunea și trădarea. De aci veneau trăsurile contradictorii ale caracterului bărbaților politici italieni din timpul Renașterii. Istoricul englez Macaulay le-a prins, cu arta sa cunoscută, într-un portret celebru. Șeful de stat italian, din timpul pe care-l studiem, e un om „ale cărui idei și ale cărui cuvinte n-au nici o legătură între ele, care nu se sfiește niciodată să jure, când vrea să seducă, și care găsește totdeauna un pretext când vrea să trădeze. Cruzimile sale nu izvorăsc din fierbințeala sângelui sau din nebunia unei puteri fără control, ci din adânci și reci meditații. Patimile sale, ca niște trupe disciplinate, sunt impetuoase la poruncă și nu uită niciodată, nici chiar în momentele de furie oarbă, regula căreia îi sunt supuse. Planuri semețe, vaste și complicate, îi ocupă mintea, și totuși pe fața și în vorba sa domnește cum-pătarea filosofilor. Ura și răzbunarea îi rod inima, și totuși fiecare din privirile sale cuprinde un surâs cordial, fiecare din gesturile sale, o mângâiere prietenească. El nu deșteaptă niciodată bănuielile dușmanului său prin mici provocări: intenția sa nu se vede decât atunci când se realizează. Figura sa e liniștită, cuvintele sale sunt curtenitoare, până în ziua când paza slăbește, când adversarul se descopere, când ocazia de a ochi cu siguranță se prezintă – și atunci lovește pentru prima și ultima oară. Cât despre curajul militar – nu-l are și nu-l prețuiește. El ocolește primejdia, nu fiindcă nu se teme de rușine, dar fiindcă, în lumea în care trăiește, sfiala nu mai e rușinoasă. În ochii săi, a face răul pe față nu e mai puțin vinovat, dar e mai puțin folositor decât a-l face pe ascuns. Pentru el mijloacele cele mai onorabile sunt cele mai sigure, cele mai repezi, cele mai întunecoase. El nu vede pentru ce ar sta la îndoială să înșele pe aceia pe care vrea să-i nimicească. I s-ar părea o prostie de neiertat să declare război pe față rivalilor pe care îi poate străpunge cu pumnalul într-o îmbrățișare prietenească, sau

cărora le poate da otrava în anafora sfințită. Și totuși, acest om înnegrit de viciile cele mai odioase – trădător, hipocrit, laș, asasin – nu era lipsit de virtuțile ce ne par totdeauna semnele unei înălțimi de caracter cu totul rare. Războinicii barbari, care n-aveau rivali pe câmpul de bătaie, îi erau cu mult inferiori în curaj civic, în perseverență, în prezență de spirit. Primejdiile pe care le evita cu o prudentă de fricos, nu-i turburau niciodată judecata, nu-i paralizau niciodată spiritul inventiv, nu smulgeau niciodată un secret limbii sale totdeauna mute și frunții sale totdeauna nepătrunse. Dușman primejdios, complice și mai primejdios încă, el putea fi totuși un magistrat drept și binefăcător. Pe când politica sa era adânc nedreaptă, sufletul său era plin, într-un grad rar, de dragostea dreptății. Nepăsător de adevăr în trebile vieții, el căuta totuși cinstit adevărul în meditațiile sale speculative. Și nu era crud de plăcere. Susceptibilitatea nervilor săi și vioiciunea imaginației sale îl ajutau să simtă adânc, prin simpatie, emoțiunile altuia, și să găsească plăcere în formele blânde și delicate ale vieții sociale. Coborându-se neconținut la acțiuni ce păreau semnul unui suflet pervertit, el avea, totuș, sentimentul ales a tot ce e sublim în lumea morală, a tot ce e înalt în lumea intelectuală. Deprinderea cu micile intrigi și cu prefacerea ar fi putut să-l facă incapabil de vederi largi și generale, dacă influența perspectivelor întinse ale studiilor filosofice n-ar fi învins această tendință către îngustarea orizontului sufletesc. Spiritul, elocvența, poezia îi procurau plăcerile cele mai vii. Artele frumoase profitau deopotrivă de siguranța gustului său și de libertatea protecțiunii sale. Portretele italienilor celor mai însemnați din această perioadă sunt în perfectă armonie cu această descriere. Frunți largi și maiestoașe, sprâncene arcuite care nu se încruntă niciodată, ochi a căror privire calmă și plină nu exprimă nimic și pare a vedea tot, fețe îngălbenite de cugetare și de viață sedentară, buze de o delicateță feminină, compri-mate cu o energie mai mult decât masculină – toate aceste trăsuri indică oameni în acelaș timp îndrăzneți și timizi, deopotrivă de dibaci în ghicirea intențiilor altora și în ascunderea gândurilor proprii, vrăjmași de temut, prieteni puțin siguri, dar în acelaș timp blânzi și drepți, cu o minte destul de largă și destul de fină ca să-i facă tot așa de eminenti în viața activă ca în cea contemplativă, tot așa de proprii să guverneze omenirea și s-o instruiască.<sup>1</sup>

1. Macaulay, *Essais politiques...*, trad. Guizot, p. 27.

Acest portret e prea expresiv ca să fie absolut exact. Artistul a apăsat desigur prea mult asupra unora din trăsurile caracteristice. Dar, totuși, tipul pe care îl reprezintă, suveranul italian din veacul al XV-lea și al XVI-lea, e real. Acest tip, așa cum îl formaseră împrejurările politice ale timpului, cu luminile lui orbitoare și cu umbrele lui înfricoșate, l-a avut înaintea ochilor Machiavelli în *Principele* său.

## V

Ne rămâne acum, după această pregătire istorică, să aruncăm o privire asupra cuprinsului teoretic al operelor cugetătorului italian. Acest cuprins e considerabil și constituie un sistem consecvent de filosofie politică.

Dacă studiem viața popoarelor, așa cum ni se înfățișează în istorie și așa cum o vedem în jurul nostru, ne încredințăm fără greutate că singura pârgie care pune pe oameni în mișcare, în activitatea lor politică, e interesul. Individul, în viața sa privată, în relațiile sale personale, e condus uneori de porniri de sentiment, de ceea ce i se pare frumos, bun sau drept; în viața publică, însă, singurul mobil conducător e utilul. Numai la lumina acestui adevăr putem înțelege manifestările multiple și complicate ale vieții politice: activitatea oamenilor de stat care creează instituții, a generalilor care cuceresc teritorii, a cetățenilor care luptă pentru drepturi, fie pe cale legală, fie prin revoluții. Toți urmăresc ceea ce li se pare că e de folos pentru ei și pentru țara lor.

Interesele, însă, a căror realizare o urmăresc toți în stat, de la suveran până la cel din urmă cetățean, sunt multe și felurite, atât de multe și de felurite, încât sunt adesea foarte anevoie de împăcat. Iar împăcarea lor nu poate veni totdeauna de la cei ce le au, care nu văd limpede decât interesele lor proprii, nu și de pe ale celorlalți, și, mai ales, nu văd limpede interesul statului întreg. Nu trebuie, dar, ca aceste interese să fie lăsate numai pe mâna celor ce le urmăresc instinctiv, fără să reflecteze prea mult asupra lor. Îndreptățirea lor relativă și rolul lor în organizarea statului trebuie să le cerceteze învățații, care se pot folosi de toată experiența trecutului – întrucât au studiat istoria – și de o cunoștință mai întinsă a prezentului, întrucât au mânuit afacerile politice. Iar normele stabilite de ei, norme al căror complex alcătuiește ceea ce se cheamă știința sau arta politice, nu sunt nicidecum indifere-nente. Izvorând dintr-o pătrundere adâncă a mecanismului vieții politice, ele pot duce mai ușor și mai sigur la izbândă pe cei ce le aplică cu

pricepere. Dimpotrivă, cei ce voiesc să guverneze statele fără normele ce condensează într-însele experiența și judecata celor mai capabili dintre oameni, sunt expuși să facă greșeli mari, greșeli ce le pot deveni fatale. Firește, și cei care lucrează la întâmplare pot să ajungă uneori la rezultate bune, Dar „norocul“ acesta e rar. De regulă, norocul – ca să vorbim ca cei ce cred într-însul – nu ajută decât pe cei ce nu se întemeiază pe el și așteaptă totul de la studiul obiectiv al realității, de la cumpanirea prudentă a împrejurărilor, de la alegerea nemerită a mijloacelor.

E acum lesne de înțeles că o știință a politicii, ca să fie posibilă, ca să aibă adică puțința să studieze interesele popoarelor în mod liber, rece, obiectiv, numai după împrejurările în care trăiesc, trebuie să fie independentă de morală. Ideile abstracte de bine, de justiție, de umanitate, cu care se îndeletnicesc filosofi, nu trebuie să o împiedice în studiul concret al realității, învăluindu-i privirea în ceața unui idealism primejdios.

Căci morala ne arată cum ar trebui să fie oamenii, iar politica trebuie să-i ia așa cum sunt și să lucreze în consecință. Urmărirea idealului moral trebuie să rămână o preocupare individuală, în viața privată. Ca știință, politica nu trebuie să aibă în vedere decât realitatea, urâtă și rea, așa cum este. Dacă ar lucra altfel, politica ar sacrifica interesele adevărate ale popoarelor pentru perspective ideale ce nu se vor realiza poate niciodată. De aci și vine caracterul himeric al multora din încercările făcute de filosofi de a fixa trăsurile generale ale celei mai bune organizări a statului. „Mulți și-au închipuit, zice Machiavelli, republici și monarhii care n-au existat niciodată și nu vor putea exista niciodată. Căci e o așa de mare deosebire între felul cum trăiesc oamenii și felul cum ar trebui să trăiască, încât acela care uită ceea ce se face și se gândește numai la ceea ce ar trebui să se facă, lucrează la ruina, nu la conservarea sa; omul care vrea cu orice preț să fie bun în mijlocul atâtor altora care nu sunt decât răi, e condamnat să piară mai curând sau mai târziu.“<sup>1</sup>

Iacă de ce, zice Machiavelli, „dorind să scriu lucruri care să profite celor ce mă vor citi, cred că e mai bine să mă țin de realitate, decât să mă dedau la speculații zadarnice.“<sup>2</sup>

Rezultă oare de aci că morala trebuie înlăturată cu totul din viața omenească? Nu, fără îndoială. Ea are un rol important în viața privată,

1. *Il principe*, cap. XV.

2. *Ibid.*

întrucât contribuie la perfecționarea sufletească a individului. Și de această perfecționare profită, la rândul ei, viața publică. Când toți oamenii vor fi buni, politica nu va mai fi silită să înlătore din calea ei principiile morale ca să poată lucra cu folos. Până atunci, însă, oamenii politici nu trebuie să se lase să fie amăgiți de aceste principii, de care ar putea să profite dușmanii lor sau ai statului pe care îl reprezintă. Un suveran care ar vrea ca orice preț să-și țină cuvântul față de adversari care nu și-l țin, ar lucra desigur împotriva intereselor țării sale. Iacă de ce, zice Machiavelli, „oriunde e vorba să se ia o hotărâre de care atarnă binele statului, omul politic nu trebuie să se lase să fie împiedicat de motive de justiție sau injustiție, de umanitate sau de cruzime, de onoare sau de rușine..., ci trebuie să aleagă ceea ce poate salva statul și libertatea, trăgând cu buretele peste tot restul“<sup>1</sup>. Iar cine nu se poate emancipa de prejudecățile morale, să rămână un simplu particular și să nu aspire la greua sarcină de a conduce destinele popoarelor.<sup>2</sup>

Fiind independentă de morală, politica este independentă și de religie – cea din urmă fiind condiția celei dintâi, întrucât nu poate exista moralitate fără evlavie, în conștiința oamenilor. Pentru Machiavelli, religia poate fi un instrument foarte prețios în guvernarea statului, întrucât dă mai multă autoritate legilor civile. Ca atare, ea trebuie să fie privată cu respect, „chiar când e socotită, în cercurile conducătoare, ca falsă“<sup>3</sup>, iar reprezentanții ei trebuie să fie încărcăți de onoruri – însă numai dacă se subordonează fără rezervă conducătorilor statului. Religia trebuie să fie, dar, în mâna statului, ca la romanii vechi, care se slujeau adesea de ea pentru scopurile lor politice. Statul trebuie să fie suveran, nu numai în cele „temporale“, ci și în cele „spirituale“ – nu numai în domeniul faptelor, ci și în domeniul conștiinței.

Dacă, însă, politica e o știință, care sunt legile ei? Și mai întâi, poate ea să aibă legi? Căci cine zice legi, zice norme constante și invariabile, și politica are ca principiu fundamental interesul, adică ceva care se schimbă neconținut, după locuri, timpuri și împrejurări.

Interesul, zice Machiavelli, tocmai fiindcă nu e o himeră, fiindcă e ceva real, pozitiv, își are legile sale – legi ce derivă din natura omenească, pe de o parte, din natura lucrurilor, pe de alta, și se pot prinde în formule neschimbătoare. Căci natura omenească rămâne pururea

1. *Discorsi...* III, 41.

2. *Discorsi...* I, 26.

3. *Discorsi...* I, 12.

aceeași. Aceleași trebuințe și aceleași pasiuni pun pe oameni în mișcare, iar mijloacele prin care ei încearcă să se satisfacă sunt de asemenea aceleași, fiindcă sunt hotărâte de natura neschimbătoare a lucrurilor. Ceea ce însemnează că faptele oamenilor rămân, în definitiv, sub forme mai mult sau mai puțin diferite, pretutindeni și totdeauna aceleași. Suma totală a binelui și a răului rămâne aceeași în omenire. Luată în general, omenirea nici nu progresează, nici nu scade. Fiecare popor în parte, însă, poate să progreseze și să decadă, prin „deplasa-rea“ – după timpuri și împrejurări – a binelui și a răului. Bunele și relele moravuri, bunele și relele instituții pot trece de la un popor la altul, și după cum trecerea se face de la bine la rău sau de la rău la bine, avem progres sau decadență. Dar această trecere urmează totdeauna un cerc închis. Un popor cumpătat și activ progresează repede, își întinde repede puterea și-și sporește repede bogăția. Însă prosperitatea, puterea și bogăția duc la trufie, la trândăvie, la lux și desfrâu. Din moravurile bune de la început ies, prin chiar efectele lor naturale, moravuri rele; binele duce, în chip firesc, la rău. Un popor corupt, însă, decade repede, ajunge repede la sărăcie și la rușine. Alte popoare, mai viguroase, se aruncă asupra-i, îl robesc și-l exploatează. Aceste popoare, la rândul lor, ajunse la culmea succesului, decad și ele, din aceleași cauze – și așa mai departe. Așa de deplasează neconținut în lume puterea și slăbiciunea, mărirea și umilinta, bogăția și sărăcia, virtutea și viciul – cu un cuvânt, binele și răul. Acesta e mersul civilizației, care trece neconținut de la un popor la altul, fără ca, însă, în total luată, omenirea să înainteze cu ceva.

„Reflectând asupra mersului lucrurilor omenesti – zice Machiavelli însuși –, am ajuns la convingerea că lumea se menține în aceeași stare în care se găsea de mult, că cuprinde întotdeauna aceeași cantitate de bine și aceeași cantitate de rău, dar că acest bine și acest rău străbat diferite locuri, diferite ținuturi. După ceea ce știm despre vechile imperii, le vedem pe toate stricându-se rând pe rând, din pricina schimbării pe care o încercau moravurile lor. Dar lumea a rămas totdeauna aceeași, cu deosebirea că marile calități, marile virtuți, care au sălășluit mai întâi în Asia, au trecut apoi în Media, de acolo în Persia, în Grecia și, în sfârșit, în Italia și la Roma.“<sup>1</sup>

Așa fiind, studiul trecutului e de cea mai mare însemnătate; el ne ajută să ne conducem cu siguranță în prezent și să prevedem cu pro-

babilitate viitorul. Politica trebuie să fie, dar, o știință întemeiată pe experiență; ea trebuie să-și scoată principiile nu din discuția ideilor abstracte de justiție, umanitate etc., ci din studiul faptelor trecutului. Omul politic trebuie să fie, mai întâi de toate, un bun istoric, ca să poată urmări până în cele mai mici amănunte, în trecut, jocul pasiunilor și efectele acțiunilor produse de ele, raporturile dintre instituții, legi și moravurile popoarelor, raporturile dintre viața economică și cea politică, mecanismul diferitelor forme de organizare militară... etc.

Această concepție, cu totul modernă, a politicii nu e, însă, urmărită de Machiavelli în toată lărgimea ei. Influența umanismului îi îngustează fără să vrea orizontul. În loc să studieze istoria tuturor popoarelor și în toate timpurile, el se mărginește să studieze antichitatea clasică și îndeosebi istoria romanilor. Iar justificarea o caută în strălucirea extraordinară a acestei istorii, în măreția neîntrecută a imperiului întemeiat de poporul roman, care i se părea lui Machiavelli că posedă geniul politic într-un grad mai înalt decât toate celelalte popoare cunoscute.

## VI

Să vedem acum, cu aceste principii, cum își închipuie cugetătorul florentin că trebuie să fie organizate statele. Nu există, zice el, o formă de guvernământ care să fie bună, în mod absolut, pentru toate locurile, toate timpurile și toate popoarele. Toate formele posibile de guvernământ se reduc, în ultimă analiză, la două tipuri fundamentale: republica și monarhia – sau domnia tuturilor și domnia unuia singur. Domnia tuturilor e libertatea, domnia unuia singur e tirania – și oricât de contradictorii par aceste forme de guvernământ, amândouă sunt bune la locul și timpul lor – de multe ori la unul și acelaș popor, când moravurile lui se schimbă.

Republica ar fi, se înțelege, mai conformă cu logica interesului, care am zis că este principiul suprem al politicii. Căci e mai natural ca interesul tuturilor să fie pus sub îngrijirea și ocrotirea tuturilor, decât sub îngrijirea și ocrotirea unuia singur. Din nefericire, nu toate popoarele sunt vrednice de cinstea de a se guverna singure. Practica libertății presupune virtuți cetățenești ce nu se găsesc pretutindeni. La popoarele corupte, libertatea nu poate decât să mărească corupțiunea. „În țările – zice Machiavelli însuși – în care stricăciunea este așa de înaintată încât legile n-o mai pot opri, e nevoie de o putere superioară,

1. *Discorsi...*, Cartea a II-a *Introd[uzione]*.

de un rege care să întindă împotriva-i o mână de fier și să-i opună o putere absolută...“<sup>1</sup>

Formele intermediare de guvernământ, cele care nu sunt nici curat republicane, nici curat monarhice, sunt cele mai rele, fiindcă sunt foarte nestatornice și nu pot garanta liniștea popoarelor. „Pentru monarhie și republică nu există decât o singură primejdie; pentru cea dintâi, de a aluneca pe panta democrației, pentru cea de-a doua, de a aluneca pe panta absolutismului; guvernele intermediare sunt, însă, expuse la primejdia îndoită de a înclina în același timp către democrație și absolutism – și de aci provin cele mai multe revoluții.“<sup>2</sup> Cel mai bun exemplu e Florența însăși, ale cărei guverne n-au avut niciodată un caracter hotărât, republican sau monarhic, ci au oscilat între amândouă.

Cele mai bune forme de guvernământ sunt, dar, cele simple, cele extreme, adică republica și monarhia. Să vedem acum care e structura lor. Este evident că această structură rezultă, pentru fiecare dintr-însele, de principiile lor fundamentale. Această dependență se poate lămurii în câteva cuvinte.

Republica am zis că este „domnia tuturilor“. Ea trebuie deci să fie organizată așa, încât toți cetățenii să poată lua parte efectiv la guvernarea statului. O asemenea organizare, însă, e mai lesne de formulat decât de realizat. În adevăr, după ocupațiile lor, cetățenii unui stat formează numeroase categorii, foarte diferite unele de altele. Dacă îi privim, însă, în general, după însemnătatea pe care o au prin averea, cultura și influența lor, vom vedea că ei se împart în două mari clase: cei ce nu au nimic și muncesc numai ca să trăiască, și cei ce posedă diferite bunuri, materiale sau morale, și luptă ca să le păstreze sau să le sporească. Cea dintâi e clasa proletarilor, a plebei sau a „poporului“, în înțelesul restrâns și pejorativ al cuvântului; cea de-a doua e clasa stăpânilor prin naștere, prin avere și prin cultură, clasa „aristocraților“ în înțelesul larg și netraditional al cuvântului. În organizarea republicană, aceste două clase trebuie să ia parte deopotrivă la guvernarea statului – și anume așa, încât nici una să nu poată face nimic fără cealaltă, pentru ca interesele și aspirațiile lor opuse să se mărginească și să se țină în frâu reciproc. Dacă plebea ar deveni prea puternică, poftele ei deslănțuite ar pune în primejdie respectul legilor și, prin violen-

1. *Discorsi...*, I, II, c. LV.

2. *Discursul asupra reformelor de introdus în constituția Florenței* (adresat cardinalului de Medici).

ță și anarhie, ar duce statul la peire. Dacă aristocrația ar deveni prea puternică, ea s-ar preface repede în oligarhie, adică într-o tiranie ereditară a câtorva familii. Istoria ne arată, însă, că oligarhiile sunt mult mai rele decât monarhiile propriu-zise. Când într-un stat nu mai hotărăsc legile, ci bunul-plac al stăpânirii, cel puțin dacă stăpânirea se reduce la o singură persoană, mai poate fi vorba de o normă în desfășurarea afacerilor publice, fiindcă o singură voință dictează. Când, însă, stăpânirea o exercită mai mulți oameni sau mai multe familii, atunci nu mai e posibilă nici o normă; mulțimea voințelor care dictează în mod arbitrar duce cu siguranță la anarhie – la anarhia cea mai primejdioasă ce poate fi, aceea a clasei conducătoare. Și apoi, într-o monarhie statul are să sufere numai de cusururile și de patimile unui singur om, pe când într-o oligarhie trebuie să îndure caprițile unei clase întregi de stăpânitori.

Această nevoie fundamentală a cumpânirii celor două clase sociale produce toate instituțiile caracteristice ale republicei – așa cum ni le arată istoria, îndeosebi aceea a romanilor. Aristocrația își manifestează voința în senat, poporul în comiții. Aristocrația își apără singură interesele; poporul, care n-are nici cultura, nici răgazul de trebuință, are nevoie de un avocat permanent, care este tribunul. Când aristocrația și poporul nu se înțeleg, când adunările lor respective intră în conflict, când armonia socială e astfel turburată și pune statul în primejdie, trebuie să intervină un organ politic excepțional, cu puteri superioare ambelor părți, care este dictatorul.

Organizarea republicană pe care Machiavelli ne-o propune ca model e, în fond, aceea a republicei romane. Lumea greacă nu-i oferea nicăieri forme așa de desăvârșite. Atena și Sparta aveau organizări republicane unilaterale, în care clasele sociale nu se cumpăneau perfect; în cea dintâi predomina poporul, în cea de-a doua, aristocrația.

Modul de a guverna monarhiile, variază după originea lor. Machiavelli împarte monarhiile din acest punct de vedere, în mai multe categorii; cele ereditare, cele cucerite cu armele, cele câștigate prin crime, cele elective, cele eclesiastice etc. Observările, însă, pe care le face asupra acestor diferite categorii au o valoare teoretică foarte relativă. Pentru monarhii – în înțelesul în care le ia Machiavelli, de guvernăminte despotice – nu se poate da nici o normă generală de organizare; ceea ce hotărăște totul într-însele e voința absolută a suveranului. Când e vorba, dar, de monarhii, nu se pot da decât norme de conduită pentru principe, și nicidecum, sau foarte puțin, norme de organizare pentru stat.

De altfel, Machiavelli atribuie influenței directe a suveranilor, inteligenței, abilității, energiei lor, întreaga viață politică a monarhiilor, mărirea și decadența, înflorirea și ruina lor. În aceasta se vede, mai ales, că el avea dinaintea ochilor, când scria, numai micile state italiene, pe care le putuse observa mai de aproape. Marile națiuni, cu întinderile lor teritoriale imense și cu masele lor populare enorme, sunt mai puțin supuse influenței personalităților conducătoare. Ca o mașină grea, care cu puterea ei de inerție târăște adesea pe conducătorul ei încotro o mână această putere, în loc să meargă încotro voiește s-o ducă el, tot așa un popor mare și puternic își croiește singur drumul dictat de interesele sale profunde, și pe acest drum împinge el singur pe conducătorii săi, chiar când ei voiesc să-l îndrepteze în altă direcție. Cu cât, însă, o mașină e mai mică și mai ușoară, cu atât poate fi mânăuită mai lesne și mai sigur. Tot așa, cu cât un stat e mai mic, cu cât, adică, câmpul de acțiune al oamenilor politici ce-l conduc e mai restrâns, cu atât influența lor e mai puternică. Și tocmai acesta era cazul micilor state italiene, din care „tirani” lor puteau face ce voiau. Impresionat, dar, de rolul covârșitor al suveranilor în statele din jurul său, Machiavelli a formulat principiul că, în monarhii, lucrul de căpetenie e conduita suveranului, nu organizarea statului. Iacă de ce, când e vorba de guvernarea monarhiilor, Machiavelli crede mai util să dea norme de conduită pentru suveran, decât norme de organizare pentru stat.

E acum evident că aceste norme variază după origina suveranității. Am văzut că Machiavelli împarte monarhiile, din acest punct de vedere, în mai multe categorii. Să aruncăm o scurtă privire asupra lor.

Cazul cel mai simplu ni-l oferă monarhiile ereditare. Într-însele suveranul n-are mult de făcut. Politica lui trebuie să fie mai mult conservatoare, ferindu-se pe cât posibil de inovații. Suveranul trebuie, adică, să respecte tradițiile și moravurile poporului peste care îl cheamă să domnească dreptul de moștenire. Legile și instituțiile lui nu trebuiesc schimbate decât cu multă prudență și numai când împrejurările o cer cu prea multă putere. Altfel suveranul pierde sprijinul unui factor social foarte prețios, adică al inerției maselor, pe care prea multele și prea dese inovații le pot deștepta din toropeala lor politică. Pe același principiu se întemeiază și guvernarea monarhiilor eclesiastice; într-însele stabilitatea și tăria guvernelor atarnă de adâncimea și prestigiul credințelor religioase; cea dintâi regulă politică e, prin urmare, ca aceste credințe să fie păstrate în toată curățenia lor și ferite de orice umbră de îndoială. Această regulă, însă, pare a fi mai ușor de dat decât de aplicat, judecând după purtarea foarte puțin politică a papilor –

suveranii eclesiastici pe care Machiavelli avusese ocazia să-i studieze mai de aproape și care sfidau evlavia credincioșilor, oferindu-le spectacolul dezgustător al corupției lor fără margini.

În deosebire de cele moștenite, monarhiile dobândite sunt mult mai anevoie de guvernat. Printre diferitele cazuri ce se pot prezenta, Machiavelli cercetează mai de aproape trei: monarhiile cucerite cu armele, cele întemeiate prin trădare și crimă, și cele elective. În cele dintâi, spre a-și asigura domnia, suveranul trebuie să ia în primul rând măsuri ca populațiile cucerite să nu simtă prea greu jugul strein. Spre a ajunge la acest scop, el trebuie să ocrotească, pe cât posibil, interesele lor materiale, să nu le pună biruri oneroase și să-și retragă armatele cât poate mai repede – atât de repede cât i-o permite siguranța –, fiindcă soldații, în țările cucerite, se dedau totdeauna la jafuri și abuzuri de tot felul, care sporesc ura celor învinși. În locul armatelor retrase, suveranul trebuie să trimită, spre a-și asigura domnia, colonii de cetățeni din patria-mamă, care să ducă, în noile teritorii, spiritul național. În al doilea rând, trebuie să se respecte, pe cât posibil, tradițiile și obiceiurile acestor teritorii și să nu li se schimbe instituțiile decât în marginile strictului necesar. Cu alte cuvinte, trebuie să li se ușureze cât mai mult popoarelor cucerite deprinderea cu noua lor situație.

Cu privire la monarhiile întemeiate prin trădare și crimă, poate părea curios că un asemenea caz este studiat într-un tractat de politică. Nu trebuie să uităm, însă, că Machiavelli înțelege să fie și să rămână realist: să ia lucrurile cum sunt. Fiind date diferitele categorii de state, el caută pentru fiecare în parte scopul pentru care există orice stat, adică binele cetățenilor. Și fiindcă în realitate există – existau pe vremea lui – și „tirani”, adică monarhii întemeiate pe uzurpare și crimă, el caută să găsească și pentru ele cele mai bune reguli de guvernare. Cea dintâi din aceste reguli i se pare că trebuie să fie ca uzurparea și crima să se întoarcă în folosul poporului. Căci origina suveranității se uită ușor, când acțiunea ei e binefăcătoare. Pentru ca să aibă, însă, mâinile libere spre a face binele, uzurpatorul trebuie să facă dintr-odată, a început, tot răul de care e nevoie, să comită dintr-odată toate crimele de care are trebuință spre a cuceri puterea.

Cum zice Machiavelli însuși: „Cruzimile sunt bine întrebuințate (dacă cuvântul bine poate fi aplicat la ceea ce e rău) când sunt comise toate odată, când nu se stăruiește într-însele, și când sunt întoarse, pe cât e cu putință, în folosul supușilor... Cel ce uzurpează un stat trebuie, dar, să hotărască și să execute dintr-odată toate grozăviile pe care trebuie să le comită, ca să poată, evitând de a le reînnoi, să liniștească

spiritele și să le câștige prin binefaceri.<sup>1</sup> Aceste binefaceri, însă, trebuie să se urmeze cât mai încet, pentru ca influența lor potolitoare să fie cât mai îndelungată. Cum zice iarăși Machiavelli însuși, cu o remarcabilă pătrundere psihologică: „Cruzimile trebuie să fie comise toate odată, pentru ca amărăciunea lor, fiind mai puțin simțită, să irite mai puțin. Binefacerile, dimpotrivă, trebuie să se urmeze mai încet, pentru ca să fie gustate mai mult. În fine, trebuiesc evitate măsurile pe jumătate, termenii mijlocii în bine și în rău. Oamenii trebuie să fie sau mângâiați, sau zdrobiți, ei nu pot suporta insultele mici și se răzbună; în fața loviturilor mari, însă, rămân înmărmuriți; de unde rezultă că dacă e vorba să ofensăm pe cineva, trebuie s-o facem așa încât să nu ne fie teamă de răzbunarea lui.”<sup>2</sup>

Toate acestea, firește, cu rezerva scopului, care trebuie să fie bun. Luate în sine, aceste mijloace perfide și sângeroase nu pot fi aprobate. „Nu e nici un merit – zice Machiavelli însuși – să-și măcelărească cineva concetățenii și să-și trădeze prietenii, să fie fără credință, fără milă și fără de lege. Toate aceste mijloace pot face pe cineva să capete suveranitatea, dar nu s-o păstreze.”<sup>3</sup>

Monarhiile electivă pot lua naștere în două împrejurări diferite: când aristocrația are nevoie de un șef spre a se opune poporului, și când poporul are nevoie de un conducător spre a lupta împotriva aristocrației. Deși le menționează ca existând de fapt, Machiavelli nu face nici o deosebire între aceste două cazuri, fiindcă nu crede că conduita suveranului trebuie să difere după clasa socială care l-a ales. Regula unică de guvernământ, pe care i-o prescrie, este să se asigure de supunerea aristocrației, cinstind-o dar supraveghind-o de aproape, și să se silească sincer să favorizeze interesele poporului. Căci, la nevoie, suveranul ales, ori de cine ar fi ales, se poate lipsi mai ușor de sprijinul aristocrației decât de acela al poporului. Nobili poate să facă suveranul când vrea și câți vrea; dar nu poate să schimbe tot așa de ușor obiceiurile și dorințele poporului. Pe de altă parte, în aristocrație nu se poate încrede niciodată suveranul prea mult, chiar când e ales de ea; căci nobilii sunt prea aproape de el, se cred egali săi, îl invidiază, nu-l respectă de ajuns și nu i se supun fără rezerve. Dimpotrivă, poporul e departe; sentimentul slăbiciunii și inferiorității sale îl face să fie în

1. *Il principe*, cap. VIII.

2. *Il principe*, cap. III și VIII.

3. *Il principe*, cap. VIII.

mod natural supus și respectuos, și e întotdeauna gata să-și dea inima cu devotament și recunoștință, când suveranul știe să i-o câștige. Însemnătatea afecțiunii poporului, foarte mare totdeauna, e mai ales prețioasă pentru suveran în războaie. Nimic nu-l poate susține atunci, nici banii, nici fortărețele, mai bine ca devotamentul cetățenilor. „Nu există mai bună fortăreață – zice Machiavelli însuși – decât dragostea poporului.”<sup>1</sup>

Simpatia lui Machiavelli pentru popor – și pentru libertate – se manifestează și prin superioritatea relativă pe care o recunoaște organizărilor republicane asupra celor monarhice. Am zis, e drept, mai sus, că după el nu există o formă de guvernământ bună în mod absolut; și republica și monarhia pot fi bune sau rele după locuri, timpuri și împrejurări. Însă, în condiții egale, republica e superioară monarhiei. Mai întâi, binele general e mai anevoie uitat de popor, decât de principe. Căci interesul general fiind interesul tuturilor, este, pentru popor, propriul său interes, pe când interesul suveranului nu e totdeauna al tuturilor cetățenilor. De aceea se și poate observa că populația crește mai repede și bogățiile sporesc mai ușor sub un guvernământ liber, decât sub un suveran absolut. „Fiecare cetățean e mai dispus să-și înmulțească familia și să dobândească bunuri când e mai sigur că le poate păstra; și toți, pe întrecute, lucrează la binele general prin chiar faptul că se ocupă de interesele lor particulare” – în organizările republicane. „Contrariul se întâmplă sub guvernul unui principe: de cele mai multe ori interesul său particular este în opoziție cu acela al statului; de aceea, când un popor liber trece sub un regim despotic, răul cel mai mic ce se poate întâmpla este să fie oprit în propășirea sa, să nu-și mai poată spori nici puterea, nici bogăția; dar de cele mai multe ori, decade foarte repede.”<sup>2</sup>

Pe lângă aceasta, guvernămintele republicane se adaptează mai ușor și mai bine cu schimbările timpului, decât cele monarhice. Un suveran care își conduce singur statul o viață întreagă își modifică anevoie sistemul de guvernare sau nu și-l modifică deloc – mai întâi fiindcă stă, ca orice om, sub stăpânirea temperamentului și caracterului său, care rămân aceleași, și, al doilea, fiindcă orice om e în mod firesc înclinat să se servească totdeauna de mijloacele care i-au fost de folos odată. Dimpotrivă, într-un guvernământ republican oamenii se schim-

1. *Il principe*, cap. XX. Cf. *Discorsi...*, Lib. II, cap. XXIV.

2. *Discorsi...*, II, 2.

bă neconținut, și, deosebindu-se în mod natural unii de alții, aduc neconținut alte puncte de vedere, nouă, în conducerea statului.

Și în monarhiile suveranii se schimbă, e drept; dar mai întâi schimbarea lor nu e așa de deasă, și apoi nu e totdeauna spre folosul statului. În monarhiile ereditare, cel puțin, succesiunea suveranilor e hotărâtă de hazardul nașterii, și statul trebuie să-i accepte așa cum vin la rând, adeseori slabi la minte și plini de scăderi morale. De câte ori nu s-au văzut state, mari și puternice sub suverani capabili, decăzând repede sunt urmașii lor imbecili. Dimpotrivă, într-o republică conducătorii se aleg pe termene scurte, pot fi, adică, schimbați destul de repede, și, la fiecare dată, nimic nu împiedică poporul să-și aleagă ca conducători pe oamenii cei mai capabili, din stat. Firește, poporul se poate înșela asupra capacității aleșilor săi, dar, în principiu, nimic nu-l împiedică să aleagă pe cei mai buni. Iar asupra monarhiilor electivă, republicile au avantajul că într-insele poporul, chiar dacă se înșală asupra valorii aleșilor săi, are puțină să-și repare mult mai repede greșala – conducătorii republicani nealegându-se pe viață, ca principii electivi. Și acest avantaj e enorm. „Dacă sunt de ajuns, într-o monarhie, doi oameni de talent, zice Machiavelli, ca să cucerească lumea, cum ne-o dovedește exemplul lui Filip și al lui Alexandru, ce n-ar putea să facă o republică, întrucât, grație alegerii, poate să aibă în fruntea ei nu numai doi oameni de geniu, dar șiruri întregi de asemenea oameni, la infinit? Orice republică, însă, dacă e bine constituită, are această puțință.“<sup>1</sup>

Dacă, însă, guvernămintele populare sunt atât de superioare, de unde vine prejudecata generală că poporul e incapabil să se guverneze singur? De acolo, răspunde Machiavelli, că „toată lumea e liberă să vorbească rău de popor, chiar și atunci când el domnește cu plină putere, pe când nimeni nu vorbește rău de principii, decât cu cea mai mare pază și tremurând“<sup>2</sup>. În realitate, poporul e plin de bun-simț și de prevedere. „Nu fără dreptate s-a zis că vocea poporului e vocea lui Dumnezeu. De câte ori nu vedem opinia publică precizând evenimentele în chip așa de minunat, încât am fi îndemnați să credem că poporul e înzestrat cu puterea ocultă de a presimți binele și răul ce-l pot atinge.“<sup>3</sup> E adevărat că poporul se înșală adesea. Dar principii nu se înșală? Ceea ce e sigur, e că poporul e mai puțin expus să greșească

1. *Discorsi...*, I, 22.

2. *Discorsi...*, I, 58.

3. *Discorsi...*, *ibid.*

că decât un principe orbit de patimă sau rătăcit de favoriții săi. Miile de ochi ai poporului văd mai bine și mai de aproape tot ce-l interesează. Mai ales nu se înșală poporul asupra caracterului magistraților. Istoria republicii romane ne stă mărturie: în timp de atâtea sute de ani, printre atâția tribuni și consuli aleși de popor, n-au fost poate „patru“ cazuri care să fi ieșit rău.<sup>1</sup>

Simpatiile lui Machiavelli sunt, dar, pentru popor și pentru organizațiile politice republicane. Aceasta însă nu-l împiedică să recunoască pe deplin că sunt împrejurări în care guvernămintele despotice sunt mai bune. La popoarele covârșite de corupție și anarhie, la popoarele divizate în prea multe formațiuni politice care se dușmănesc reciproc, cum erau italienii din timpul său, Machiavelli crede că trebuie să intervină mâna de fier a unui tiran, ca să îndrepteze răul și să realizeze unitatea națională. De altfel, în regulă generală, Machiavelli socotește că principii sunt mai potriviți pentru a întemeia statele, iar guvernămintele populare sunt mai bune pentru a le conserva. Fiindcă, dar, în Italia, statul unitar era încă de întemeiat, cugetătorul florentin se silește să dea principelui care și-ar lua această sarcină, toate sfaturile ce i-ar putea fi de folos la realizarea marelui și grelei opere.

Fără să urmărim mai departe regulile de guvernământ pe care le stabilește Machiavelli pentru fiecare formă de monarhie, să aruncăm o privire asupra sfaturilor pe care le dă tuturilor suveranilor, fără deosebire. Aceste sfaturi au făcut, propriu vorbind, reputația detestabilă a *Principelui* și au atras cugetătorului florentin celebritatea odioasă de care s-a bucurat atâtea vreme. Ele constituiesc un mic curs de morală „ad usum principum“<sup>2</sup>. Ceea ce numim noi, în morală obicinuită, virtuți și viții, sunt privite, în această morală specială, nu din punctul de vedere al binelui și răului „în sine“, ci din punctul de vedere al rațiunilor de stat. Virtuțile și viciile devin astfel, la suverani, calități și defecte relative, ce nu mai au o valoare intrinsecă, și pe care nu trebuie să le laudăm sau să le criticăm pentru ele înșile, ci pentru efectele lor. Așa, de pildă, buna-credință e, la oamenii de rând, o calitate; la suverani, însă, poate fi un defect și poate constitui o primejdie pentru stat, când au a face, fie în treburile lăuntrice, fie în cele din afară, cu oameni ce nu sunt ei înșiși de bună-credință. De unde maxima: „un suveran prudent nu trebuie să-și țină cuvântul când aceasta s-ar întoarce

1. *Discorsi...*, I, 58.

2. (lat.) – „pentru folosința principelui“ (n. M. R.).



împotriva lui și când motivele care au hotărât făgăduiala sa nu mai există<sup>1</sup>. Tot așa, cruzimea e la oamenii de rând un defect, iar blândețea o calitate. La suverani, dimpotrivă, blândețea poate fi uneori un mare defect și poate avea urmări foarte rele. Un suveran care e, la început, îngăduitor cu cei ce turbură ordinea publică, poate fi silit, mai târziu, să verse mult sânge spre a înăbuși o revoluție. E, dar, o mare calitate pentru un șef de stat să știe să fie crud la timp.

Într-altă parte, Machiavelli se întreabă: „Ce e mai de folos pentru un principe: să fie temut, sau să fie iubit de supușii săi? – și răspunde: Principele trebuie să caute, dacă e cu putință, să inspire supușilor săi și teamă și iubire. Când nu e, însă, cu putință să împace amândouă aceste sentimente, trebuie să prefere pe cel dintâi. Căci iubirea e trecătoare și nu poate rezista totdeauna interesului, pe când teama e durabilă și nu poate intra în conflict cu interesul, fiindcă nu este ea însăși decât manifestarea directă a interesului conservării proprii.

Dacă însă e bine ca principele să caute să se facă temut de supușii săi, trebuie să evite, în schimb, cu cea mai mare grijă, ura și mai ales disprețul lor. Actele sale cele mai aspre, cele mai crude, cele mai nemiloase, trebuie să pară totdeauna drepte și utile, să aibă, adică, aparența că i-au fost dictate de principiile justiției și de interesele statului. Numai astfel cetățenii se vor pleca dinaintea lor, cu teamă, dar fără ură. Principele trebuie să se abțină deci de la orice cruzime inutilă și de la orice provocare nejustificată. Căci ura și disprețul, când se încuibază în sufletul cetățenilor, sunt ca un vierme la temelia statului – care trebuie să se prăbușească, mai curând sau mai târziu.

## VII

Iacă sistemul politic al lui Machiavelli. Analiza acestui sistem ne arată în autorul lui un cugetător politic realist, care caută pur și simplu condițiile în care iau naștere diferitele forme de guvernământ – fie republicane, fie despotice – și condițiile în care aceste forme de guvernământ pot trăi și pot da rezultate utile. Iar ca să dea rezultate utile, orice formă de guvernământ, oricare ar fi originea ei, fie chiar uzurparea și crima, trebuie să reprezinte interesul public, interesul statului,

---

1. *Il principe*, cap. XVIII.

interesul poporului întreg. Când reprezintă această formă de interes, orice formă de guvernământ e legitimă. Machiavelli nu cunoaște altă legitimitate. Dreptul divin și moștenirea regulată, în statele monarhice, alegerea, fie chiar și unanimă, în statele republicane, nu însemnează nimic când guvernul lucrează în contra intereselor statului sau nu le știe apăra. Singura legitimitate a unui guvern e – utilitatea lui.

Și pentru ca un guvern util să se mențină, chiar când a ieșit din trădare și crimă, Machiavelli îi pune la dispoziție experiența sa de observator politic rece și imparțial, și îi arată cu de-amănuntul condițiile în care trebuie să lucreze și aparențele pe care trebuie să le păzească.

E dezvoltarea logică a principiului pe care Machiavelli îl pune la temelia politicii ca știință, a principiului interesului, al interesului public, bineînțeles. La apoteozarea acestui principiu ajunsese Machiavelli îngrozit de cele ce vedea în jurul său. Și-n adevăr, niciodată, poate, nu s-a mai văzut, ca în micile state italiene din timpul său, interesele private trecând înaintea celor publice, ambițiile personale călcând în picioare nevoile poporului, aspirațiile claselor sociale – sau chiar și ale familiilor izolate – înlăturând aspirațiile națiunii întregi. Niciodată nu s-a mai văzut, ca atunci, cetățenii aliându-se cu dușmanii împotriva propriului lor stat, membrii unei familii sau unei corporații aliându-se cu străinii împotriva propriei lor națiuni. De aceea mișunau străinii în Italia: spaniolii și francezii în sud, francezii, germanii și elvețienii la nord. Fiecare facțiune politică era gata să facă apel la străini, cu prețul îngenuncherii națiunii întregi.

În mijlocul acestei groaznice decadente politice, s-a ridicat Machiavelli și a proclamat principiul interesului public ca principiu suprem, ca principiu absolut, dându-i dreptul să se afirme și să se mențină pe toate căile și cu toate mijloacele posibile, chiar și prin trădare și crimă. Iar tractatul său „despre principate“, care cuprinde – după părerea curentă – preceptele cele mai odioase, se încheie cu o splendidă perorație patriotică, cu un apel înflăcărat la adresa lui Lorenzo dei Medici, ca să scape Italia de jugul umilitor al străinilor și să-i dea, odată cu libertatea și mărirea antică, și putința să cultive din nou virtuțile cetățenești ale strămoșilor ei romani.

## Capitolul X IDEILE POLITICE ȘI SOCIALE JEAN BODIN

În locul visurilor de egalitate socială și economică, ale lui Thomas More, în locul aspirațiilor de unitate națională și de mărire politică, ale lui Niccolò Machiavelli, se ridica, în a doua jumătate a veacului al XVI-lea, în țările sfâșiate de lupte religioase, o problemă mai urgentă și mai gravă. În Franța mai ales, unde conflictele confesionale luau, mai mult ca în alte părți, caracterul unor adevărate războaie civile, a ieșit la iveală preocuparea de a asigura, cu orice preț, existența statului, în contra acestei mari primejdii lăuntrice. Din punct de vedere practic, această preocupare s-a manifestat prin apariția așa-numitului „partid al politicilor“, care declarau că nu erau nici cu catolicii, nici cu protestanții, înțelegând să reprezinte, în toate împrejurările, numai interesele generale și comune ale statului, ca organism superior facțiunilor confesionale. Influența acestui partid, care a fost reală, s-a simțit mai mult în răspândirea spiritului de toleranță, care a dus la publicarea edictului de Nantes. Din punct de vedere teoretic, însă, preocuparea de soarta statului, în mijlocul violentelor lupte religioase, și-a găsit expresia în apariția scrierilor lui Jean Bodin, figura cea mai impunătoare poate, alături de aceea a lui Pierre de la Ramée, în mișcarea intelectuală din Franța veacului al XVI-lea.

### I

Acest cugetător s-a născut în 1520, la Angers, dintr-o familie a cărei situație socială și a cărei origine etnică n-au putut fi destul de bine stabilite. Dat fiind faptul că Jean Bodin făcuse studii de drept, practicase câțiva timp advocatura și intrase apoi în magistratură, s-a presupus, invocându-se obiceiul, aproape general, de pe acea vreme, care cerea ca cel mai mare din copiii unei familii să îmbrățișeze profesiunea părintească, că tatăl său fusese jurisconsult. Părea sigur, în orice caz, că era francez. Despre mama sa, însă, unii contemporani cre-

deau că era de origine semită. Se pretindea, anume, că ea descindea dintr-una din acele familii evreiești pe care fanatismul suveranilor spanioli, Ferdinand și Isabela, le silise să părăsească Peninsula Iberică. Nu puține dintr-insele se refugiaseră, în 1492, în sudul Franței, trecând la catolicism. Ceea ce duse, poate, în lipsa unor dovezi mai pozitive, la această presupunere, era faptul, surprinzător pe acea vreme, că scrierile lui Jean Bodin arătau o cunoștință cu totul neobicinuită a cărților religioase ale evreilor, ca *Talmudul*, *Mișna*, *Midraș*, *Cabbala*, precum și a unora din operele lor filosofice, ca acelea ale lui Maimonide, Saadia, Hallevy, care se citeau mai ales în cercurile culte ale lumii mozăice din Spania.

Învățămintul secundar l-a urmat Jean Bodin în orașul său natal, iar pe cel superior, la Universitatea din Toulouse, unde a ascultat, mai ales, cursurile Facultății de Drept. Dar preocupările sale juridice l-au împins către studii suplimentare, istorice și filosofice, fiindcă i se părea că comentarea pură și simplă a vechiului drept roman împiedica apariția unor concepții legislative mai potrivite cu nevoile nouă ale popoarelor din timpul său. Așa a luat naștere prima sa lucrare, în care voia să reformeze studiul dreptului cu ajutorul datelor istorice – cum vom vedea ceva mai departe. Până atunci, trebuie să-i urmărim desfășurarea vieții, spre a ne putea da seamă de măsura în care i-a influențat cugetarea, determinându-i formele.

Orașul de provincie în care începuse, după terminarea studiilor juridice, să practice advocatura nu-i oferea un câmp de acțiune destul de întins. După câțiva ani de încercări, ce nu l-au satisfăcut, Jean Bodin și-a îndreptat privirile înspre Paris, unde s-a dus în 1561. Acolo a găsit, însă, mai toate marile afaceri, la instanțele judecătorești superioare, mai ales, acaparate de câteva ilustrații ale baroului parizian, ca Pierre Sèguier, Christophe de Thou, Charles Dumoulin, François de Montholon – și alții. Neputând intra, destul de repede, în rândurile lor, a crezut că era mai practic, deocamdată, să se întoarcă în provincie, unde viața era mai ușoară, și a primit, în 1562, postul de substitut de procuror la Poitiers. A crezut, mai ales, că de răgazul pe care i-l lăsa această situație, mai puțin absorbantă decât advocatura, se putea folosi ca să-și adâncească ideile de reformă a științei dreptului cu ajutorul istoriei. Și a lucrat, în adevăr, în această direcție, patru ani întregi, până în 1566, când a putut să dea la lumină prima sa operă, intitulată *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*<sup>1</sup>. Într-însa Bodin își

1. (lat.) – *Metodă pentru studierea ușoară a istoriei* (n. M. R.).

propunea să reformeze mai întâi, cu ajutorul unei metode nouă, știința istoriei, pentru ca să poată, la rândul ei, să ajute mai bine studiul dreptului, public și privat. El cerea, în acest scop, ca istoria să nu se mai mărginească a înșira, pur și simplu, evenimentele politice și militare, ca succesiunea suveranilor și desfășurarea războaielor, ci să întreprindă studiul geografic, climateric și economic al diferitelor țări, după situația lor, studiul etnografic al diferitelor popoare, după rasele cărora aparțin, studiul limbilor pe care le vorbesc și al religiilor în care cred, studiul formelor de guvernământ și al legilor sub care trăiesc, studiul moravurilor și, în general, al obiceiurilor prin care se disting etc. Numai așa ar putea istoria să devină o știință utilă, care să ne ajute să înțelegem viața omenirii, în general, și să ne lumineze asupra modului cum trebuie organizată viața fiecărui popor, în special. Formele de guvernământ n-ar mai fi atunci arbitrare și nepotrivite cu firea popoarelor, iar legislațiile ar înceta să mai fie stăpânite, în mod exclusiv, de tradiția dreptului roman, adică de concepțiile juridice ale unui popor vechi, care s-a stins de mult, și care e probabil că n-ar mai putea trăi, fără să se schimbe, în condițiile de viață ale noilor popoare europene.

O atenție deosebită a dat Bodin aspectului economic al vieții popoarelor, care i se părea, în atâtea privințe, mai important decât altele. Ocazia i-a procurat-o un autor de pe acea vreme, Malestroit, care e cu totul uitat astăzi, dar ale cărui idei preocupau pe contemporani. Așa a luat naștere lucrarea intitulată *Réponse aux paradoxes de M. Malestroit, touchant le fait des monnaies et l'enchérissement de toutes choses*, care s-a publicat în 1568, la Paris. În această lucrare apăreau, pentru prima oară, ideile de mai târziu ale economiei politice liberale, cu privire la libertatea industriei și a comerțului, pentru ca numai jocul, neîmpiedicat de vechile restricții ale breslelor de meseriași și de negustori, să hotărască prețul lucrurilor și, prin urmare, puterea de cumpărare a banilor. Bodin critica, în același timp, concepția „balanței comerciale“, care domina politica economică a statelor din timpul său. După aceea concepție, care n-a dispărut nici astăzi, fiecare stat trebuia să caute a vinde cât mai mult, prin exportul produselor sale, și să cumpere cât mai puțin, prin importul produselor străine. Acest sistem – zicea Bodin – nu duce la abundența lucrurilor necesare vieții și nu înlesnește traiul marilor mase ale săracilor; duce numai la acumularea de aur și argint în casele de bani ale unei mici minorități de bogătași. Iar prosperitatea statelor n-o fac asemenea îngrămădiri de metale prețioase, ci îndestularea popoarelor, care le poate ușura și grăbi dezvoltarea. Interesant era de asemenea modul cum stabilea Bodin „superioritatea“

îndeletnicirilor industriale și comerciale asupra celor militare, pe care contemporanii săi le considerau încă, sub influența vechilor concepții feudale, ca alcătuind o carieră de elită. A produce – zicea el – e mult mai important decât a distruge. Industria, care produce bunuri, și comerțul, care le face să circule, punându-le la dispoziția consumatorilor, înlesnesc viața oamenilor și asigură prosperitatea statelor. Armatele, care fac războaiele, distrugând bunuri, strâmtorează viața oamenilor și compromit prosperitatea statelor. Mai mult încă, războaiele, nu numai că distrug bunuri, dar îngreuiază, ulterior, producerea lor, prin pierderile de oameni pe care le provoacă și care reduc numărul producătorilor. În sfârșit, diferitele țări produc, după situația lor geografică și climaterică, lucruri diferite. Pentru ca să și le poată procura, unele de la altele, popoarele ce le locuiesc sunt silit să trăiască în pace și bună înțelegere. Industria și comerțul favorizează, dar, bunele raporturi dintre state și înlesnesc păstrarea păcii, care este atât de necesară omenirii. Aceste idei le-a reluat și le-a dezvoltat Bodin într-o a doua lucrare, cu caracter economic, pe care a publicat-o în 1578, la Paris, sub titlul *Discours sur le rehaussement et la diminution des monnaies*.

După apariția celei dintâi din aceste două lucrări, Bodin, ajungând a fi cunoscut și prețuit, orașul său natal l-a trimis, ca reprezentant al său, la adunarea „statelor generale“, care se ținea, în 1568, la Narbonne. Iar în 1571 a fost luat ca consilier intim de ducele de Alençon, șeful partidului „politicilor“, de care am vorbit mai sus. Acest „senior“ era al patrulea fiu al lui Henric al II-lea; printr-însul a ajuns a fi cunoscut Bodin de Henric al III-lea, care, când s-a suit pe tron, l-a luat ca consilier intim al său, și-l prețuia atât de mult încât n-a stat la îndoială să arunce în închisoare pe un oarecare Michel de la Serre, care îl atacase printr-un pamflet veninos.

Cea mai însemnată, însă, din lucrările lui Jean Bodin a fost tratatul despre republică – apărut mai întâi în limba franceză sub titlul *Six livres de la République* (Paris, 1577), apoi în limba latină sub titlul *De republica libri sex* (Paris, 1584). Această carte a avut un succes extraordinar. În primii trei ani numai, a trebuit să apară în șapte ediții, și în 1580, când Bodin a însoțit în Anglia pe ducele de Anjou, care se ducea să ceară mâna reginei Elisabeta, a avut satisfacția să vadă că opera sa era deja studiată la universitățile din Oxford și Cambridge. Care era, dar, cuprinsul acestei cărți și ce îndreptătea admirația generală ce o înconjură?

„De când strașnica furtună a izbit cu atâta putere corabia statului nostru – zicea Bodin în prefață –, încât căpitanul însuși și marinarii lui

au obosit de neîntreruptă trudă, călătorii trebuie să dea și ei o mână de ajutor la pânze, la vâsle, la ancoră, sau unde e nevoie – iar cei ce n-au altă putere, să vie măcar cu un sfat bun... De aceea și eu, de vreme ce nu-mi stă în putință să fac altceva mai de seamă, m-am apucat de acest studiu asupra statului – și anume în graiul poporului, pe de-o parte fiindcă izvoarele limbii latinești au scăzut și vor seca de tot dacă barbaria pricinuită de războaiele religioase va mai dăinui, iar pe de alta, ca să fiu mai bine înțeles de francezii băștinași: vorbesc de aceia care poartă statornic într-înșii dorința și voința să vadă țara întoarsă în strălucirea de altădată, când înfloreau în arme și în legi.“

Descurajarea pe care o exprimau cuvintele lui Bodin: „de vreme ce nu-mi stă în putință să fac altceva mai bun“ – se referea la lupta, în-cordată dar zadarnică, pe care o dusese, cu un an mai înainte, în „statele generale“ de la Blois. Precum se știe, adunarea lor voia să ceară regelui Henric al III-lea să restabilească unitatea religioasă a statului, su-primând fără întârziere protestantismul. Bodin, ca deputat al stării a treia, s-a opus din toate puterile, fiindcă o asemenea cerere ar fi dus cu siguranță la un nou război cu hughenotii. El a propus, mai întâi, adunării o moțiune mai moderată: să roage pe rege să păstreze pacea între supușii săi – ce fusese de-abia încheiată prin edictul din Beaulieu – și să convoace, în doi ani, un conciliu național care să reguleze chestia religioasă. Propunerea sa, însă, nefiind admisă, Bodin s-a silit să dea cel puțin o formă pacinică primei noțiuni. După lungi peripeții, pe care nu e locul să le povestim aci, a izbutit, e drept, să facă pe deputații stării a treia să voteze, cu majoritate, că regele trebuia să fie rugat să întrunească pe supușii săi în religia catolică, prin toate mijloacele per-mise și legitime – însă fără război. Dar această îndulcire a formei n-a mai avut nici un efect. Ceea ce se cerea, în definitiv, era suprimarea protestantismului, și rezultatul a fost izbucnirea celui de al șaselea război religios, din 1576-77.

Cât de sălbatică erau aceste războaie, ne e greu să ne facm o idee astăzi. Atât catolicii, cât și protestanții se întreceau în grozăvii, în ma-sacre și schingiuri, în devastări și vandalisme – în afară de luptele propriu-zise. Când, dar, Bodin vorbea, în prefața cărții sale, de „barba-ria pricinuită de războaiele religioase“ – nu făcea o simplă figură de stil. Franța dase înapoi cu sute de ani. Moravurile deveniseră extrem de sângeroase, disprețul pentru viața omenească ajunsese la culme; măcelurile din ziua sfântului Bartolomeu și din cele următoare, care izbucniseră în plină pace, care n-aveau, dar, nici măcar scuza furiei bestiale ce se deslănțuiau în oameni pe câmpurile de luptă, o dovedeau

îndeajuns. Din această cauză nimeni nu mai era sigur de viața și ave-rea sa – nu numai în călătorie, pe drumuri singuratică și depărtate, dar nici chiar acasă, în orașele cele mai mari și mai bine păzite. Mulți no-bili întrețineau bande militare, adevărate regimente, care să-i apere la nevoie, și mulți burghezi purtau, pe față sau pe ascuns, felurite arme.

Pe de altă parte, țara era amenințată să fie sfâșiată definitiv în două jumătăți. Despărțirea protestanților de catolici nu era numai bise-ri-cească, ci săpase între ei o prăpastie și din punct de vedere politic. Protestanții se constituiseră într-un fel de republică federativă, împăr-țită în provincii, cu șefi militari care percepeau impozite și întrețineau armate. Catolicii, la rândul lor, după edictul din Beaulieu, alcătuiseră „Liga sfântă“, care avea armata ei, care dispunea de cetăți întărite, care trata în numele ei propriu cu regele Spaniei Filip al II-lea, care constituia, cu alte cuvinte, ca și uniunea protestantă, un stat în stat. Între aceste două puteri, autoritatea regală, micșorată și umilită, era aproape incapabilă să mai guverneze.

Iacă dar ce vedea Bodin în jurul său: o stare de război aproape permanentă, o sălbăticire generală a moravurilor, o sărăcie cumplită – o țară sfâșiată de facțiuni, cufundată în cea mai de plâns anarhie și slă-bită îndeajuns spre a fi în primejdie să fie anexată de puterile vecine, care se amestecau neconținut în luptele ei interne și nu așteptau decât momentul favorabil ca să și-o împartă. În aceste împrejurări, scăparea i se părea lui Bodin că nu putea veni decât de la întărirea autorității re-gale. Deasupra partidelor care nu se puteau înțelege, deasupra facțiuni-lor care se urau de moarte, regele singur putea să încerce din nou uni-rea, putea să împace pe toți prin concesii înțelepte, să-i întoarcă pe toți împotriva străinilor ce stau la pândă, și să redea, în sfârșit, țării liniștea internă și siguranța externă. Era tocmai ceea ce avea să facă, douăzeci de ani mai târziu, Henric al IV-lea. Dar pentru ca o asemenea operă să fie posibilă, puterea regală trebuia susținută și întărită – și fiindcă „nu-i sta în putință“ s-o facă din punct de vedere practic, Bodin a vrut s-o facă cel puțin din punct de vedere teoretic, publicând tractatul său despre republică.

Cum ne-o arată și titlul, tractatul despre republică e împărțit în șea-se părți. În cea dintâi, autorul studiază statul – sau, cum zice el, cu ter-menul antic, „republica“ – în general, și cercetează condițiile existen-ței sale. În partea a doua, cercetează diferitele forme pe care le poate lua și pe care le-a luat, de fapt, în istorie, statul – examinează, adică, diferitele forme de guvernământ. În partea a treia, studiază diferitele organe ale statului și raporturile dintre ele – adunările deliberative,

magistratura, administrația, comunele și corporațiile. În partea a patra, caută cauzele mării și decadenței statelor; în partea a cincea, trece în revistă mijloacele lor de apărare în afară și înlăuntru (armata, diplomația și războiul); în partea a șasea, în sfârșit, examinează viața economică a statului, comerțul și industria, monetele și impozitele.

Cea dintâi întrebare pe care și-o pune Bodin este: Care e scopul statului, care e ținta către care trebuie să tindă desfășurarea vieții lui și care e, prin urmare, principiul suprem din care trebuie să decurgă toate instituțiile ce-l alcătuiesc? Unii autori au zis că scopul statului este interesul cetățenilor sau fericirea lor. Dar această determinare este insuficientă. Căci un stat poate să se silească din toate puterile să asigure interesele cetățenilor săi sau să-i facă fericiți, și să nu izbutească, totuși, dacă mijloacele de care se slujește sunt rele sau neașteptate. Pe asemenea căi, un stat își pierde prietenii, își înmulțește dușmanii și atrage asupra-și toate calamitățile. Scopul statului trebuie să fie, dar, să realizeze, înlăuntru granițelor sale și dincolo de ele, binele și dreptatea. Firește, însă, că binele și dreptatea nu exclud interesele cetățenilor și fericirea lor; dimpotrivă, le garantează. Căci interesele oamenilor nu sunt respectate de toți decât numai atunci când se mențin în marginile dreptății, iar fericirea adevărată nu se poate întemeia decât numai pe virtute.

Scopul statului odată determinat, Bodin se întreabă, mai departe, care este puterea care îl realizează. Această putere, zice el, care hotărăște și execută în ultimă instanță, este suveranitatea. Ca atare, ea nu cunoaște deasupra-i decât legile eterne ale justiției; toate celelalte legi sunt sub ea, fiindcă le face ea însăși. Că legile de care suveranitatea ar fi nevoită să asculte, fără să le fi făcut ea însăși, ar fi o uzurpare a drepturilor ei. Această putere supremă aparține statului întreg, nu este, propriu vorbind, decât statul însuși, considerat ca un organism colectiv, ca o persoană morală. Guvernul, într-un stat, nu e totuna cu suveranitatea; nu e decât o delegație a ei. Această delegație, de a exercita puterea suverană în numele statului, poate aparține unei sau mai multor persoane, cu sau fără condiții și restricții, sau poate fi rezervată poporului întreg – de unde diferitele forme de guvernământ.

În adevăr, autoritatea supremă poate rezida sau în mâinile unei singure persoane, în care caz avem o monarhie, sau în mâinile unei părți – așa-zisei elite – a națiunii, în care caz avem o oligarhie aristocratică, sau poporul și-o rezervă întreagă, în care caz avem o democrație. Aceste trei forme de guvernământ nu pot exista, după Bodin, decât izolate, fiecare cu principiul ei deosebit. Credința unora, a celor vechi,

bunăoară, că cele mai bune forme de guvernământ ar fi cele mixte, în care, adică, principiul monarhic, cel aristocratic și cel democratic s-ar amesteca, spre a alcătui împreună constituția statului, este greșită. Aceste trei principii nu se pot împăca. Căci nu poate exista, într-o țară, decât un singur stăpân: cel care comandă, făcând legile. Toți ceilalți trebuie să i se supună. Când sunt într-o țară mai mulți stăpâni, în mod fatal se nasc între ei conflicte. E în natura stăpânului să nu vrea să fie supus, și fiecare din stăpânii unei țări, comandând celorlalți fără să li se supună, rezultatul este că se fac legi care nu sunt respectate, că se dau porunci care nu sunt executate, și viața statului devine anarhică. În toate monarhiile, bunăoară, care acordau aristocrației o parte din suveranitate, alături de rege, au fost vecinic conflicte între aceste două elemente, până când, după lupte uneori sângeroase, sau o parte sau alta a fost îngenuncheată, până când statul a devenit, adică, sau o monarhie absolută, sau o oligarhie sadea. Tot așa monarhiile sau oligarhiile, a căror constituție acordă o parte din suveranitatea poporului, sfârșesc prin a deveni democrații curate; poporul devine din ce în ce mai puternic, fiindcă silește pe cei pe care i-a ales ca să-l guverneze, să-i facă toate gusturile și să-i lingusească toate slăbiciunile.

Istoria ne arată că, de fapt, formele mixte de guvernământ au fost iluzorii. Statul spartan, bunăoară, așa cum fusese organizat de Licurg, părea a da satisfacție tuturor claselor sociale, acordând fiecăreia o parte de suveranitate. De fapt, organizarea sa era democratică, de vreme ce poporul avea puterea să anuleze hotărârile senatului; iar regii nu erau decât niște magistrați care trebuiau să asculte și de efori, și de senat. Se vede limpede de aci că în orice stat trebuie să fie cineva care să hotărască în ultimă instanță. Când acela este poporul, statul e democratic; când e aristocrația, statul e oligarhic; când e regele, statul e monarhic.

Aceste trei forme de guvernământ sunt, dar, ireductibile. Ele se aseamănă uneori prin actele lor. Un guvern monarhic, bunăoară, poate să facă acte democratice – să aibă o deosebită luare-aminte pentru nevoile poporului, să-i dea chiar drepturi egale cu aristocrația, desființând privilegiile ei, să admită în jurul suveranului, ca slujitori ai tronului, oameni ieșiți din masele populare, cu singura condiție a capacității lor. Și totuși, statul nu devine prin aceasta democratic. Statul rămâne o monarhie absolută, dacă cel ce hotărăște în ultimă instanță, cel ce conduce singur toate afacerile, făcând legile și aplicându-le, este regele.

Dacă, dar, cele trei forme de guvernământ se pot asemăna uneori prin actele lor, aceasta nu însemnează că principiile lor se confundă.

Aceste principii rămân deosebite – și ireductibile. Așa fiind, știința politică trebuie să le studieze pe fiecare în parte, să cerceteze foloasele și neajunsurile lor, ca să poată ajunge, pe această cale, să ne arate care este cea mai bună formă de guvernământ.

Să începem cu democrația. Principiul ei fundamental este egalitatea. La prima vedere s-ar părea că acest principiu e luat de-a dreptul din natură, și că, prin urmare, fiind conformă cu natura, democrația e cea mai bună formă de guvernământ. „După cum natura, zice Bodin însuși, n-a împărțit bogățiile, situațiile, onorurile unora mai mult decât altora, tot așa democrația («l'Etat populaire») tinde la această țintă, de a egala pe toți oamenii; ceea ce nu se poate face decât egalând averile, onorurile și drepturile, acordându-le, adică, tuturor, fără privilegii sau prerogative.”<sup>1</sup> Această aparență, însă, e înșelătoare. În realitate, principiul egalității e contrariu legilor eterne ale justiției și intereselor naturale ale statului. În adevăr, justiția cere ca averea, cinstea, puterea sau influența în stat să nu fie împărțite la toți deopotrivă, ci atribuite fiecăruia după meritele sale, după priceperea, râvna și munca sa. Numai atunci oamenii ar putea să aibă drepturi egale în stat, când ar avea merite grele – și, prin urmare, când ar avea facultăți sufletești și trupești egale. Cine nu vede, însă, ce mari deosebiri există între oameni, din toate punctele de vedere? Natura n-a făcut pe toți oamenii la fel. Ca și sănătatea și frumusețea, puterea de muncă, inteligența, bunătatea, cinstea se deosebesc de la om la om prin mii și mii de nuanțe. Și, în cazurile extreme, deosebirile sunt așa de mari, încât, zice Bodin, ridică pe unii oameni în rândul îngerilor și coboară pe alții în rândul dobitoacelor.

Dacă am încerca să acoperim această inegalitate naturală dintre oameni cu o egalitate artificială, creată de legi, am comite cea mai mare dintre nedreptăți, fiindcă am da unora mai mult și altora mai puțin decât li se cuvine. Iar această nedreptate ar fi foarte vătămătoare intereselor statului. Căci dacă nu se mai face nici o deosebire între omul bun și cel rău, între omul învățat și cel ignorant, între omul muncitor și cel leneș, între omul care se gândește la interesele statului și cel ce nu se gândește decât la plăcerile lui – atunci se ia cetățenilor orice privilegii și orice motiv de emulație. Nimeni nu se va mai strădui să cultive în sine calitățile de care atârnă buna-stare a popoarelor și care fac puterea și mărirea statelor. Iacă de ce democrația adevărată nu s-a putut nicio-

1. Liv. VI, ch. IV.

dată realiza. Căci nu s-a putut realiza nicicând egalitatea absolută, pe care o presupune ea și care e contrară naturii. Iar dacă o asemenea egalitate s-ar înfăptui undeva, ea ar duce cu siguranță la ruina poporul care ar accepta-o.

Organizarea oligarhică a statului e o formă intermediară de guvernământ, care nu posedă foloasele nici ale democrației, nici ale monarhiei, dar împreunează în sine defectele și ale uneia și ale alteia. Pentru popor, oligarhia aristocratică e o tiranie cu mai multe capete. Când e vorba, însă, să aibă un stăpân, poporul preferă să aibă unul singur – și are dreptate. Căci tiranul e în mod fatal înclinat să abuzeze de puterea sa. Și când nu mai mulți tirani care abuzează de puterea lor, abuzurile devin prea numeroase, deșteaptă prea multă ură și îndeamnă cu prea multă putere la răzbunare, adică la conspirații și revoluții. Pe de altă parte, guvernul oligarhic este, față de aristocrația care l-a ales, ca un guvern republican față de popor: fiecare dorește să intre într-însul, ca să poruncească egalilor săi și să fie astfel mai mare decât ei. De unde, competiții, rivalități, intrigi, lipsă de respect și de supunere – cu un cuvânt, anarhie. Iacă de ce republicele aristocratice sunt așa de puțin stabile și au o viață așa de frământată. Istoria republicelor italiene, zice Bodin, ne-o dovedește îndeajuns.

Să trecem, în fine, la organizarea monarhică a statului. După Bodin, monarhiile sunt de trei feluri: tirania, în care cetățenii sunt sclavii suveranului, iar averile lor formează patrimoniul lui, în care nu există altă lege decât bunul-plac al despotului, ca la vechile popoare orientale; monarhiile feudale, ieșite din cuceriri, în care cetățenii sunt încă servii suveranului și pământurile lor sunt încă proprietatea lui, dar în care legile încep să ia locul bunului său plac arbitrar; și, în sfârșit, monarhia regală sau legitimă, în care cetățenii sunt supușii regelui numai fiindcă au nevoie de un conducător<sup>1</sup>, și ascultă de legile lui, fiindcă el însuși ascultă de legile naturii. Din aceste trei forme de monarhie, cea dintâi, tirania, e o fantomă a trecutului, care nu ne poate inspira decât groază, dar care, din fericire, a încetat de mult să mai fie o realitate – la popoarele europene. Cea de a doua, monarhia feudală, deși mai trăiește încă, mai mult sau mai puțin atenuată, e o formă de tranziție, destinată să dispară de asemenea. Monarhia adevărată, monarhia viitorului, e cea regală sau legitimă.

Care este însă originea suveranității în această formă de guvernământ? Această întrebare ne pune în fața unei dificultăți. Dacă cetățenii

1. De unde și numele de monarhie „regală”, de la „regere” – a conduce, a guverna.

se supun suveranului, în monarhia legitimă, numai fiindcă au nevoie de un conducător, ar fi natural ca ei să-și aleagă singuri conducătorul, printre oamenii cei mai capabili. În acest caz, însă, suveranitatea ar aparține poporului, și regele n-ar exercita-o decât prin delegație, ca mandatar al națiunii. Pentru Bodin, însă, suveranitatea pe care o exercită monarhul nu e un mandat, limitat și revocabil, ci un „dar“ făcut odată pentru totdeauna și fără nici o condiție. Cum zice el însuși, când vorbește de originea suveranității în general: „Poporul sau seniorii unei republici pot să dăruiască cuiva, pur și simplu, puterea suverană și perpetuă, ca să dispună de tot statul, după bunul său plac, și să o lase apoi cui ca crede de cuviință, întocmai ca un proprietar care poate dărui lucrul său pur și simplu, fără altă cauză decât libertatea sa; aceasta e adevărata donație, care nu mai primește nici o condiție, odată făcută și desăvârșită, pe când celelalte donații, care sunt supuse la sarcini și condiții, nu sunt adevărate donații. De aceea suveranitatea dăruită unui principe, cu anumite sarcini și condiții, nu e adevărată suveranitate.“<sup>1</sup> Așa, bunăoară, un dictator, ca cei pe care îi întâlnim în istoria romanilor, avea puterea absolută să dispună de tot în stat, după cum credea de cuviință; și totuși nu era suveran. El nu era decât un mandatar al poporului, care îi da însărcinarea să sfârșească un război, sau să înăbușească o răscoală, sau să reformeze statul – delegându-i și puterile necesare pentru acest scop, pe un timp determinat. „Suveranitatea, însă – zice Bodin –, nu e mărginită nici la un anumit scop, nici la anumite condiții, nici la un anumit timp... Poporul nu-și înstreinează suveranitatea, când însărcinează pe unul sau mai mulți locotenenți cu exercițiul puterii absolute, pe un timp mărginit: aceștia rămân răspunzători față de popor; ceea ce nu se întâmplă cu principele suveran, care nu e răspunzător decât lui Dumnezeu.“<sup>2</sup>

Suveranitatea principelui, în monarhii, nu e deci un mandat, ci un dar. Când îi dăruiește suveranitatea, poporul renunță la ea, odată pentru totdeauna, fără nici o condiție și fără să mai aibă vreodată puțința, s-o ia înapoi, precum nu mai are cineva puțința, să ia înapoi lucrul pe care l-a dăruit odată pur și simplu, fără nici o rezervă. Vom vedea, în capitolul următor, modul cum critică juristul german Althusius această concepție a suveranității. Până atunci, să-i urmărim consecințele, așa cum le formulează Bodin.

1. *De la Republique*, Liv. I, ch. VIII.

2. *Ibid.*, Liv. I, ch. VIII.

Dacă suveranitatea e un dar necondiționat, atunci suveranul nu mai e supus nimănui, nici poporului, nici seniorilor, nici legilor făcute de ei. Dimpotrivă, el face legi pentru toți și poruncește tutulor. Așa de mare e puterea lui, încât nu e mărginită nici măcar de legile făcute de el însuși. E principiul suprem al absolutismului, pe care cei vechi îl exprimau în formula: „princeps legibus solutus“<sup>1</sup>. Suveranul nu e legat de nici o lege, nici chiar de ale sale proprii. O dovadă a acestei puteri nemărginite trebuie s-o vedem, zice Bodin, în cuvintele cu care se încheie edictele și ordonanțele regilor francezi: „car tel est notre bon plaisir“. Aceste cuvinte au de scop să amintească supușilor că legile făcute de suveran, deși sunt motivate de interesul statului, nu-i sunt, totuși, impuse de nimic și nu atârnă decât de libera sa voință.

Cu toate acestea, suveranitatea absolută a monarhului nu exclude electivitatea sa. Când poporul a dăruit pentru prima oară puterea sa suverană unui principe, este evident că n-a încredințat-o oricui, că a făcut o alegere printre cei ce o puteau exercita. Dacă, apoi, cel ales a avut copii, suveranitatea le-a revenit, la moartea lui, cu drept de moștenire. Când, însă, suveranul n-are copii, poate să aleagă el însuși pe cineva, căruia să-i transmită suveranitatea, cum făceau împărații romani. Iar în cazul când suveranul nici n-are copii care să-l moștenească, nici n-a ales pe nimeni care să-i urmeze, poporul trebuie să aleagă din nou. Sunt chiar popoare care și-au rezervat acest drept în mod permanent, care aleg pe noul suveran chiar când predecesorul lui avea moștenitor. Așa, bunăoară, în Boemia, în Polonia, în Danemarca și în alte țări.

Bodin preferă, totuși, monarhia ereditară – cu dreptul de alegere pentru suveran, în cazul când n-are moștenitori direcți – și adaugă că înțelepciunea popoarelor a ajuns de asemenea și în mod firesc la această preferință. „Descoperind de timpuriu și convingându-se cu vremea că monarhiile sunt mai sigure, mai utile și mai durabile decât democrațiile și aristocrațiile, și că aceste avantajii le posedă mai ales, printre monarhii, acelea care sunt întemeiate de dreptul succesiunii..., popoarele au admis mai pretutindeni monarhiile succesive, sau, temându-se de moartea suveranului fără moștenitori, i-au dat sfatul să-și aleagă singur un urmaș.“<sup>2</sup> Bodin preferă, dar, monarhia ereditară celei electivă – nu fiindcă n-ar voi să recunoască poporului dreptul de a-și

1. (lat.) – „Principele este scutit de obligația respectării legilor“ (n. M. R.).

2. *Ibid.*, Liv. IV, ch. I.

alege suveranul, dar fiindcă nu-l crede oportun. Căci suveranitatea absolută a regelui nu e, pentru Bodin, o proprietate naturală sau un atribut supranatural al persoanei sale, ci o putere civică necesară pentru siguranța și fericirea supușilor. Vorbind despre cei ce au avut, înaintea lui, aceeași părere, Bodin zice: „Nu pentru plăcerea suveranului au scris ei astfel, ci pentru siguranța și fericirea supușilor”<sup>1</sup>.

Cu toate acestea, timpul în care trăia Bodin îi impunea convingerea că alegerea suveranului n-ar da rezultate bune. Într-o țară cel puțin ca Franța, sfâșiată de lupte religioase și în care seniorii feudali erau încă prea puternici, dreptul ereditar singur putea să dea suveranității regale autoritatea de care avea nevoie și pe care n-ar fi avut-o altfel. Pornind de aci, Bodin crede că în toate țările, chiar și în împrejurări mai favorabile decât cele din Franța, transmisiunea ereditară a suveranității e preferabilă alegerii, fiindcă îi mărește prestigiul și autoritatea. E mai bine ca suveranul să nu înceapă prin a fi un cetățean ca toți ceilalți și ca persoana lui să nu fie supusă criticilor și discuțiilor pe care le provoacă în mod fatal o alegere.

Că, totuși, drepturile poporului îl preocupă neconținut pe Bodin, ne-o dovedesc datoriile pe care le impune el suveranității. Regele trebuie să respecte în mod absolut persoana și avera supușilor săi. De unde rezultă că el nu poate decreta singur recrutarea armatei și perceperea impozitelor. Numai statele generale, adică adunarea poporului, are dreptul să fixeze numărul recruților și cantitatea impozitelor. O monarhie, însă, în care armata și impozitele atârnă de popor, nu mai e o monarhie absolută decât cu numele, sau în teorie, prin unitatea și indivizibilitatea suveranității.

Alte caractere ale organizării monarhiei legitime, pe care ne-o propune ca model, ne arată că Bodin se îndreaptă, de fapt, către monarhia constituțională, pe care aveau s-o preconizeze cugetătorii politici ai veacului al XVIII-lea. Alături de statele generale, adică de adunarea poporului, care are să susțină interesele națiunii în fața coroanei, regele mai are pe lângă sine un consiliu compus din oamenii cei mai însemnați din stat prin știința lor, prin caracterul lor și prin serviciile pe care le-au adus deja statului. Acest consiliu, care poartă numele de senat, e dator să lumineze pe suverani asupra afacerilor statului, chiar când nu e consultat. Ce e drept, regele nu e obligat să țină seamă de părerea senatului; căci o asemenea obligație ar constitui o știrbire a su-

1. Liv. VI, ch. IV.

veranității sale. Dar, de fapt, știind că decretele pe care le-ar da împotriva părerilor senatului riscă să nemulțumească poporul, să fie disprețuite sau batjocorite de el, regele ar fi mai prudent în hotărârile sale, și mersul afacerilor publice nu ar putea decât să câștige.

Bodin merge și mai departe cu îngrădirile de care înconjoară suveranitatea absolută, unică și indivizibilă, a regelui. El dă magistraților și funcționarilor publici dreptul – nu de a se opune hotărârilor regelui –, dar de a nu le executa, când li se par nedrepte sau contrare legilor. Protestarea lor trebuie să fie însă demnă și legală; ei trebuie să declare pur și simplu că conștiința lor nu le permite să execute o hotărâre ce li se pare nedreaptă, și să demisioneze. Regele, firește, poate să numească imediat alți funcționari care să-i execute ordinele, dar prestigiul său în fața poporului ar fi atins, și un rege prudent ar căuta, în propriul său interes, să evite asemenea scăderi.

### III

Această formă de guvernământ, însă – monarhia regală sau legitimă –, care, în principiu, i se pare lui Bodin că este cea mai bună, nu se poate aplica pretutindeni în același mod. Structura ei trebuie să varieze, mai mult sau mai puțin, la diferitele popoare, după moravurile lor, după tradițiile lor, după clima în care trăiesc și după configurația teritoriului pe care îl ocupă. Căci Bodin, precum am văzut mai sus, când am vorbit de prima sa lucrare, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, crede că împrejurările fizice, climaterice și orografice au o mare influență asupra caracterului națiunilor. Această idee, a cărei origină se caută de regulă în operele lui Montesquieu, se găsește în germene la Hipocrat, e utilizată în treacăt de Aristotel și e dezvoltată pentru prima oară în mod consecvent de Bodin. Montesquieu în Franța, Vico în Italia, Herder în Germania și Buckle în Anglia au călcat, fie de-a dreptul, fie prin mijloacele altora, pe drumul tras de el.

Bodin împarte popoarele, după latitudinea la care trăiesc, în trei mari categorii: popoarele de la sud, cele de la nord și cele din regiunile temperate. Cele dintâi au mai multă inteligență decât putere; trăind în mijlocul unei naturi care, prin temperatura ei excesivă, le face munca fizică anevoioasă, iar prin marea ei le predispune la visuri, care le slăbește, dar, musculatura și le excită creierul, aceste popoare duc o viață contemplativă și, cu o civilizație rafinată, au un regim social de castă și un regim politic de despotism. Și, în adevăr, popoarele orien-



tale ne-au dat religia și filosofia, pe de o parte, și monarhiile tiranice, pe de alta.

Popoarele nordice au mai multă putere decât inteligență. Trăind într-o natură care îndeamnă la muncă, fiindcă frigul face mișcarea indispensabilă, care produce o viață vegetativă intensă, fiindcă predis-pune la mâncare și băutură îmbelșugată, dar care nu ajută îndeosebi dezvoltarea creierului, tocmai fiindcă favorizează prea mult dezvoltarea corpului, popoarele nordice duc o viață activă, turbulentă, mânuiesc cu pasiune armele, slujesc bucuroși în armată, prețuiesc mult libertatea, și, cu o civilizație rudimentară, au ca regim politic monarhia militară electivă. Aceste popoare ne-au dat marile invaziuni armate.

În regiunile temperate, în sfârșit, inteligența și puterea se cumpănesc în proporții care fac posibilă o dezvoltare mai înaltă în toate direcțiile. Clima face deopotrivă posibilă munca fizică și cea intelectuală. La aceste popoare, viața e tot așa de activă ca la popoarele nordice, dar nu se mai întemeiază pe forță, ci pe inteligență – adică, în ceea ce privește raporturile dintre oameni, pe legile justiției și pe principiile morale. La aceste popoare apar științele și artele vieții sociale: jurisprudența, politica și elocvența. Regimul politic al acestor popoare e monarhia legitimă, monarhia înaintată, în care suveranul nu e stăpânul, ci conducătorul supușilor săi, și în care, pe deasupra suveranului, domnesc legile naturii.

Că puterea fizică și virtutea militară cresc de la sud către nord, ne-o poate dovedi, după Bodin, faptul că niciodată popoarele meridionale nu au putut învinge popoarele septentrionale cu care au venit în conflict. Perșii nu au putut învinge pe greci, cartaginezii n-au putut învinge pe romani, romanii n-au putut învinge pe germani și celelalte popoare nordice – și în cele din urmă aceste popoare nordice au pus capăt Imperiului Roman, atât celui de Apus cât și celui de Răsărit. Interesant e aci de relevat faptul că Bodin consideră pe turci, care au pus capăt Imperiului Bizantin, ca popor nordic – și adaugă că, la rândul lor, turcii sunt amenințați de un alt popor nordic – „moscoviții“. Ca printr-o intuiție genială, Bodin prevedea parcă, în 1577, lunga serie de conflicte ce avea să urmeze în curând între ruși și turci.

Că inteligența crește de la nord către sud, ne-o dovedește, zice Bodin, faptul că popoarele sudice au o diplomație mai bună decât cele nordice. Spaniolii, bunăoară (Bodin vorbea, firește, de timpul său) sunt mai buni diplomați decât italienii, italienii sunt mai buni diplomați decât francezii, iar francezii sunt mai buni diplomați decât englezii.

Până și în moravurile popoarelor se poate urmări influența climei. Popoarele sudice, având o viață mai ușoară și o imaginație mai vie, din pricina naturii excesive și bogate în care trăiesc, sunt poligame; popoarele nordice, având o viață mai grea și o imaginație mai obtuză, din cauza naturii neprielnice și sărace în care trăiesc, sunt monogame. Tot așa, cu imaginația lor exaltată, popoarele sudice dau justiției un colorit mistic: la ele judecătorii sunt preoți. Popoarele nordice, dimpotrivă, subordonează justiția forței: la ele se face judecata cu armele; de la aceste popoare ne-a venit obiceiul duelurilor judiciare.

Toată această parte din opera lui Bodin este interesantă și bogată în amănunte sugestive, pe care însă cadrul lucrării noastre ne împiedică să le urmărim prea departe. Tot așa de interesante sunt și celelalte părți din opera sa, în care cercetează cum trebuie organizată justiția în stat, cum trebuie distribuite impozitele, cum trebuie întocmite comunele și așa mai departe.

Aceste părți sunt mai ales bogate în idei moderne. Într-însele găsim, bunăoară, ideea impozitului proporțional cu venitul. Dar aceste amănunte, nemaivând o valoare teoretică generală, nu-și mai au locul în istoria filosofiei și trebuie lăsate pe seama istoriei științelor politice și economice.

#### IV

În sfârșit, puterea regală odată întărită, Bodin credea că o altă reformă mai era indispensabilă pentru asigurarea statului împotriva primejdiilor ce-l amenințau – și anume, înlăturarea luptelor religioase prin decretarea libertății de conștiință și prin răspândirea largă a spiritului de toleranță. Această reformă, partidul „politicilor“, în frunte cu cancelarul Michel de l'Hôpital, o ceruse de mult. Argumentele lui Bodin sunt însă deosebite. El stabilește mai întâi principiul că religia este indispensabilă statelor: „Chiar și ateii sunt de acord că nu e nimic care să păstreze mai bine statele ca religia, care este temelia de căpetenie a puterii monarhilor, a păzirii legilor, a ascultării supușilor, a respectării magistraților, a temerii de a face rău și a prieteniei pentru toți...“<sup>1</sup>. Așa fiind, guvernul fiecărui stat trebuie să tindă să păstreze intactă credința fiecărui cetățean, ferind-o de tot ce o poate slăbi. Ni-

1. *De la République*, Liv. IV, ch. VII.

mic însă nu împinge mai mult la îndoială decât discuțiile confesionale, mai ales când se desfășoară cu violență și cu dușmănie, slujindu-se de batjocură și de insultă. Cum zice Bodin însuși: „toate lucrurile ce încep să fie discutate sunt prin aceasta chiar puse la îndoială..., mai ales că nu există lucru, oricât ar fi de limpede și de sigur, care să nu fie întunecat și zdruncinat de controverse“. Autoritatea politică trebuie, dar, să vegheze ca religia „să nu fie disprețuită sau pusă la îndoială prin neconținute discuții; căci de acest punct atarnă ruina republicilor“<sup>1</sup>.

Când, dar, există, într-un stat, mai multe confesiuni, cel mai cuminte lucru e ca fiecare cetățean să fie lăsat să creadă în pace, să creadă cu tărie, în felul său. Va fi desigur un cetățean mai bun decât dacă i-am slăbi credința pe care o avea, discutând-o și batjocorind-o – fără să-i putem da în schimb alta, de vreme ce credința care ni se pare nouă bună și adevărată, coreligionarii lui o discută și o batjocoresc de asemena. Mai ales nu e bine să se întrebuițeze forța în lucrurile acestea. Cu mare dreptate zicea Theodoric, regele goților: „religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur credere invitus“<sup>2</sup>. – „Dacă, dar, zice Bodin, un principe, care crede că religia sa e cea adevărată, vrea să atragă la ea pe supușii săi divizați în secte și facțiuni, nu trebuie să recurgă la forță; căci voința oamenilor, cu cât e mai siluită, cu atât e mai îndărătnică; ci, dând exemplul unei pietăți curate și unei devoțiuni adânci pentru religia sa, principele va putea să întoarcă spre ea inimele supușilor săi, fără nici o violență.“ Iar dacă va împiedeca liberul exercițiu al cultului cetățenilor de altă credință, atunci „se va întâmpla că cei care sunt frustrați de exercițiul religiei lor și care sunt dezgustați de celelalte, vor deveni cu totul ateii, și, pierzând frica lui Dumnezeu, vor călca în picioare și legi și magistrați, și se vor deda la tot felul de nelegiuri și răutăți...“<sup>3</sup>. Când, dar, nu se poate stabili într-un stat o singură religie, pe căile pacifice și legitime, oamenii politici trebuie să știe că nu servesc statul, ci îl ruinează dacă, recurgând la forță, ar încerca să suprimă pur și simplu confesiunile sau sectele disidente. E adevărat că nu e nimic mai rău și mai primejdios decât ca cetățenii unui stat să aibă păreri diferite, fie în ceea ce privește constituția lui, fie în ceea ce privește religia lui, fie în ceea ce privește legile și obiceiurile. Când,

1. *Ibidem*.

2 (lat.) – „nu putem stăpâni religia, pentru că nimeni nu este silit să creadă împotriva voinței sale“ (n. M.R.).

3 *De la Republique*, Liv. IV, ch. VII.

însă, aceasta se întâmplă, interesul statului cere ca suveranul să intervină între partide și facțiuni, și, cu blândețe și moderație, dar totuși cu tăria pe care i-o dă autoritatea sa supremă, să le silească a-și face concesiuni reciproce și a trăi alături în pace și armonie.

Dacă în tratatul despre republică Bodin susține principiul toleranței religioase cu motive de ordin practic, punând înaintea numai interesul – bineînțeles, al statului –, într-o altă lucrare a sa, în vestitul *Colloquium heptaplomeres*<sup>1</sup>, se ridică la motive de ordin teoretic, arătând că, deși toate religiile sunt criticabile, se găsește, totuși, în fiecare un grăunte de adevăr, și ajunge la concluzia că, toate fiind utile, de vreme ce satisfac nevoile sufletești ale celor ce cred într-însele, trebuiesc respectate, iar cultul lor trebuie să rămână liber. Această lucrare, cum o arată și titlul, are forma unei „convorbiri“ între oameni cu credințe religioase și cu păreri filosofice diferite, care se adună, la Veneția, în casa unui patrician bogat și doritor de a se instrui, spre a discuta împreună problemele superioare ale naturii și ale vieții. Coroni, patricianul venețian, profitând de prezența în cetatea dogilor a șase străini învățați, care, atrași de faima ei, veniseră s-o viziteze, i-a invitat la sine, i-a găzduit în locuința sa somptuoasă, și le-a oferit în fiecare seară câte un „banchet“, în înțelesul platonice al cuvântului, spre a-și verifica reciproc ideile, lămurindu-le, în discuții libere și amicale. Cei șase străini erau: doi reprezentanți ai filosofiei, Senamus, un adept al epicureismului, și Toralba, un partizan al neoplatonismului, și patru reprezentanți ai religiilor pozitive, Salomon Bar Cassi, un evreu, Octavio Fagnola, un creștin renegat care îmbrățișase mahometanismul, Frederic de Podonia, un protestant lutheran, și Anton Curtius, un protestant care urma pe Zwingli.

O introducere arăta mai întâi modul cum începuseră discuțiile dintre ei, pornind de la povestirea unei furtuni violente, în care era să piară corabia cu care venise Antonio Fagnola, musulmanul, și care, prețindea el, fusese deslănțuită de o influență supranaturală. Pe acea corabie se găsea un negustor ignorant și imprudent, care luase din Egipt, spre a o vinde vreunui din muzeele occidentale, o „mumie“, scoasă dintr-un mormânt străvechi, deschis de un arheolog. Spiritul mortului, căruia i se turburase odihna mult milenară și i se răpise adăpostul ritual, căutase a se răzbuna, provocând acea furtună. Și numai rugăciunile fierbinți, aduse de toți călătorii divinităților în care credeau, îi pu-

1. (lat.) – *Dialog cu șapte roluri* (n. M. R.).

tuseră scăpa de un naufragiu. Senamus, filosoful epicureu, care, potrivit cu principiile școalei sale, nu admitea realitatea influențelor supranaturale asupra mecanismului fenomenelor naturii, a pus la îndoială adevărul „ipotezei“ făcute de Fagnola. Discuția a început astfel pe tema existenței spiritelor, și, în general, a agenților supranaturali – de unde s-a ajuns la existența divinităților în care credeau religiile pozitive, a naturii și atributelor lor. Această din urmă temă de discuții era cu atât mai arzătoare, cu cât fiecare din religiile pozitive pretindea că era în posesiunea exclusivă a adevărului și combătea cu violență pe celelalte, tinzând chiar la suprimarea lor. Pe lângă cei patru reprezentanți ai religiilor pozitive, pe care i-am citat mai sus, – Salomon Bar Cassi, evreul, Octavio Fagnola, musulmanul, Frederic de Podonia, protestantul partizan al lui Luther și Anton Curtius, protestant al lui Zwingli, mai lua parte la discuții și Coroni însuși, patricianul venețian, care era un catolic convins și susținea cu tărie punctul de vedere al Bisericii romane – cu tărie, dar nu fără politeța aleasă pe care i-o impunea calitatea sa de amfitrion. În sfârșit, aprinselor controverse le punea capăt Diego Toralba, filosoful neoplatonic, analizând, dintr-un punct de vedere mai înalt și mai senin, concepțiile religioase ce se opuneau cu violență unele altora și arătând că toate erau în parte adevărate, dar în parte false, așa încât, în virtutea utilității lor relative, trebuiau privite nu numai cu îngăduință, dar și cu simpatie, necesare fiind pentru satisfacerea nevoilor sufletești ale celor ce nu se puteau ridica mai sus, la considerații propriu-zise filosofice.

Din cuprinsul acestei lucrări a lui Bodin, criticele pe care și le aduceau, unele altora, religiile pozitive, nu mai pot interesa astăzi decât istoria comparată a dogmelor din teologie. Într-o istorie a mișcării filosofice din timpul Renașterii, cum este cea de față, nu mai interesează decât punctul de vedere al filosofului neoplatonic, prin glasul căruia își expunea părerea autorul însuși al faimosului „colocviu“. Toralba credea că controversele religioase, la a căror desfășurare asista, nu se puteau judeca – și concilia – decât dintr-un punct de vedere mai înalt, ce nu putea fi decât acela al rațiunii. Căci oamenii n-aveau alt mijloc mai bun ca să înțeleagă lumea, cu numeroasele și variatele ei probleme, decât gândirea lor rațională. Ea singură putea deosebi ceea ce era adevărat de ceea ce era fals, ceea ce era necesar și durabil de ceea ce era inutil și caduc în ideile ce se înfruntau atât de aprig în discuțiile de la banchetele lui Coroni. Și, după această introducere, Toralba căuta să vadă, printr-o analiză foarte simplă, ce indicații putea da, în această

privință, rațiunea neprevenită și obiectivă, călăuzită numai de legile nepărtinitoare ale logicei.

Rațiunea – începea el – arată tuturor oamenilor deopotrivă că, în lumea în care trăiesc, orice lucru are o cauză, care îi explică existența. Nimic, în adevăr, nu poate să apară într-însa fără ceva care să-i dea naștere. Iar acel „ceva“ nu poate fi decât o putere de acțiune, potrivită calitativ și proporțională cantitativ cu ceea ce produce. Această constatare, atât de simplă și de elementară, se poate ilustra ca un exemplu familiar. Oricât ar fi de mărginit, ca înzestrare intelectuală, nici un om, când vrea să-și facă o casă, nu așteaptă ca ea să se construiască singură, luând naștere de la sine, ci se adresează unui specialist priceput în această privință, însărcinându-l, ca prin munca lui și a meșteșugarilor de care mai are nevoie, să i-o clădească. Dacă, dar, fiecare lucru are o cauză, nu se poate ca totalitatea lor, adică universul, să nu fi avut de asemenea o cauză care să-i fi dat naștere.

Această concluzie – continua Toralba – putea să pară, la prima vedere, că nu era necesară. Dacă fiecare lucru, în parte, își are cauza lui, care îi explică îndeajuns existența, mai este oare nevoie de o altă cauză, care să explice existența totalității lor? Această îndoială, însă, putea fi înlăturată foarte ușor. În adevăr, nu era de explicat, în lume, numai existența lucrurilor particulare, ci și existența ordinii lor generale. Lucrurile ce alcătuiau lumea aveau între ele raporturi neschimbătoare, ce le împreunau, pe toate, într-o unitate armonică, în cadrul căreia aveau, nu numai poziții dar și funcțiuni, riguros determinate, precum o dovedea desfășurarea invariabilă a fenomenelor naturii – ca, bunăoară, mișcările regulate ale corpurilor cerești, succesiunea regulată a anotimpurilor pe pământ etc. Această unitate armonică, însă, nu putea fi produsă de nici unul din lucrurile particulare ce o alcătuiau. Ea nu putea fi produsă decât de o cauză generală, deosebită și independentă de fiecare din ele, și superioară, în același timp, totalității lor, de vreme ce îi putea impune o ordine ce nu rezulta de la sine din acțiunea spontană a elementelor ei componente.

Întrebarea ce se ridica mai departe era: Cum trebuia concepută acea cauză generală? Și răspunsul era: Ca existând prin ea însăși. Ea nu putea fi produsă de o altă cauză, anterioară și superioară ei. Căci, atunci, acea altă cauză ar fi fost cauza adevărată a unității armonice a lumii – și prin urmare a însuși faptului că există, care n-ar fi fost cu puțință altfel. Fără ordinea desăvârșită ce domnea în raporturile dintre diferitele ei părți, lumea, presupunând că ar fi luat naștere, n-ar fi putut dura. Ideea, însă, că ea nu ajunsese a exista – oricum ar fi luat

naștere – decât numai ca să se distrugă singură prin ciocnirile haotice dintre elementele ei componente, era absurdă. Gândirea rațională ducea astfel, în mod inevitabil, la concluzia că la originea universului a trebuit să stea o cauză care n-a fost numai ordonatoare, ci și creatoare, care nu s-a mărginit, adică, numai să impună unei realități pe care ar fi găsit-o în ființă și care ar fi fost haotică, o unitate armonică. O asemenea unitate nu se putea înfăptui decât atribuindu-se, de la început, fiecărui din elementele componente ale realității presupuse, calitățile și proprietățile ce le erau indispensabile în acest scop. Iar o asemenea atribuire nu era cu putință, decât numai printr-o anumită întocmire a lor, în vederea căreia trebuiau create pe de-a-ntregul, pentru ca să nu se producă conflicte între ceea ce ar fi fost ele înainte de intervenirea cauzei ordonatoare și ceea ce ar fi trebuit să devină în unitatea armonică plănuită de ea. Cu asemenea conflicte, structura universului n-ar fi putut fi decât haotică.

Nici-o comparație nu era, dar, posibilă între cauza generală de la originea universului și cauzele particulare din cuprinsul lui. În ipostaza ei inițială, de cauză creatoare și ordonatoare, ea trebuise să fie și să rămână incomparabil superioară față de tot ce a creat și ordonat – trebuise, adică, să fie de o cu totul altă natură decât „natura“ căreia îi dase naștere. Așa a ajuns gândirea rațională omenească să pună la originea lumii o cauză supranaturală sau divină.

A ajuns, însă, cum? Prin propria ei putere? Întrucât făceau parte din lucrurile create, oamenii primiseră ca atribut special, care să-i distingă, gândirea lor rațională. Ea trebuise, dar, să fie întocmită așa, încât să ajungă la o asemenea concepție. Întocmită și – poate – ajutată. În adevăr, în toate religiile cunoscute exista ideea unei revelații divine, ce-i alcătuia temelia. Universalitatea acestei tradiții era o indicație că la originea ei trebuia să fi fost un fapt real. Îndreptățirea acestei presupuneri se putea stabili fără greutate. Când crease și ordonase lumea, cauza ei creatoare și ordonatoare urmărise, desigur, un scop. Acel scop nu putea fi, desigur, decât binele. Iar pentru ca acel bine să poată deveni real, trebuia să ajungă a fi cunoscut și prețuit. De aceea, cauza creatoare și ordonatoare a pus în mijlocul lumii pe oameni, pentru ca, prin gândirea lor rațională, ea să poată ajunge a cunoaște și prețui binele ce i se făcuse. Fiindcă, însă, deși era de origine divină, mintea omenească n-ar fi ajuns poate singură să joace acest rol, cauza creatoare și ordonatoare, în bunătatea ei, i-a venit în ajutor, dezvoltându-i, printr-o revelație primitivă, făcută celui mai ales din reprezentanții omenirii de atunci, adevărul.

Acea revelație inițială s-a transmis, apoi, din generație în generație, luând, la diferitele popoare, după locuri, timpuri și împrejurări, forme diferite. Așa se explicau deosebiriile dintre religiile cunoscute – deosebiri care erau destul de mari –, deși la temelia lor, a tuturor fără deosebire, se găsea concepția unitară a gândirii raționale omenești, că la originea lumii stase o cauză creatoare și ordonatoare unică – concepție pe care o întărise revelația divină primitivă. Ca atare, religiile cunoscute cuprindeau toate, oricât păreau de diferite, o parte, o mare parte de adevăr, și meritau nu numai să fie lăsate a se manifesta, în deplină libertate, dar și să fie înconjurate cu respectul cuvenit. Așa pleda Bodin, prin glasul filosofului neoplatonic din dialogul său, pentru toleranța religioasă, care i se părea neapărat necesară pentru pacea spirituală a lumii și, prin urmare, pentru buna ei dezvoltare.

## V

Cea mai discutată din lucrările lui Bodin – nu atât de către contemporanii săi, cât de către cei ce i-au studiat astăzi ideile – a fost cea intitulată *La démonomanie des sorciers*. Printre cei din urmă, unii au mers până acolo încât au văzut într-însa o „tristă“ încercare de a reabilita credințele superstițioase ale maselor populare în existența spiritelor rele și a posibilității ce aveau vrăjitorii de a utiliza puterile lor oculte.<sup>1</sup> Structura lucrării de care era vorba avea, totuși, o explicație destul de simplă. În activitatea intelectuală a lui Bodin predomina spiritul istoric. El căuta să se întemeieze, în tot ce gândea, pe fapte, pe care însă nu le putea lua decât numai într-o mică măsură din experiența prezentului; pe cele mai multe era silit să le ia din experiența trecutului, pe care o găsea înregistrată în istorie. Pentru aceea, însă, care, ca el, puneau mare preț, din acest punct de vedere, pe istorie, nici una din datele ei nu putea fi trecută cu vederea. O „tradiție“ pe care o găsea înregistrată de istorie, oricât ar fi fost de discutabilă prin complexul de credințe pe care îl reprezenta, era un fapt care trebuia constatat cu toată obiectivitatea și explicat cu toată grijea<sup>2</sup>, în legătură cu locul, timpul și împrejurările în care luase naștere. Această atitudine principială a

1. Cuvântul citat e al lui Ad. Franck și se găsește în cartea sa *Réformateurs et publicistes*, vol. I, p. 458.

2. Sic! Vezi *Marginalii*, p. XLIII, § IX/1 (n. G. P.).

păstrat-o el, în chip firesc, și în fața credințelor în existența spiritelor rele sau a „demonilor“, și în posibilitatea unora dintre oameni de a utiliza, prin meșteșuguri vrăjitoarești, puterile lor oculte.

Ceea ce l-a impresionat mai întâi pe Bodin, când a fost vorba să constate întinderea credințelor de acest fel, a fost universalitatea lor. Istoria i le arăta în ființă pretutindeni și totdeauna, de la extremele limite ale Orientului până la extremele limite ale Occidentului, în antichitate, în evul mediu și la începuturile timpurilor moderne, la toți oamenii, fără deosebire, nu numai la cei incuți, ci și la cei culți. În India, în Egipt, în Grecia, în Italia, în Spania, ca țări cunoscute din antichitate, în Anglia, în Germania, în Franța, ca țări mai nouă, ieșite din haosul etnic al evului mediu, credințele în existența demonilor și în posibilitatea vrăjitorilor de a se servi de puterile lor oculte n-au lipsit și nu lipseau nicăieri. Erau nenumărați scriitorii care le atestau existența, ca o realitate ce nu se putea discuta, de vreme ce o admitea toată lumea. Lăsând la o parte cărțile sfinte ale indienilor, persanilor și egiptenilor, care îi erau mai puțin accesibile și pe care le cita numai după referințele scriitorilor greci și romani, Bodin se servea mai mult de aceștia din urmă. Și începea cu Homer, care, în atâtea cazuri, își arăta credința în puterile misterioase ale demonilor, utilizate de unii oameni – ca, bunăoară, atunci când povestea, ca un fapt real, în *Odiseea*, transformarea tovarășilor lui Ulise în porci, de către Circe, vrăjitoarea. Herodot, pe care, ca istoric, preocupat de adevărul faptelor ce povestea, se putea pune și mai mult temeii, înșira, de asemenea, cazuri de acest fel. Așa, bunăoară, cazul regelui Amasis, pe care o vrăjitoare îl împiedicase să dea căsătoriei sale cu Laodiceea urmarea ei naturală. Tot el raporta faptul că în Scitia exista o populație în care mai toți erau vrăjitori și dispuneau de puterea de a se transforma în lupi. În poemele lui Virgiliu și ale lui Ovidiu se vorbea de „incantațiile“ prin care spiritele celor morți puteau fi readuse pe pământ – ba chiar puteau face și alte minuni: puteau muta casele din loc, puteau schimba cursul râurilor, puteau coborî luna din cer etc. Mai departe erau invocați, cu același titlu documentar, Pliniu, Suetoniu, Lucrețiu, Plutarh. Dintre filosofi, în sfârșit, încheiau seria adepții neoplatonismului și aceia ai neopitagoreismului.

Trecând, apoi, de la antichitatea păgână la începuturile creștinismului, Bodin cita mai întâi unele pasagii din *Biblie*, care dovedeau realitatea credinței în existența demonilor și a măsurilor ce se luau în contra celor ce se foloseau de puterile lor. Așa era, bunăoară, acela în care vrăjitoarea din Endor evoca dinaintea lui Saul spiritul lui Samuel, și afirmarea că cei ce turburau odihna morților, evocându-le spiritele,

meritau să sufere pedeapsa capitală. Aceeași pedeapsă o prevedea *Biblia*, în general, împotriva vrăjitoarelor, ori în ce scop ar fi utilizat puterile demonilor, cum o arăta porunca brutală: nu lăsa să trăiască o vrăjitoare! În *Noul Testament*, de asemenea, numeroase pasagii atestau realitatea acelorași credințe. Apostolii, bunăoară, găsiseră pe locuitorii din Samaria zăpăciți de meșteșugurile demonice ale lui Simon vrăjitorul, și ceruseră lui Iisus să pună capăt faptelor lui rele. Iar Mântuitorul însuși fusese „spirite“, de mai multe ori, de „spiritul răului“. Părinții Bisericii, apoi, contribuiseră, nu numai la întărirea credințelor de acest fel, dar și la înmulțirea lor. Pe lângă demonii în care crezuse antichitatea păgână și în care continuau să creadă, sub forme mai mult sau mai puțin diferite, și creștinii, unii din părinții Bisericii au mai pus în rândurile lor și pe zeii politeismului greco-roman. Așa a făcut, bunăoară, sfântul Augustin, care nu vedea cum s-ar fi putut explica altfel „minunile“ ce se produsese în timpul păgânismului antic. Singura putere supranaturală, în adevăr divină, pe care o puteau recunoaște creștinii, pe baza revelației lor religioase, era aceea a lui Dumnezeu, în cele trei ipostaze admise de teologia lor. De unde rezulta că puterile supranaturale ce produsese „minunile“ din antichitatea păgână nu putuseră fi decât de natură demonică. Iar „zeii“ de la care emanau acele puteri continuau să existe și să lucreze, ca demoni, și în timpul creștinismului. Altfel, dacă ar fi explicat „minunile“ din timpul păgânismului antic prin „cauze naturale“, ar fi deschis – credea sfântul Augustin – calea promejiioasă a neîncrederii în realitatea puterilor supranaturale, neîncredere care... nu se putea prevedea unde s-ar fi oprit. Până unde mergea el, în această direcție, o arăta un pasagiu din *De civitate Dei*<sup>1</sup>. Referindu-se la credința curentă după care „demonii“ întrețineau relații sexuale cu femeile de pe pământ, și anume cu vrăjitoarele și cu fiicele lor, care le erau „consacrate“ în acest scop, de la vârsta de 12 ani –, sfântul Augustin atribuia această comportare unora din divinitățile minore ale politeismului roman, cum erau „silvanii“ și „innii“, sau, dintre divinitățile minore ale galilor, „druzii“<sup>2</sup> – și încheia cu cuvintele că

1. (lat.) – *Despre cetatea lui Dumnezeu* (n. M. R.).

2. Iacă întregul pasagiu original: „Et quoniam crederimus fama est multique se esse expertos, vel ab eis, qui experti essent, de quorum fide dubitandum non est audisse confirmant, Sylvanos et Innos, quos vulgo Incubos vocant, improbos saepe extitisse mulieribus et earum appetisse et peregrisse concubitum; et quosdam daemones, quos Galli Drusios nuncupant, hanc assidue immunditiam et efficere, plures talesque asseverant, ut hoc negare imprudentia esse videatur“. [(lat. – „Și cum este un fapt public

ar fi părut a fi o „imprudență“ să se „nege“ asemenea fapte, ce i se înfățișaseră ca neîndoioase.

Părerile sfântului Augustin s-au bucurat de o autoritate deosebită printre filosofii scolastici; au fost reproduse, bunăoară, de sfântul Bernard (din Clairvaux) și de sfântul Toma (din Aquino). Iar în ritualul Bisericii catolice și-au găsit aplicarea în așa numitele „exorcisme“, adică în slujbele religioase ce se făceau pentru alungarea „demonilor“, când ajungeau a stăpâni pe unii credincioși. Existența unui spirit al răului, care întindea oamenilor curse perfide, spre a-i ispiți să păcătuiască, era recunoscută până și în mica rugăciune familiară a tuturor creștinilor, care începea cu cuvintele „Tatăl nostru carele ești în ceruri“, și se sfârșea cu cuvintele: „și ne izbăvește de cel viclean“. În sfârșit, dintre măsurile luate de autoritățile eclesiastice spre a opri pe credincioșii lor să recurgă la meșteșugurile vrăjitoarești, Bodin cita, la începutul cărții sale, o decizie a Sfântului Scaun din 1318, prin care cei ce înclinau s-o facă erau amenințați cu excomunicarea. Impresionantă era mai ales o „bulă“ din 1484, a lui Inocențiu al VIII-lea, care condamna cu asprime „indulgența“ ce începuse a se arăta vrăjitoriei, cerând să se procedeze împotriva-i cu vechea energie, spre a-i împiedica primejdioasa răspândire, în toate straturile sociale.

O credință atât de generală și de adâncă în existența demonilor și în posibilitatea de a utiliza puterile lor misterioase, nu putea să nu-și găsească ecoul în legislațiile popoarelor ce o aveau – adică ale tutulor. Am menționat mai sus porunca brutală din *Biblia* mozaică: pe vrăjitoare să n-o lași să trăiască, precum și dispoziția ca cei ce turburau liniștea morților, evocând spiritele lor, să fie pedepsiți cu moartea. La grecii vechi, de asemenea, practicarea meșteșugurilor vrăjitoarești era pedepsită cu moartea. Relevând această dispoziție, în dialogul său despre *Legi*, Platon încerca să-i mărginească îndreptățirea la cazurile în care acele meșteșuguri erau îndreptate înspre rău. La romanii vechi, legislația penală nu era mai puțin severă, în această privință. Ba chiar, mai târziu, după adoptarea creștinismului

---

că mulți au experimentat sau că (unii) dintre care au experimentat, despre credința că-rora nu există îndoială, asigură că au auzit că silvani și fauni, numiți popular drăcușori, au fost perfizi cu femeile și au încercat și le-au câștigat concubinajul acestora, și că anumiți demoni, pe care galii îi numesc druzi, încearcă și săvârșesc cu insistență această nelegiuire; și mulți alții susțin acest lucru, încât se pare că a-l nega este o nerușinare“ (n. M. R.)] *De civitate Dei*, Lib. XV.

ca religie oficială, unii împărați, ca Constantin și Teodosiu, au sporit severitatea dispoziției care condamna la moarte pe vrăjitori, suprimând pentru ei dreptul, pe care îl aveau din vechime toți condamnații la moarte, de a cere șefilor statului să-i grațieze, schimbându-le pedeapsa. În evul mediu, situația s-a mai înrăutățit încă. Grègoire de Tours, cunoscutul istoric, povestea că, sub primii regi franci, se introdusese, ca pedeapsă pentru cei vinovați de vrăjitorie, arderea, de vii, pe rug, și că un „mare număr“ de oameni – de femei mai ales – suferiseră acea grozavă formă de execuție. Mai mult încă, legile încurajau delatațiunea, răsplătind-o, iar tăcerea era primejdioasă, întrucât putea fi socotită, chiar fără dovezi serioase, ca o formă de complicitate; în sfârșit, judecătorii care se arătau, nu mai indulgenți, dar mai scrupuloși, în cercetarea cazurilor de vrăjitorie și în aplicarea pedepselor, puteau fi destituiți sau chiar bânuiți de simpatie pentru credințele în demoni și în puterile lor, cu toate consecințele pe care le puteau avea asemenea bânuieli. Ceea ce n-a dus, nici-decum, nici la înlăturarea credințelor de acest fel, nici la mărginirea, cel puțin, a practicării meșteșugurilor vrăjitoarești. Sub regele Carol al IX-lea, un acuzat de vrăjitorie ce purta numele curios de „Trois-Echelles“ și căruia i se promisese achitarea dacă ar fi denunțat pe toți cei ce, după știința lui, practicau meșteșugurile vrăjitoarești, a declarat că erau mulți, foarte mulți: îi socotea, numai în Franța, la peste o sută de mii.

În sfârșit, ceea ce punea vârf la toate era faptul că chiar și cei ce ar fi putut contribui la înlăturarea, sau cel puțin la slăbirea credințelor, considerate ca primejdioase, în existența demonilor și în eficacitatea meșteșugurilor vrăjitoarești, prin obiecțiile teoretice pe care li le opuneau, erau bânuiți că o făceau numai ca să adoarmă vigilența autorităților, și obligați să tragă consecințele. Cazul cel mai caracteristic, în această privință, era acela al lui Guillaume de Lure, un doctor în teologie, care atacase fățiș și nu fără violență, în predicile sale, superstițiile de care era vorba. Atitudinea lui critică a fost considerată ca nesinceră. S-a presupus că ea îi fusese dictată, prin-o învoială în regulă, de Satan însuși, ca să-i înlesnească jocul, apărând, în mod indirect, pe cei ce îi executau planurile perfide, adică pe vrăjitori, pe care Guillaume de Lure îi prezenta ca nefiind nicidecum primejdioși. El a fost, dar, judecat ca vinovat de complicitate, condamnat să fie ars de viu și executat la Poitiers, în 1553. Iar condamnările la această formă de pedeapsă capitală au sporit neconținut. În cursul anului 1577, bunăoară, parlamentul din Toulouse a pronunțat nu mai puțin

de patru sute de sentințe împotriva vrăjitorilor, care și-au dat sufletele în flăcările rugurilor, aprinse pe piețele publice ale orașului, în aclamațiile locuitorilor.

Un proces de acest fel, la care fusese chemat, în aprilie 1578, să-și dea părerea, ca jurist, l-a determinat pe Bodin, cum o spune el însuși în prefața lucrării sale, să „ia condeiul ca să lămurească chestia vrăjitorilor, care multora le părea de necrezut“. Iar spre a o face „de crezut“, a trecut în revistă, mai întâi, numeroasele dovezi – din antichitate, din evul mediu și din timpul său – care arătau cât de întinsă și de adâncă era credința în existența demonilor, în realitatea puterii lor misterioase și în posibilitatea vrăjitorilor de a o utiliza. Și a căutat, apoi, să explice acea veche și generală tradiție cu ajutorul filosofiei neoplatonice. Cauza primă a universului n-a putut fi decât o ființă supranaturală, atotputernică, atotștiutoare, de o perfecțiune infinită și, prin urmare, de o bunătate absolută. Ca atare, acea cauză primă n-a putut fi decât un spirit pur. De unde rezulta că acțiunea creatoare a acelei cauze prime nu s-a putut exercita decât printr-o serie întregă de spirite intermediare, ce s-au apropiat treptat de lumea naturală care urma să ia naștere, și au putut astfel s-o facă să ia ființă. Ca instrumente indispensabile ale creațiunii, spiritele intermediare, de care s-a servit cauza primă a lumii, au primit, la origine, părți, proporționale cu rolurile ce aveau să joace, ulterior, din atributele ei. Cauza primă era însă absolut liberă; nimic nemaexistând, la început, în afară de ea, nimic n-o putea determina. Din acea libertate a ei nu se putea să nu se fi transmis ceva spiritelor ajutătoare, cărora le dase naștere. Ele erau, deci, de asemenea libere, dar numai în mod relativ, întrucât aveau de îndeplinit, în planul creațiunii, anumite misiuni. Iar de acea libertate relativă, unele din ele au abuzat, folosindu-se de ea ca să nu îndeplinească acele misiuni. Și întrucât acele misiuni erau bune, spiritele rebele ce luau această cale nu mai puteau face decât rău. Așa s-au transformat ele, din spirite bune, cum erau destinate să fie, în spirite rele, adică în demoni.

Așa socotea Bodin că putea să explice existența demonilor. Iar puterea lor de acțiune o explica el, mai departe, prin faptul că nu existau în lume legi care să nu poată fi înfrânte. Dacă ar fi existat, în natură, legi absolut neschimbătoare, nu s-ar mai fi putut susține că Dumnezeu era atotputernic. Atotputernicia lui presupunea că legile naturii n-aveau decât o valoare relativă; numai așa fuseseră posibile – și continuau a fi posibile – minunile de origine divină. Dar tot așa erau posibi-

le și abaterile de la legile naturii, pe care le puneau la cale demonii – sau, utilizând puterile lor, vrăjitorii.

Iar concluzia acestor dezvoltări teoretice era că autoritățile – atât cele religioase, cât și cele politice – erau în drept să ia măsuri severe spre a împiedica răul ce se putea face pe această cale.<sup>1</sup>

---

1. Afară de opera, citată mai sus, a lui Baudrillart, *Jean Bodin*, Paris, 1858, alte lucrări de consultat asupra lui Bodin: N. Planchenaault, *Études sur Jean Bodin*, Angers, 1858; E. de Barthélemy, *Études sur J. Bodin*, Paris, 1876; E. Hancke, *Bodin, eine Studie über den Begriff der Souveränität*, Breslau, 1896; E. Fournot, *Bodin, prédécesseur de Montesquieu*, Paris, 1896; Max Landmann, *Geschichte des Souveränitätsbegriffs von Bodin bis Rousseau*, 1896. Această din urmă lucrare trebuie consultată și pentru cugetătorii politici pe care îi vom studia în capitolele următoare.

## Capitolul XI IDEILE POLITICE ȘI SOCIALE IOHANNES ALTHUSIUS

Bodin credea, cum am văzut, că leacul relelor pricinuite de luptele religioase trebuia căutat în întărirea autorității regale, adică, în fond, în absolutism. Protestanții, însă, credeau, dimpotrivă, că scăparea nu putea fi găsită decât în organizarea democratică a statului. Căci libertatea de conștiință, care ar fi dat Bisericii reformate puțința să trăiască în pace, nu era decât o formă a libertății cetățenești în general. Iacă de ce scriitorii politici ai protestantismului se îndreptau în mod firesc către democrație – și unii dintr-înșii combăteau cu hotărâre ideile lui Bodin. Dintre acești scriitori, destul de numeroși, vom aminti numai în treacăt pe Hubert Languet și pe George Buchanan, spre a ne opri mai pe larg asupra lui Iohannes Althusius.

### I

Întemeietorul însuși al protestantismului nu înclina nicidecum către democrație. Ori de câte ori s-a ivit prilejul, Luther a luat partea autorităților constituite împotriva poporului. Niciodată, însă, această atitudine n-a fost mai izbitoare ca în chestia revendicărilor țărănești. Se știe cât erau de drepte acele revendicări. Una singură dintr-însele e de ajuns ca să ne arate mizeria adâncă a iobagilor la începutul veacului al XVI-lea. Încărcați peste măsură de biruri, ei cereau... ca dările să nu fie mai mari decât câștigul lor! Pe de altă parte, seniorii feudali îi prăpădeau cu corvezile, le încălcau pășunile și livezile comune, îi împiedeau să-și caute hrana, când lipsa îi încolțea, în vânat sau pescuit – cu un cuvânt, făceau tot ce la sta în putință ca să-i împingă la răscoală, ca în 1525. Și totuși, cu toată dreptatea cauzei lor și cu toată mila pe care starea lor de plâns trebuia s-o inspire oricărei inimi creștinești, Luther nu numai că nu i-a susținut, dar i-a îndemnat să renunțe la cererile lor. Plin încă de spiritul ascetismului medieval, călugărul reformator găsea că aceste cereri, deși nu erau contrare dreptului natural, să abăteau,

totuși, de la învățăturile Bisericii. Și, adresându-se nefericiților care cereau dreptate, în celebra sa *Scrisoare către țărani*, Luther le spunea, cu duritatea de care numai un protestant fanatic era capabil: „Năzuțiți spre neatârnare, putere și toate bunurile pământesti; nu voiți să îndurați nici o împilare. *Evanghelia* însă nu vrea să știe de toate lucrurile acestea și pune viața creștinească în suferință, nedreptate, chin, răbdare – în disprețul plăcerilor vieții și al tuturilor trebilor lumești. Suferiți, suferiți! Crucea, crucea! Iacă legea lui Christos, afară de care nu mai există alta.“ – De altfel, urma el, pentru Biserică iobăgia face parte din ordinea stabilită de Dumnezeu în lume. *Biblia* o recunoaște, arătându-ne că Abraham și toți patriarhii au avut robi, iar apostolul Paul zice, în *Noul Testament*: Domnia lumii acesteia ar fi cu neputință, dacă toți ar fi deopotrivă.

Mai ales nu admitea Luther ca țărani să-și cucerească singuri drepturile, pe calea armelor. „Nimeni nu e judecător în propria sa cauză, și greșelile stăpânirii nu îndreptătesc răscoala. Nu orice om e chemat să pedepsească pe cei răi. Sfânta scriptură ne spune că toată suflarea trebuie să fie supusă celor mari. Cine trage sabia, de sabie va pieri.“ Iar în altă parte adăuga: „Răscoala nu e bună în nici un chip; ea nu aduce niciodată îndreptarea ce se caută printr-înșea... Mulțimea, când se ridică, nu știe nici să găsească, nici să păstreze deosebirea între cei buni și cei răi. Ea lovește în grămadă, la întâmplare, și nu poate să facă nimic fără să săvârșească cele mai mari nedreptăți.“<sup>1</sup>

Autoritatea politică, pe care o apăra cu atâta energie împotriva poporului, i se părea lui Luther un dar făcut omului de Dumnezeu, spre a-i ușura mântuirea. Căci, fără ea, oamenii s-ar sfâșia reciproc, crimele lor n-ar mai avea sfârșit. Firește, autoritatea, întrucât e exercitată de oameni, nu poate să nu păcătuiască. Aceasta însă nu îndreptățește pe supuși să se ridice împotriva-i; creștinii adevărați trebuie să se mulțumească a se ruga lui Dumnezeu pentru luminarea ei.

E, dar, evident că Luther – și cu el primii protestanți – înclinau către absolutism. Această atitudine a lor, pe lângă principiile teologice pe care se întemeia, mai avea și motive de ordin practic. În lupta lor fățișe cu autoritățile bisericesti tradiționale, protestanții au căutat, la început, sprijinul autorității politice, și, spre a-i câștiga bunăvoința, au susținut-o cu energie ori de câte ori li s-a prezintat ocazia. Mai târziu, însă, această atitudine a fost părăsită. Când au văzut că autoritatea po-

1. *Luther's Werke*, ed. Halle, vol. X, p. 413, 604.



litică nu le da nici un ajutor, ba chiar, în unele părți, îi persecuta, protestanții au început să încline către liberalism. La impulsivitatea dată de acest motiv practic, s-a adăugat apoi logica internă a protestantismului, care se întemeia, ca doctrină, pe principiul liberului examen. Noua confesiune susținea că fiecare creștin avea dreptul să interpreteze liber cărțile sfinte, și, prin urmare, să se conducă singur în viața religioasă. De aci urma în chip firesc că fiecare cetățean trebuia să aibă, de asemenea, dreptul să interpreteze liber legile și să se conducă singur în viața politică. Căci, ceea ce afirma protestantismul, proclamând principiul liberului examen, era dreptul rațiunii individuale împotriva autorităților tradiționale. Cum s-ar fi putut, însă, recunoaște acest drept în viața bisericească și tăgădui în viața cetățenească? Logica cea mai elementară împingea, dar, pe scriitorii politici ai protestantismului către democrație. Și, odată porniți pe această cale, unii dintr-înșii au mers până la capăt susținând, împotriva părerilor lui Luther, că poporul avea dreptul să se opună autorității – oricare ar fi fost numele ei –, când credea că interesele sale erau vătămate. Acești scriitori revoluționari au primit, în veacul al XVI-lea, numele de „monarhomani”<sup>1</sup>. Cei mai însemnați dintr-înșii au fost Hubert Languet și George Buchanan.

Ascuns sub pseudonimul de Junius Brutus, cel dintâi își propunea, în opera sa *Vindiciae contra tyrannos*<sup>2</sup>, apărută în 1579, să „reducă puterea principilor și dreptul popoarelor la fundamentele lor legitime și sigure, și să le închidă pe amândouă în limite, dincolo și alături de care să nu mai poată exista o bună administrație a statelor”<sup>3</sup>.

1. Acest nume iese la iveală pentru prima oară în cartea lui Barclay, apărută în 1600, sub titlul: *De regno et regali potestate, adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos Monarchomachos, libri sex* [(lat.) – Șase cărți despre regat și puterea regală, contra lui Buchananus, Brutus, Boucherius și a celorlalți monarhomani (n. M. R.)]. Scriitorii citați și indicați în acest titlu sunt, pe lângă Buchanan și Languet (Junius Brutus), de care ne vom ocupa în text, Boucher (Boucherius), autorul cărții intitulate *De justa Henrici III abdicatione e Francorum regno, libri quatuor*, [(lat.) – Patru cărți despre dreapta demitere a lui Henric al III-lea din regatul francezilor (n. M. R.)] (1591) și Rose (Rossaeus), autorul cărții intitulate *De justa reipublicae christianae in reges impios et haereticos autoritate* [(lat.) – Despre cuvenita autoritate a republicii creștine asupra regilor nelegiuți și eretici (n. M. R.)] (1590).

2. (lat.) – *Revendicări împotriva tiranilor* (n. M. R.).

3. „Principium imperium et jus populorum ad sua legitima certaue principia referre; intra certos fines utrorumque potestatem conclusum iri, quos ultra citraue recta reipublicae administratio plane non possit consistere” (*Vindiciae contra tyrannos, Praefatio*).

Problema originii „puterii principilor” – cum zicea Languet – sau a suveranității preocupase și pe scriitorii mai vechi, și am văzut mai sus care erau soluțiile ei tradiționale. Unii susțineau că puterea politică își avea obârșia în sânul Bisericii, alții susțineau că ea venea de-a dreptul de la Dumnezeu. Împotriva acestor păreri, Marsilio da Padova afirma că puterea politică – a regilor și a împăratului – venea numai de la popor, care era adevăratul suveran. Ceea ce nu se vedea, însă, limpede, în sistemul său, era modul cum și condițiile sub care poporul delega suveranitatea sa șefilor de stat. De fapt, principii, regii și împărații erau stăpâni absoluți, iar poporul n-avea nici un drept politic. Trebuia oare să se conchidă de aci că poporul a renunțat o dată pentru totdeauna și fără nici o condiție la puterea sa suverană?

Nu, răspundea Hubert Languet. Delegarea suveranității se face printr-un contract subtînțeles, care se încheie între popor și principe. Căci este evident că poporul nu-și ia un stăpân decât numai întrucât crede că îi este de folos. Suveranitatea aparține, e drept, poporului întreg, nu însă fiecărui cetățean în parte. Din acest punct de vedere, nici un cetățean, neavând mai multă autoritate decât ceilalți, nu le poate impune să-i respecte viața și averea, decât doar cu forța. De aceea, spre a evita războiul permanent dintre ei, cetățenii s-au văzut siliți să delege puterea suverană a poporului întreg câtorva persoane, care s-o exercite în numele tutului și să-i apere pe unii în contra altora pe calea pacinică a justiției, fără să recurgă la război, decât numai în contra atacurilor din afară. Experiența, apoi, a arătat cetățenilor, în unele părți cel puțin, că e mai bine ca puterea politică să fie exercitată de o singură persoană. După lungile frământări de la sfârșitul republicei, bunăoară, romanii au răsuflat ușurați când au avut, în sfârșit, în fruntea statului un singur conducător, un „imperator” unic.

Instituirea principatului – a regalității sau imperiului – n-a avut, deci, alt scop decât utilitatea statului. A fi principe – rege sau împărat – nu e, dar, o onoare, ci o povară, nu e o imunitate, ci o sarcină, nu e un răgaz, ci o misiune.<sup>1</sup> Principele e servitorul supușilor săi, e ocrotitorul intereselor lor, fiindcă e paznicul dreptății, fiindcă e păstrătorul legii.

Un contract tacit se încheie, dar, în momentul când poporul își cedează suveranitatea principelui. Poporul pune ca condiție binele său,

1. Cuvintele sunt ale lui Languet: „... non honos, sed onus, non immunitas, sed munus, non vacatio, sed vocatio” [(lat.) – „...nu e o onoare, ci o povară, nu e o scutire de sarcini publice, ci o însărcinare, nu este o scutire de muncă, ci o chemare” (n. M. R.)] (*Op. cit.*, Quest. III).

iar principele se obligă să-l înfăptuiască. În schimb, poporul făgăduiește să se supună principelui. E, însă, evident ca această supunere e numai condițională. Orice contract devine nul, când clauza de care atârna existența lui e violată. Principele care vatamă interesele supușilor săi, care calcă legile, care nu își apără țara în contra străinilor, încetează de a mai fi principe – pierde caracterul august al conducătorului de popoare și devine un simplu funcționar abuziv. Unui asemenea om, care și-a călcat cuvântul, poporul nu-i mai datorește ascultare, și reprezentanții săi legali, magistrații și membrii sfatului obștesc, trebuie să-l depună – chiar și cu forța armată, dacă e trebuință. Simplii particulari n-au dreptul să se ridice împotriva principelui vinovat, fiindcă ei datoresc ascultare în virtutea contractului inițial – și dacă acest contract a fost călcat sau nu, aceasta nu o pot judeca decât autoritățile constituite, magistratura și sfatul obștesc. Simplii particulari însă pot să se ridice cu armele, fără să aștepte hotărârea autorităților constituite, în contra tiranilor uzurpatori, care vor să puie mâna pe putere cu forța, care vor să răpească, adică, poporului suveranitatea, în loc s-o primească pe căile legale.<sup>1</sup> Față de asemenea criminali politici, particularii nu sunt legați prin nici un contract, și acțiunea lor, fiind un atentat direct, nu reclamă, spre a fi respinsă, o procedare judecătorească prealabilă. Cetățenii sunt în stare de legitimă apărare, și oricare dintr-înșii poate ucide pe uzurpatori.

## II

Aceleași idei se găsesc și în cartea lui Buchanan *De jure regni apud Scotos*<sup>2</sup> apărută în 1580. Titlul ne-ar face să credem că ne aflăm în fața unui studiu de legislație locală. Cartea cuprinde, însă, o parte generală, în care autorul cercetează fundamentele dreptului public în general și formulează păreri foarte înaintate. Pe când Languet aducea ca element nou ideea contractului de transmisiune a suveranității, Buchanan introduce în discuțiile politice ale timpului ideea „instinctului

1. Deosebirea tiranilor în două categorii – „ab exercitio“ [(lat.) – „după practicare“] și „absque titulo“ [(lat.) – „după titlu“]) – a fost făcută mai întâi de juristul italian Bartolo în cartea sa *De tyranno*, apărută către jumătatea veacului al XIV-lea. Cf. Bartolo, *Opera omnia*, ed. Basel, 1522, t. V.

2. (lat.) – *Despre dreptul de a domni la scoți* (n. M. R.).

social“, în care caută originea societăților. El își închipuie o stare primitivă în care oamenii trăiau izolați, și se întreabă ce i-a făcut să se adune laolaltă. Interesul, zice el, n-a putut să dea naștere vieții sociale, cum pretind unii autori. Căci interesul tinde să despartă pe oameni și să-i învrăjbească, nu să-i împreuneze și să-i facă a se iubi. Și apoi, nu vedem și animalele adunându-se și trăind împreună, în turme, în stoluri, în roiuri, mai mult sau mai puțin numeroase? Ar fi riscat să credem că animalele sunt împinse către viața comună de calcule interesate; căci ele nu au judecata noastră, a oamenilor. Desigur că există la ele un instinct, care le silește, fără voia lor, să trăiască împreună. Așa a trebuit să fie și la oameni, la început. Originea societăților trebuie, dar, căutată într-un instinct social.

Odată, însă, oamenii adunați laolaltă, au început să-i despartă interesele lor potrivnice. Iar conflictele de interese au dus la turburări, care au făcut să se simtă nevoia de ordine. Ordinea, însă, nu e posibilă fără norme care să reguleze purtarea oamenilor și fără o putere care să-i silească să le respecte. Ordinea nu e, adică, posibilă, într-o societate, fără legi și fără un șef.

Cine face, însă, legile, și cine alege șeful? Evident, societatea însăși. Și tot așa de evident este că societatea, stabilind legi și instituind un păzitor al lor, nu urmărește alt scop decât binele membrilor săi, pacea și armonia dintre ei. De unde rezultă că șefii de stat, oricum s-ar numi ei – principii, regi sau împărați –, n-au fost creați spre folosul lor, ci spre folosul popoarelor: „non sibi sed populo creati sunt“. Iar legile, după care au să guverneze, nu sunt un patrimoniu al lor, pe care să-l poată schimba după bunul lor plac. Suveranii n-au nici măcar dreptul să interpreteze legile, căci interpretarea subtilizează adesea înțelesul lor primitiv și duce la aplicări contrare intenției adevărate a legiuitorului.

Dacă, dar, șefii de stat nu respectă legile și nu guvernează spre folosul poporului, rațiunea lor de a fi încetează, și supușii lor pot să-i depună. Căci dacă principii, regii și împărații sunt instituți pentru motivele pe care le-am văzut, atunci alegerea lor de către popor constituie un „pact sinalagmatic“ pe care ambele părți pot să-l rupă. Când șeful de stat violează contractul ce îl leagă de popor, lucrând împotriva intereselor lui, poporul, care îi făgăduise supunere, își reia libertatea. Iar de această libertate are dreptul să se folosească în primul rând spre a înlătura pe tiran din calea binelui public. Buchanan merge, în această privință, mai departe decât Languet și crede că nu numai autoritățile constituite, dar și simplii particulari au dreptul să se ridice împotriva tiranului, care este dușmanul poporului.

Acestor adversari ai monarhiei absolute, contemporanii lor le-au dat numele de „monarhomahi“. Ideea lor de căpetenie este, cum am văzut, ideea contractului social. Această idee, împreună cu aceea a instinctului social, le reia și le dezvoltă, la rândul său, Iohannes Althusius.

### III

Asupra vieții acestui învățat, nu știm decât foarte puțin. S-a născut, după toate probabilitățile, în 1557, la Diedenhausen, după unii la Emden<sup>1</sup>. Numele adevărat al familiei sale pare a fi fost Althus, Althusen sau Althaus. Studiile și le-a făcut la Universitatea din Basel, poate și la cea din Geneva. A fost mai mult timp (1586-1604) profesor de drept și filosofie la Universitatea din Herborn, și apoi, până la sfârșitul vieții (1638), primar al orașului Emden. În această calitate a fost silit adesea să apere drepturile comunei sale împotriva încălcărilor de tot felul ale stăpânilor feudali ai țării, conții de Ostfriesland și aristocrația locală. Și desigur că reflexiunile pe care le-a făcut cu acel prilej n-au rămas fără influență asupra ideilor sale politice. Prima ediție a operei sale de căpetenie, *Politica methodice digesta*<sup>2</sup>, apăruse, e drept, în 1603, pe vremea când era încă profesor la Universitatea din Herborn. Dar ediția a doua, care a văzut lumina în 1610, la Groningen, e așa de dezvoltată în comparație cu cea dintâi, încât influența experienței politice, pe care autorul o făcuse ca primar la Emden, asupra concepțiilor lui teoretice de până atunci, e vădită.

Prima lucrare, însă, a lui Althusius, cea care a motivat chemarea lui la Universitatea din Herborn, a fost cea intitulată *Jurisprudentiae romanae libri duo, ad leges methodi Rameae conformati*<sup>3</sup>, care apăruse la Basel, în 1586. Această lucrare e interesantă pentru noi numai întrucât ne arată în autorul ei un adept al metodei lui Pierre de la Ramée, de care am vorbit în volumul precedent.<sup>4</sup> În edițiile următoare,

1. Această părere e, însă, neîntemeiată. A se vedea discuția privitoare la locul nașterii juristului german în: Gierke, *Iohannes Althusius*, p. 10, nota 21.
2. (lat.) – *Politica tratată metodic* (n. M. R.).
3. (lat.) – *Două cărți de jurisprudență romană, conforme legilor metodei lui Ramus* (n. M. R.).
4. Vezi vol. II, capitolul V – *Încercări de reformă în logică*, p. 97-107 și capitolul VI – *Ramismul și întinderea lui* (n. G. P.).

apărute în Herborn în 1617 și la Frankfurt în 1618, titlul acestei lucrări se schimbă; potrivit cu gustul timpului, cuvântul latin „jurisprudență“ e înlocuit cu un cuvânt grec corespunzător, și noul titlu sună: *Dicaeologica libri tres, totum et universum jus, quo utimur, methodice complectentes*<sup>1</sup>.

În introducerea primei ediții a politicei sale, Althusius se ridică împotriva amestecului neconținut al diferitelor discipline, „sacre și profane“, care a îngreuiat atât de mult constituirea unei științe a societăților omenești. La învățații mai vechi, bunăoară, precum erau scolasticii, se amesteca teologia, iar la învățații mai noi, se amestecă sau istoria, ca la Machiavelli, sau jurisprudența, ca la Bodin, sau morală, ca la More. Althusius își propune să întemeieze politica numai pe studiul naturii societăților. Căci, în definitiv, politica n-are alt scop decât să găsească mijloacele potrivite spre a ușura viața în comun a oamenilor, sub toate formele ei<sup>2</sup>. Iar aceste mijloace nu pot fi găsite, cât timp nu știm de unde porcedem, pe ce se întemeiază și la ce tinde această viață în comun a semenilor noștri.

Punctul de plecare al oricărei vieți sociale îl formează un sentiment, iar temelia oricărei societăți o constituie o înțelegere. Omul și-a dat seama de la început că nu poate trăi singur. Sentimentul slăbiciunii sale, ca individ izolat, și o nevoie firească de sociabilitate l-au împins să întemeieze o familie și să intre în legături de prietenie și de ajutor reciproc cu vecinii. Acestor mici societăți private, le-a urmat, în scurtă vreme, o societate mai întinsă și de ordin public. Oamenii, dându-și seama de folosul ce l-ar avea pentru ei întinderea sistemului de ajutor reciproc la cât mai mulți sau la toți indivizii de același neam, au întemeiat, printr-o comună înțelegere, fie tacită, fie expresă, statul, ca organism politic superior.

Această schemă abstractă o dezvoltă apoi Althusius în toate amănuntele. Sub titlul *Felurile însoțirii* (*Species consociationis*), cercetează el diferitele forme de viață socială, în ordinea în care crede că au luat naștere. Însoțirile se împart în două categorii, de o complexitate

1. (lat.) – *Trei cărți de jurisprudență, cuprinzând, metodic, dreptul tot și universal de care ne folosim* (n. M. R.).
2. *Politica...*, *Praefatio*: „...ut consociatio, humanave societas et vita socialis, bono nostro instituat et conserveretur mediis ad hoc ipsum aptis...“ etc. [(lat.) – *Politica...*, *Prefață*: „...pentru ca gruparea oamenilor, societatea omenească și viața socială să fie orânduită ca un bun al nostru și să fie păstrată prin mijloace proprii potrivite...“ etc. (n. M. R.).]

crescândă: unele sunt compuse din indivizi asociați în vederea unui interes care îi privește numai pe ei, și se numesc din această cauză „simple și private“ – altele sunt compuse nu din indivizi, ci din asociațiile deja formate de ei – asociații care se leagă între ele în vederea unui interes comun și general –, și se numesc, din această cauză, „mixte și publice“.

Însoțirile simple și private se împart, la rândul lor, în alte două categorii: unele sunt „naturale și necesare“, altele, „civile și voluntare“. Cele dintâi sunt însoțirile cuprinse sub denumirea generală de „familie“, cele din urmă alcătuiesc așa-numitele „corporații“. Familia e un produs al naturii; ea nu se întemeiază pe un calcul meșteșugit al omului, ci pe un sentiment natural („naturalis affectio“). Dimpotrivă, corporația e un produs liber al judecății omenești. Nevoia de ajutor reciproc a dus pe cei ce lucrau în aceeași direcție să se asocieze spre a-și ușura munca. Așa au luat naștere breslele. Ele sunt, dar, prima formă a vieții sociale propriu-zise. La ele apare în germen contractul social. Membrii unei corporații se leagă între ei printr-un contract să-și împărtășească unii altora lucrurile de care au nevoie, să-și facă unii altora serviciile ce le sunt de trebuință și să aibă unii față de alții toată bunăvoința posibilă („communicatio rerum, operarum, benevolentiae“<sup>1</sup>). Pentru regularea acestui schimb de lucruri, de servicii și de sentimente, corporațiile aleg un conducător, un staroste sau un președinte, de care se leagă, de asemenea, printr-un contract: el să le administreze, ele să-i dea ascultare. Prin aceasta conducătorul capătă puterea de a porunci fiecărui membru în parte: el este „major singulis“<sup>2</sup>; dar corporația își păstrează puterea de a-i porunci lui însuși: el este „minor universis collegis“<sup>3</sup>. Iar când nu-și îndeplinește îndatoririle pe care și le-a luat, conducătorul calcă contractul, și corporația trebuie să-l desărcineze.

Însoțirile „mixte și publice“ sunt, am zis, compuse din însoțirile simple și private, din familii și din corporații. Aceste însoțiri sunt, în ordinea complexității lor crescândă: comuna, provincia și statul. Comuna i se pare lui Althusius un „microcosm politic“, adică o imagine redusă a statului întreg, și de aceea îi acordă o atenție deosebită. În organizarea ei găsim același contract social, pe care ni l-a revelat

1. (lat.) – „schimb de lucruri, de servicii, de bunăvoință“ (n. M. R.).

2. (lat.) – „singurul mai mare“ (n. M. R.).

3. (lat.) – „mai mic decât corporația întreagă“ (n. M. R.).

structura corporației. Membrii unei comune se învoiesc să trăiască împreună, printr-un contract al cărui obiect este aceeași împărțire de lucruri, servicii și sentimente, necesare vieții în comun, aceeași „communicatio rerum, operarum, juris et concordiae“. Ei se obligă să se folosească în comun de toate lucrurile necesare vieții municipale – strade, piețe, canale, clădiri etc. – și, prin urmare, să le întrețină în comun; să-și facă reciproc serviciile cerute de traiul lor împreună, fiecare după profesiunea lui: agricultorii, meseriașii, negustorii să aducă tot ce trebuie pentru nevoile locuitorilor și să plătească dările, spre a primi în schimb serviciile administrației, poliției, Bisericii etc.; să-și respecte reciproc viața și averea, să se învoiască a supune toate neînțelegerile lor autorității judecătorești și să primească, fără să murmure, hotărârile ei; în sfârșit, să aibă unii față de alții dispoziții sufletești pacifice, binevoitoare, curtenitoare, să se silească a se înțelege unii pe alții, spre a înlătura deosebirile firești de idei dintre oameni – spre a realiza, adică, și o unitate etică, alături și deasupra tovărășiei lor de interese.

Acestea sunt condițiile de existență ale comunei; fără ele comuna nu poate lua naștere. Odată constituită, însă, comuna trebuie administrată. În acest scop, cetățenii aleg un magistrat, căruia îi încredințează puterea de a hotărî în tot ce privește afacerile municipale – cu condiția bine înțeleasă ca în toate hotărârile sale să aibă în vedere numai folosul comunității. Ca și președintele unei corporații, magistratul ce administrează comuna are puterea să poruncească fiecărui cetățean în parte, nu însă și tutulor împreună: „jus in singulos, non in universos cives habet“. Avem aci un al doilea contract, care leagă pe membrii comunității de magistratul ce-i administrează, contract care obligă ambele părți: cetățenii jură supunere magistratului, fiindcă altfel administrația ar fi imposibilă, iar magistratul jură credință cetățenilor, fiindcă altfel administrația nu și-ar ajunge scopul. Sancțiunea contractului e, de asemenea, dublă; când magistratul crede că nu își poate îndeplini misiunea, fiindcă cetățenii nu-i dau ascultare, trebuie să se retragă, spre a se descărca de răspunderea unei administrații neizbutite; iar când magistratul nesocotește interesele comunei, cetățenii au dreptul să-l desărcineze – și să-l pedepsească.

A doua însoțire „mixtă și publică“ este, am zis, provincia. Ea este o unitate politică teritorială. Locuitorii unui teritriu, cu comunele formate de ei, se asociază în vederea unei administrații unitare, menite să satisfacă interesele lor superioare, care trec peste marginile comunelor – interese de ordin economic (căi de comunicație, porturi, vămi etc.), de ordin juridic (uniformitatea legislației înlesnind legăturile de afa-

ceri), de ordin militar (apărarea fiecărei părți dintr-o țară atârând de configurația ei geografică) etc. În fruntea unei provincii stă, ca administrator, un președinte (praeses provinciae<sup>1</sup>), care se poate numi, cum se obișnuiește, conte, sau marchiz, sau duce, după întinderea teritoriului. Acest administrator provincial nu e ales de popor, ci numit de șeful statului, de care vom vorbi imediat. Motivul este că, altfel, n-ar mai fi nici o legătură între diferitele provincii ale statului, care și-ar urmări numai interesele lor locale. Trebuie, dar, ca interesul general al statului să fie reprezentat în administrația fiecărei provincii, și în acest scop președintele provincial trebuie să fie numit de puterea centrală, de șeful unic al statului întreg.

În administrația provinciei sale, însă, președintele are să asculte propunerile „diete” sau adunării provinciale, care reprezintă tocmai interesele locale, interesele teritoriale, dacă se poate zice. Adunarea provincială e compusă din „colegiile” diferitelor „stări”. Locuitorii fiecărei provincii se împart, după ocupațiile lor, în două clase: preoții și laicii („ordo ecclesiasticus et ordo saecularis”<sup>2</sup>). Laicii, la rândul lor, se subdivid în trei stări: nobilii, orășenii și țărani. Fiecare din aceste categorii de cetățeni alege din sânul său un număr de deputați, care alcătuiesc un „colegiu” ce-i reprezintă interesele. Aceste colegii se adună laolaltă în „dietă” și discută împreună interesele provinciei. Fără aprobarea lor, președintele nu poate lua nici o măsură mai însemnată. Iar în cazul când el lucrează împotriva intereselor provinciei, dieta are dreptul să-l depună.

A treia însoțire „mixtă și publică” este, am zis, statul. Althusius îl definește „însoțirea politică universală, prin care mai multe cetăți și provincii se obligă ca prin împărțirea lucrurilor și serviciilor, prin eforturi și cheltuieli comune, să aibă, să constituie, să exercite și să apere un drept de stat”<sup>3</sup>. Mai multe comune și provincii se învoiesc, adică, în vederea foloaselor de tot felul ce rezultă pentru ele din această întocmire, să formeze un singur corp politic, cu un singur șef. Căci dreptul de stat („jus regni sive jus majestatis”<sup>4</sup>), în vederea căruia se asociază ele, este „puterea supremă de a dispune de toate cele ce con-

1. (lat.) – „conducătorul provinciei” (n. M. R.).

2. (lat.) – „clasa ecleziastică și clasa laică” (n. M. R.).

3. *Politica...*, cap. IX, 1: „...universalis publica consociatio, qua civitates et provinciae plures ad jus regni mutua communicatione rerum et operarum, mutuis viribus et sumptibus habendum, constituendum, exercendum et defendendum se obligant”.

4. (lat.) – „dreptul de a domni sau dreptul maiestății” (n. M. R.).

tribue în general la conservarea și buna-stare sufletească și trupească a membrilor lor”<sup>1</sup>. Ar fi de prisos să mai insistăm asupra foloaselor ce rezultă pentru cetăți și provincii din împreunarea lor într-un stat; ele sunt, pe o scară mai întinsă, de aceeași natură cu cele pe care le-am văzut în formarea comunelor și provinciilor. Să cercetăm însă mai de aproape acel „jus regni” sau „jus majestatis”, care constituie esența statului.

Un stat este un corp material, compus, cum am văzut, din cetăți și provincii, mai mult sau mai puțin depărtate și deosebite unele de altele. Ce unește între ele aceste diferite părți ale statului? Le unește hotărârea lor de a trăi în comun, de a lucra în comun pentru buna lor stare și de a-și apăra în comun existența. Această hotărâre a lor, odată fixată printr-un contract, devine o lege, se transformă într-un drept și într-o putere corespunzătoare – în dreptul de a stabili și în puterea de a impune tutulor membrilor lor anumite norme de viață și anumite direcții de activitate. Acest drept e „dreptul de stat”, această putere e „maiestatea” de care vorbește Althusius. Cum se vede, dreptul de stat și maiestatea juristului german sunt totuna cu ceea ce numea Bodin „suveranitate”.

Ca atare, maiestatea sau suveranitatea este sufletul statului. Și, în tocmai ca sufletul dintr-un corp omenesc, tot așa, acest suflet al organismului politic, pe care îl numim stat, este unitar, indivizibil și intransmisibil. De unde rezultă că suveranitatea nu poate rezida decât în totalitatea cetățenilor statului. Căci am zis că ea este unitară, indivizibilă și intransmisibilă. Așa fiind, dacă am admite că suveranitatea rezidă în șeful statului, în principe, rege sau împărat, atunci ea ar trebui să-i fie înăscută, căci n-a putut să-i fie transmisă de nimeni. Cum însă, prin ce minune, în virtutea cărui drept ar fi înăscută suveranitatea unui om, unuia singur, în deosebire de toți ceilalți? Iar dacă în capul statului se află o dinastie ereditară, ar trebui să admitem că suveranitatea e înăscută unei familii, sau, în cazul guvernămintelor oligarhice, unui grup de familii, cu excluderea celorlalte. Din punctul de vedere al dreptului divin, lucrul ar fi admisibil – în teologie. Din punctul de vedere al dreptului natural, însă – și am zis mai sus că teologia n-are ce căuta în politică –, lucrul este și rămâne inexplicabil, fiindcă nu se

1. *Ibid.*, cap. IX, 19: „...potestas praeminens et summa universalis disponendi de iis, quae universaliter ad salutem curamque animae et corporis membrorum regni seu reipublicae pertinent”.

vede cine, cum și de ce ar fi conferit suveranitatea în mod perpetuu unui om, unei familii sau unui grup de familii. Este, dar, evident că suveranitatea rezidă în popor, în totalitatea ființelor „libere și raționale“ care îl alcătuiesc. Nu, însă, în fiecare în parte. Fiecare cetățean în parte e supus; suveran nu e decât poporul întreg. Cum zice Althusius: „non singulis, sed conjunctim universis membris sive toto corpori consortio jus regni competit“. Sau, spre a ne folosi încă o dată de comparația de mai sus, poporul suveran poruncește fiecăruia din indivizii ce-l compun, întocmai cum corpul omenesc poruncește fiecăruia din mădularele sale.

Althusius se ridică astfel împotriva lui Bodin, care susținea că suveranitatea unică și indivizibilă aparține șefului de stat sau monarhului. Ea nu poate aparține, zice juristul german, decât poporului întreg, care o poate exercita el însuși sau o poate delega unei sau mai multor persoane, fără ca prin aceasta să înceteze de a mai fi suveran. Căci am zis că suveranitatea este intransmisibilă și deci inalienabilă; cu puterea sa suverană, poporul poate însărcina diferite persoane să îndeplinească diferite funcțiuni în stat; la atât se reduce delegația de care vorbeam adineaori. Acești funcționari ai statului, care exercită în numele poporului diferitele atribute ale suveranității, nu sunt ei înșiși suverani. Cea mai bună dovadă este că ei atârnă de popor, sunt răspunzători dinaintea lui de exacta îndeplinire a însărcinărilor lor, și pot fi înlăturați și pedepsiți, când au lucrat rău.

Printre acești funcționari însărcinați să exercite diferitele atribute ale suveranității, cel mai înalt este șeful statului, oricum s-ar numi el, principe, rege sau împărat. Spre a pune în evidență caracterul său de funcționar, de „ministru“ (în înțelesul etimologic al cuvântului) al unei „puteri străine“ care păstrează proprietatea drepturilor administrate de el, Althusius îi zice „magistratul suprem“ („summus magistratus“). El este ales de colegiul „eforilor“ ca reprezentanți ai poporului.

Precum ne-o arată numele lor, eforii sunt supraveghetorii interese-lor poporului în tot mecanismul vieții statului și mai ales față de magistratul suprem. Acești efori sunt aleși de popor și alcătuiesc un colegiu, care se adună regulat, spre a lua hotărârile cerute de împrejurări. Funcțiunile de căpetenie ale colegiului eforilor sunt: să aleagă pe șeful statului, să-l asiste cu sfaturile lor, să-i dea avertismente când nu le ascultă, și, la nevoie, să-l depună. În acest din urmă caz, colegiul eforilor exercită puterea supremă până la alegerea unui nou magistrat suprem. În afară de funcțiunile pe care le îndeplinesc în comun, fiecare efor mai e însărcinat cu administrarea unei provincii. Ca atare, ei

stau la rândul lor sub supravegherea șefului statului. Althusius ține îndeosebi la această supraveghere reciprocă („mutua censura“), care împiedică pe efori să-și creeze o situație excepțională în stat și să se socotească mai mari decât magistratul suprem.

Alegerea acestui magistrat e un act politic complex, care ia forma unui contract în regulă. După ce eforii desemnează cu majoritate de voturi pe cel ce urmează să exercite această înaltă funcțiune, îl cheamă dinaintea lor și îi citesc, în numele poporului, condițiile în care trebuie să guverneze, condiții ce alcătuiesc legile fundamentale ale statului. Alesul e obligat să jure că se va conforma întocmai acestor legi. Urmează apoi jurământul poporului, care se obligă să dea ascultare, cu supunere și credință, noului șef de stat. Numai după aceste formalități, contractul dintre magistratul suprem și popor devine deplin și leagă ambele părți.

Este evident că ambele părți pot desființa acest contract, călcându-l. Althusius examinează ambele cazuri. Când îl calcă poporul, șeful de stat n-are decât dreptul să se retragă. Căci călcarea contractului din partea poporului poate să însemneze că el dorește o schimbare a constituției sale politice, adică a legilor ce stau la temelie învoielei sale cu magistratul suprem. Când, însă, magistratul însuși calcă contractul, atunci poporul are dreptul să-l depună și să-l pedepsească. Însă nu fiecare cetățean în parte, ci numai poporul întreg, prin reprezentanții săi legali, care sunt eforii. Particularii n-au decât dreptul rezistenței pasive; ei pot refuza să execute măsurile ordonate de magistratul abuziv, și în cazul când sunt siliți cu forța să le execute, se pot apăra cu armele, fiindcă se găsesc în stare de legitimă apărare. Eforii, însă, au datoria să se adune, să constate oficial călcările de legi ale magistratului suprem și să-i trimită un avertisment. Dacă, după mai multe asemenea avertismente, abuzurile lui continuă, eforii sunt obligați să declare desființat contractul încheiat între el și popor, să-i interzică exercitarea mai departe a atributelor suveranității și să-l oprească, la nevoie, cu forța de a mai face. Magistratul odată depus, eforii, după gravitatea cazului, se pot mulțumi cu atât, sau îl pot exila, sau, în sfârșit, îl pot condamna la moarte și executa.

E poate interesant de amintit, în legătură cu această doctrină a „monarhomahilor“ și a lui Althusius, că cea întâi detronare și executare legală a unui suveran, în timpurile moderne, a lui Carol I al Angliei, s-a produs într-o țară protestantă. În Franța, doctrina liberală a protestantismului a trebuit să treacă mai întâi prin condeiul lui Jean-Jacques Rousseau, ca să capete executarea legală a unui suveran, a lui Ludovic

al XVI-lea. Cât despre influența lui Althusius asupra marelui scriitor francez, iacă ce zice juristul german Giercke: „Contractul social al lui Rousseau prezintă o surprinzătoare asemănare cu politica lui Althusius, în multe din ideile fundamentale care nu se mai găsesc – nicidecum sau nu în aceeași formă și cu acelaș relief – la nici un alt predecesor. Un înalt grad de probabilitate ne îndeamnă să credem că Rousseau a citit și utilizat cartea, bine cunoscută pe atunci în Franța, a lui Althusius. E drept că lucrul nu se poate dovedi în mod strict, din pricina aversiunii lui Rousseau pentru citații și a capacității sale de a turna în forme nouă ideile străine. Cine compară, însă, neprevenit, ambele cărți, nu se poate apăra de impresia că trebuie să fie aici mai mult decât o întâmplare.“<sup>1</sup>

Și ca să nu fie bănuială că punctul de vedere național joacă vreun rol în această apreciere, ne grăbim să adăugăm că și la cugetătorii francezi care au studiat mișcarea ideilor politice și sociale din veacul al XVI-lea, se găsesc păreri analoage. Așa, bunăoară, Paul Janet, în cunoscuta sa *Istorie a științei politice în raporturile sale cu morala*, zice: „Reforma a dat naștere marilor discuții politice care au umplut cele din urmă trei veacuri și a căror ultimă izbucnire a fost revoluția de la 1789“. Iar mai departe adaugă: „...este evident că ideile democratice de la sfârșitul veacului al XVIII-lea, care au dus la revoluția franceză, își au originea în Reforma din veacul al XVI-lea“.<sup>2</sup> Influența scriitorilor politici ai protestantismului, și prin urmare și a lui Althusius, asupra desfășurării ulterioare a ideilor politice și sociale, și prin urmare și asupra lui Rousseau, e dar implicit recunoscută.

După schema abstractă schițată mai sus, Althusius trece la studiul diferitelor forme de stat, așa cum se găsesc în realitate, fără să-i dea însă întinderea pe care i-o dau alți autori, ca, bunăoară, Machiavelli și Bodin. Credința lui este că deosebirile dintre diferitele organizări de stat izvorăsc numai din felul cum e întocmit guvernul. Căci de vreme ce suveranitatea rămâne totdeauna proprietatea inalienabilă a poporului, fie că e recunoscută ca atare fie că nu, deosebirile dintre constituțiile politice ale statelor nu pot să stea decât în persoanele care exercită, în numele lui, suveranitatea. De aceea Althusius intitulează capito-

1. Giercke, *Op. cit.*, p. 9. Pasagiile din *Contractul social*, la care se gândește Giercke în rândurile de mai sus, sunt: cap. 4-6 din cartea I, cap. 1, 4, 7 din cartea II, cap. 1, 3, 10, 11, 16 din cartea III.

2. Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, vol. III, p. 3, 50.

lul în care studiază diferitele forme de stat „felurile magistraturii supreme“ („species summi magistratus“).

În adevăr, magistratul suprem poate fi „monarhic“ și „poliarhic“. E monarhic, când e o singură persoană, o unitate fizică și morală, ca în toate monarhiile; e poliarhic, când e o unitate morală compusă dintr-o pluralitate de persoane fizice, ca în oligarhiile. În toate aceste forme de guvernământ găsim, însă, ca o recunoaștere tacită că suveranitatea aparține în ultimă instanță poporului, o sumă de organe consultative – state generale, diete, parlamente etc. –, care au să susțină, în fața magistraturii supreme, interesele maselor populare. În republicile propriu-zise, însă, suveranitatea o exercită, întreagă, adunarea poporului, care face legile și ia măsurile cerute pentru buna administrare a statului; președintele nu face decât să execute ordinele ei și, prin urmare, nu e decât primul funcționar al puterii executive. În republici, așadar, magistratul suprem este, propriu vorbind, adunarea poporului.

Această idee o vom găsi, sub alte forme, în timpul luptelor politice din Anglia, din a doua jumătate a veacului al XVII-lea, la câțiva cugetători care susțin că parlamentul este adevăratul reprezentant al suveranității populare. Așa sunt, în primul rând, Milton și Locke, de care ne vom ocupa mai târziu<sup>1</sup>.

## IV

Am zis, la începutul acestui capitol, că protestantismul înclina către democrație, fiindcă libertatea de conștiință, de care avea nevoie ca să poată trăi în statele catolice, nu era decât o formă a libertății politice în general. Printr-o curioasă inconsecvență, însă, acest principiu a fost repede părăsit de teologii Bisericii reformate, iar scriitorii politici ieșiți din sânul ei, deși democrați convinși, nu-i sunt favorabili. La început, când protestantismul era considerat ca o erezie și persecutat,

1. Trimiterea „de care ne vom ocupa mai târziu“, prezentă și la finele § III, cap. VI – *Ideile politice și sociale. Iohannes Althusius* din ediția I (*Filosofia Renașterii*, volumul II, București, Inst. de Arte Grafice Carol Göbl, s-sor Ioan St. Rasidescu, 1914, p. 203), avea în vedere, probabil, cele trei volume din proiectul inițial al istoriei filosofiei ce urmau să fie consacrate „timpurilor moderne“. Vezi vol. I, *Prefața ediției întâia* (p. 47), *Marginalii* (. XXX-XXXI) și infra, *Addenda*, p. 453-455. Cf. și P.P. Negulescu, *Istoria filozofiei moderne* (în *Scrieri inedite*, III, ed. cit.), capitolul *John Locke* (p. 179-203) (n. G. P.).

Luther, care se temea, poate, să n-aibă soarta lui Huss, se ridica cu energie împotriva măsurilor de represiune ce se luau împotriva ereticilor. „Nu focul, zicea el, ci sfintele scripturi trebuie să convingă pe eretici; dacă ar fi vreun merit a-i convinge prin foc, atunci călăul ar fi cel mai mare teolog de pe lume.“<sup>1</sup> Contestând, însă, catolicismului – și autorității politice care îl recunoștea ca doctrină oficială – dreptul de a pedepsi pe cei ce nu admiteau dogmele lui, Luther proclama implicit principiul libertății de conștiință. Mai târziu, însă, când au văzut că această libertate amenința să descompună și Biserica lor într-o sumă de secte, teologii protestanți au renunțat la ea și s-au întors la punctul de vedere al Inchiziției romane. Melancton cerea deja să se ia măsuri împotriva celor ce se depărtau de „adevărurile învățături creștinești“. De relevat este, însă, la el, o lărgime de vederi ce nu se mai găsește mai târziu la teologii protestanți. Spre a cruța catolicismul, Melancton deosebește două feluri de erezii: cele care suprimă dogmele și cele care le exagerează. Erezii adevărate sunt numai cele dintâi; cele din urmă sunt simple abuzuri. Catolicismul, care admitea în fond aceleași dogme ca și protestantismul, dar le interpreta altfel, era, prin urmare, un simplu abuz, care putea fi tolerat. Măsuri coercitive trebuiau să se ia numai împotriva ereziilor adevărate, și anume, Biserica avea numai să constate eresia; dreptul de a vedea al Inchiziției romane, care, de asemenea, nu făcea decât să judece pe eretici, și îi preda apoi „brațului secular“ spre a-i „îndrepta“ cu blândețe și, pe cât se putea, fără vărsare de sânge. Așa suna, precum se știe, formula celor condamnați a fi arși pe rug.

Cea dintâi manifestare a intoleranței protestante a fost arderea lui Michel Servet la Geneva, în 1553. Spre a protesta împotriva acestei odioase execuții, Sebastian Chatillon, un elev al lui Calvin, care trebuise să părăsească Geneva fiindcă nu se putea împăca cu fanatismul marelui reformator, a publicat două scrieri ocazionale: *De haereticis, quod sit cum eis agendum*<sup>2</sup> și *Contra libellum Calvini de haereticis gladio coercendis*<sup>3</sup>. Într-însele, acest protestant liberal, care era unul din spiritele cele mai înaintate ale timpului, susținea că credințele oamenilor trebuie să fie libere și că autoritatea politică n-are să apere

1. *Opere*, II, 374.

1. (lat.) – *Despre eretici, ce trebuie făcut cu ei* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Împotriva cărții lui Calvin despre ereticii care trebuie ținuți în frâu cu spada* (n. M. R.).

decât viața și averea cetățenilor, nu și dogmele Bisericii, care nu se pot apăra decât cu arme spirituale. Căci ce legătură poate fi între sabia care ucide și cuvântul care convinge? A ucide un om, nu însemnează a apăra o doctrină: însemnează numai a ucide un om. Când, dar, autoritățile din Geneva, după cererea lui Calvin, au ars pe rug pe Servet, ele n-au apărat o doctrină, ci au ucis numai un om. Iar câțiva ani mai târziu, când au izbucnit luptele religioase în Franța, Chatillon a publicat o altă scriere, intitulată luptele religioase în Franța, Chatillon a publicat o altă scriere, intitulată *Conseil à la France désolée, où est montré le remède à la présente guerre* (1562). Trebuie să se îngăduie fiecăruia, zice el, să se închine lui Dumnezeu după credința sa, nu după a altuia, și să se admită în Franța două religii de stat; astfel, războaiele religioase, cu toate dezastrele pe care le pricinuiesc, nu vor lua sfârșit niciodată. Această atitudine liberală și în adevăr conformă cu spiritul primitiv al protestantismului, n-a mulțumit pe nimeni. Calvin a pornit o campanie violentă împotriva lui Chatillon, care a trebuit să părăsească Universitatea din Basel, unde era profesor, iar Inchiziția romană i-a pus cărțile la index. Pe de altă parte, Théodore de Bèze, unul din fruntașii Bisericii reformate din Elveția, a scris, spre a-i combate ideile, lucrarea *De haereticis a civili magistratu puniendis, adversus Martini Bellii farraginem et novorum academicorum sectam*<sup>1</sup>. Pe cât erau însă de frumoase și de solide argumentele lui Chatillon, pe care le vom găsi mai târziu la Montesquieu și la Voltaire<sup>2</sup>, pe atât de confuză era critica lui Théodore de Bèze, care nu se distingea decât prin violența și fanatismul ei. Cel dintâi se ridica la o înălțime în adevăr filosofică, când zicea că dogmele pentru care catolicii și protestanții se războiesc cu atâta furie și ar dori să se extermineze unii pe alții nu sunt nici măcar sigure. Scripturile sfinte nu le pot dovedi nicidecum, căci textul lor poate fi interpretat în toate felurile. Și apoi, dogmele în discuție sunt indiferente, și din punctul de vedere al adâncimii credinței, și din punctul de vedere al purității morale a creștinismului. Esențial este, pentru adepții creștinismului, să creadă în existența lui Dumnezeu și în

1. Martinus Bellius era pseudonimul sub care publicase Chatillon (cunoscut și sub numele de Castilion) prima sa lucrare, apărută, probabil, într-o primă ediție, înainte de 1554 (dată pe care o poartă ediția cunoscută a operei sale), de vreme ce răspunsul lui Théodore de Bèze a apărut în 1553. [(lat.) – *Despre ereticii care trebuie pedepsiți de magistratul civil, contra harababurii lui Martinus Bellius și a grupării noilor academici* (n. M. R.).]

2. Vezi *Marginalii*, p. XXX-XXXI (n. G. P.).



divinitatea lui Christos. Restul e indiferent, și subtilitățile teologiei – catolice sau protestante – nu fac pe oameni nici mai credincioși, nici mai buni. De altfel, toate războaiele și persecuțiile religioase nu pot sluji la nimic, căci nimeni nu poate fi silit să creadă fără voia lui.

La aceste – și altele asemenea argumente –, Thèodore de Bèze răspundea cu afirmările obicinuite ale fanatismului și intoleranței – că erezia e cea mai mare dintre crime și trebuie lovită cu cea mai grea dintre pedepse, că magistrații, când pedepsesc pe eretici, nu urmăresc îndreptarea lor, ci răzbunarea lui Dumnezeu... etc. Obiecțiile lui sunt uneori așa de curioase, încât ne rămân inexplicabile. Așa, bunăoară, la afirmarea lui Chatillon că e de ajuns pentru creștini să creadă în existența lui Dumnezeu și în divinitatea lui Christos, Thèodore de Bèze răspunde că atunci și demonii sunt creștini, fiindcă și ei au această credință<sup>1</sup>.

Cartea lui Thèodore de Bèze, care pune într-o lumină așa de crudă intoleranța nouăi confesiuni, a făcut mult rău Bisericii reformate, mai ales în țările în care cerea ea însăși toleranța autorităților politice, ca în Franța. De aceea se zice că protestanții au distrus ei înșiși toate exemplarele – ce le-au căzut în mâini – ale odiosului pamflet, care a devenit de atunci foarte rar.

Cu toate acestea, punctul de vedere al lui Calvin și al lui Thèodore de Bèze a triumfat în Germania, cu pacea de la Augsburg, din 1555 – pe când în Franța avea să triumfe, ceva mai târziu, cu edictul de la Nantes, din 1598, principiul libertății religioase. Luther însuși avea obiceiul să zică, în cercul intimilor săi, că nu e bine să existe într-un stat două confesiuni, și că, dacă ar avea vreodată putința, Biserica reformată ar trebui să se impună tuturor, prin măsuri politice. Acest punct de vedere l-a consacrat pacea de la Augsburg, după care cetățenii erau obligați, în statele ce semnaseră tractatul, să urmeze religia suveranului. Acest punct de vedere îl susține, la rândul său, Althusius, care, în deosebire de Bodin, nu e nicidecum favorabil libertății religioase.

Juristul german credea că, în orice stat bine organizat, guvernul trebuie să vegheze la menținerea unității confesionale, care este o condiție de căpetenie a unității politice. Căci discuțiile și animozitățile, care sunt o urmare firească a convingerii fiecărei Biserici că ea singură e în posesiunea adevărului, sunt totdeauna primejdioase. Unde asemenea discuții și animozități încep, prin împărțirea cetățenilor în secte re-

ligioase, care se disprețuiesc și se dușmănesc reciproc, luptele civile sunt inevitabile.

Această intoleranță, însă, nu e dictată, ca la reprezentanții Bisericilor antagoniste, de fanatismul religios, ci de idealul politic al omului de stat, care vede în unitatea credințelor o condiție neapărată a armoniei vieții sociale. Althusius subordonează, adică, preocupările religioase ale cetățenilor intereselor politice ale statului – și rămâne astfel în nota dominantă a Renașterii, care cerea cu tărie emanciparea de sub tutela Bisericii.

---

1. *De haereticis...*, p. 43.

## Capitolul XII

### IDEILE POLITICE ȘI SOCIALE

#### MARIANA ȘI SUAREZ

Printre „monarhomahii“ citați în capitolul precedent<sup>1</sup>, câțiva erau catolici. Faptul că doctrine analoage se găsesc, în timpul luptelor religioase din veacul al XVI-lea, la reprezentanții ambelor tabere dușmane, merită să fie relevat și explicat. Recurgând, spre a-și apăra dreptul de existență, la argumentări de natură politică și socială, protestanții au silit pe catolici să-i urmeze pe același teren. Și, cu toate că nevoile lor practice erau diferite, logica firească a ideilor i-a dus, pe alocuri, la concluziuni identice. Acest fenomen e interesant întrucât ne arată că, oricare ar fi pornirile care împing pe oameni să cultive o știință, odată intrați într-însa, pașii lor sunt călăuziți mai departe de principii de altă natură.

Și iată care era logica firească a ideilor, în discuțiile dintre protestanți și catolici, logică ce i-a dus, fără voia lor, la concluzii identice. Interesele lor practice erau diferite, erau chiar diametral opuse. Însă întrucât își apărau, unii existența și alții supremația, într-un stat constituit, ei nu puteau gândi și lucra decât ca cetățeni al lui. Ca atare și pe această cale au ajuns ei la convingerea că – oricare ar fi interesele cetățenilor – apărarea lor nu e posibilă, cu mai mulți sorți de izbândă, decât în organizarea democratică a statului, în care poporul e suveran, iar regele – sau, în genere, șeful guvernului, oricum s-ar numi el – nu e decât un mandatar al lui, un mandatar ce poate fi tras la răspundere, când greșește, și înlăturat, când devine primejdios. Unii, protestanții, vedeau în puterea absolută a regilor, în Franța mai ales, unde suveranii erau catolici, cauza de căpetenie care împiedica libera dezvoltare a Bisericii reformate. Ceilalți, catolicii, vedeau în puterea absolută a regilor o primejdie pentru supremația lor, fiindcă li se părea că ei nu susțin îndeajuns și exclusiv Biserica romană. Și unii și alții credeau, deci, că ar fi mai de folos pentru ei dacă regii n-ar putea face tot ce voiesc, da-

că puterea lor ar fi mărginită, și anume, de voința poporului, voință pe care catolicii socoteau că o stăpâneau, fiindcă formau de fapt majoritatea, iar protestanții nădăjduiau s-o stăpânească în curând, întrucât repeziciunea cu care se întinsese Biserica lor le dădea speranțe mari de viitor.

Iacă de ce, printre monarhomahii liberali, și revoluționari, care propovăduiau regicidul ca doctrină politică, se găseau, în număr egal, nu numai protestanți, ci și catolici, nu numai oameni de stat, ci și oameni ai Bisericii, preoți și călugări, ca Boucher, Rose, Mariana și Suarez.

## I

Activitatea celor dintâi e strâns legată de luptele civile ce s-au desfășurat în Franța în a doua jumătate a veacului al XVI-lea. O scurtă amintire a lor e dar indispensabilă pentru înțelegerea punctului de vedere catolic în filosofia politică a timpului.

La început protestanții n-au fost supărați, în Franța, de nimeni. Până în 1534, Francisc I părea a le fi chiar favorabil. El voia, profitând de turburările din Germania, să atragă la sine pe Melancton și să-l câștige pentru scumpul său Collège de France. În acest scop a și stat în corespondență cu fruntașul reformaților germani – și, firește, regele francez dorea să-l convingă, pe calea faptelor, că noua confesiune se bucura de mai multă libertate în țara sa. De mai multe ori, Francisc I a oprit pe magistrați să urmărească pe „ereticii“ lutherani, care făceau parte mai ales din clasele de jos, din micii meseriași, a căror viață rătăcitoare îi expunea mai ușor la contagiunea noilor credințe. Încurajați însă de această toleranță, reformații au început să se dedea la manifestații publice, turburând slujbele și sfărâmând icoanele din bisericile catolice. În 1534, atacuri violente și batjocoritoare la adresa catolicismului au fost afișate în același timp în mai multe orașe mari din Franța. Ca culme, aceleași afișe au fost găsite până și pe ușile cabinetului de lucru al regelui, din castelul de la Amboise. Temându-se de un complot, Francisc I a luat măsuri, și șapte lutherani au fost arși de vii, la Paris. Aceste măsuri, însă, păreau dictate mai mult de necesitățile politice ale siguranței interioare a statului, decât de fanatismul religios; probă e faptul că o parte a clerului catolic a protestat împotriva lor.

Cu toate acestea, îndrăzneala reformaților a mers crescând, mai ales când calvinismul a început să ia locul lutheranismului – și sub

1. Cf. nota [1] de la p. 340, unde Barclay pune alături de protestantul Buchanan pe catolicii Rose și Boucher.

Henric al II-lea noile credințe au început să fie persecutate sistematic. De la 1547 până la 1550, numai în trei ani, peste cinci sute de protestanți au fost condamnați, caeretici, și executați, numai la Paris.

Aceste persecuții n-au împiedicat, însă, dezvoltarea Bisericii reformate. Către 1560, se formaseră deja, în Franța, peste două mii de comunități calviniste. Pe de altă parte, conjurația de la Amboise, din acelaș an, arătase că „hughenoții“, care atrăseseră în mijlocul lor o parte a nobleței franceze, formau și un partid politic destul de puternic. Temându-se de acțiunea acestui partid, și sub influența cancelarului Michel de l'Hôpital, Caterina de Medici, ca regentă a fiului său Carol al IX-lea, a dat protestanților, prin edictul din ianuarie 1562, dreptul de a-și celebra cultul în public – în mahalalele orașelor și la țară.

Cu acest edict ar fi fost firesc să înceapă, în Franța, o eră de pace și de toleranță religioasă. Însă ideea toleranței era străină pe atunci mai tutulor – era străină mai ales reformatilor. În sudul Franței, bunăoară, unde formau majoritatea, calvinistii voiau să convertească pe catolici cu forța, închizându-le bisericile, ca la Montpellier, și aducându-i cu sila, cu biciul și cu ciomagul, să asculte predicile pastorilor lor. De aci o sumă de ciocniri, unele foarte sângeroase, ca măcelul de la Vassy, care au dus în mod fatal la un adevărat război civil între catolici și protestanți. Acest război a durat, cu întreruperi mai mult sau mai puțin lungi, peste treizeci de ani, din 1562 până în 1593 – și n-a făcut decât să ruineze Franța, fără să împiedice întinderea calvinismului.

Iacă de ce, o parte din catolici, speriați de dezastrele către care luptele civile precipitau țara, au format de timpuriu partidul „nemulțumiților“ sau al „politicilor“, care voiau să ajungă la pace, acordând reformatilor libertatea religioasă. În 1576, acești catolici toleranți, coalizați cu hughenoții, au silit pe Henric al III-lea să iscălească edictul din Beaulieu, prin care protestanții căpătau, în sfârșit, nu numai libertatea deplină a cultului, în toată Franța, afară de Paris, dar și garanții politice și militare.

Ceilalți catolici, însă, cei fanatici, înfuriați de aceste concesii, au format Liga Sfântă, cu hotărârea să lupte, pe toate căile și cu toate mijloacele, pentru exterminarea „ereticeilor“. Dar rezultatul a fost că războiul a reînceput, în acelaș an chiar, și nu s-a potolit până în 1580, când catolicii au izbutit să obțină, în sfârșit, restrângerea concesiilor acordate protestanților de edictul din Beaulieu.

După câțiva ani de pace, în 1584 patimile religioase au izbucnit din nou. Moartea ducelui d'Alençon, fratele lui Henric al III-lea, desemna ca moștenitor al tronului francez pe Henric de Navarra, șeful protes-

tanților. Ideea că puteau să aibă în curând un rege eretic a îngrozit pe catolicii fanatici din Liga Sfântă, care au intrat din nou în acțiune, sub conducerea ducelui de Guise. Efectul sforțărilor lor s-a simțit numai-decât. Prin convenția de la Nemours, din iulie 1585, regele a interzis cultul reformat în Franța și a ordonat expulzarea pastorilor. Ca răspuns, hughenoții au luat iarăși armele, și războiul a durat de astă dată șapte ani fără întrerupere.

În această fază a luptelor religioase, a apărut la catolicii francezi ideea că regele nu e decât un mandatar al poporului, care are dreptul să-i controleze actele, și, când e nemulțumit de ele, să-l depună. Și în adevăr, în urma victoriei de la Coutras, din octombrie 1587, a protestanților, catolicii, temându-se ca regele să nu se înțeleagă cu șeful lor, Henric de Navarra, i-au adresat, în ianuarie 1588, un ultimatum, prin care îi cereau garanții serioase pentru ei. Răspunsul regelui a fost negativ, iar hotărârea sa de a se apăra împotriva pretențiilor dictatoriale ale Ligei, întărind garnizoana militară a Parisului, a provocat răscoala din mai următor. În „ziua baricadelor“, la 12 mai 1588, poporul, instigat de conducătorii Ligii, și-a asediat suveranul, care, deși a izbutit să fugă, n-a putut totuși scăpa, la Chartres, până când n-a recunoscut ca moștenitor al tronului pe cardinalul de Bourbon și n-a instituit pe ducele de Guise „locotenent general al regatului“. Subt acest nume, șeful Ligii tindea să se substituie regelui, până când, spre a scăpa de această tutelă, Henric al III-lea a pus la cale asasinarea lui. Atunci, însă, poporul revoltat a proclamat depunerea regelui, și când Henric al III-lea, căruia nu-i rămăsese altă scăpare decât să se alieze cu șeful protestanților, Henric de Navarra, a început, împreună cu el, asediul Parisului, un călugăr; Jacques Clément, fanatizat de predicatorii Ligii, l-a asasinat, în dimineața zilei de 1 august 1589.

În timpul acestor frământări au apărut scrierile celor dintâi doi din monarhomahii citați mai sus, ale lui Boucher, unul din predicatorii cei mai înflăcărați ai Ligii, și ale lui Rose, episcopul din Senlis, unul din șefii ei.

Cel dintâi, Jean Boucher, se născuse la Paris, către 1550. A fost profesor de filosofie la Collège de Bourgogne și, mai târziu, rector al Universității din Paris. Fiindcă făcea parte din cler, a solicitat, se zice, de mai multe ori un episcopat, dar fără să-l obțină, și supărarea ce i-a pricinuit această neizbândă a fost, după părerea unora din biografia săi, o cauză de căpetenie a violenței cu care s-a ridicat împotriva lui Henric al III-lea, în timpul turburărilor din 1588-89. Boucher era unul din „cei șeaisprezece“, cum li se zicea conducătorilor Ligii, și în locuința

sa părea a se fi ținut prima lor întrunire, în 1585. El a luat o parte activă la ridicarea poporului din Paris împotriva regelui, în „ziua baricadelor“. Iar după aceea, a întreținut viu fanatismul și furia maselor, prin predicile sale din biserica Saint Benoît, predici pline de atacuri violente și fâțișe la adresa lui Henric al III-lea și a consilierilor lui. În sfârșit, în ziua când regele a fost asasinat, și înainte ca știrea să fi ajuns la Paris, Boucher, în predica sa din biserica Saint Mery, a asigurat pe credincioșii ce-l ascultau că Dumnezeu îi va scăpa în curând de Henric al III-lea. De unde părerea unora din biografia sa<sup>1</sup> că era în curent cu cele plănuite. Și n-ar fi nicidecum de mirare, date fiind ideile pe care le exprima în cartea sa *De justa Henrici tertii abdicatione*<sup>2</sup>, apărută în 1589, după moartea regelui asasinat, dar scrisă mai înainte.

În această lucrare, Boucher își propunea să stabilească mai întâi dreptul popoarelor de-a-și depune suveranii, și apoi să dovedească legitimitatea izgonirii lui Henric al III-lea. Din aceste două părți nu ne interesează, firește, aici decât cea dintâi, ca având singură o valoare teoretică generală; cea de a doua aparține istoriei politice.

Toți oamenii se nasc liberi, zice Boucher. Natura n-a servit pe nimeni, din naștere, altuia sau altora. Supuși sunt oamenii, de la început și toți deopotrivă, numai lui Dumnezeu și legilor lui. Dacă, dar, nimeni nu se naște sclav, atunci, evident, nimeni nu se naște stăpân. Și, prin urmare, nu există regi din naștere. Suveranitatea trebuie să aibă o altă origine.

Unii au susținut că puterea politică e de origine divină. Firește, toate vin de la Dumnezeu pe lumea aceasta. Dar nu se poate zice că Dumnezeu a dat unora din oameni dreptul de a domni asupra celorlalți. Papa Gregoriu al VII-lea zicea că suveranitatea a fost creată, la început, de oameni fără lege, care, împinși de un orgoliu ce nu venea desigur de la Dumnezeu, au voit să domnească asupra egalilor lor, și și-au întemeiat puterea, cu răutate și viclenie, pe tot felul de crime, je-fuind, terorizând și ucizând pe semenii lor. Din aceste cuvinte ale marelui șef al Bisericii trebuie să reținem, zice Boucher, numai atât, că puterea politică nu e de origine divină. Nu se poate însă admite că ea s-a întemeiat pretutindeni pe violență și crimă. Ea a trebuit să ia naștere ca o instituție necesară spre a asigura ordinea printre oameni. Căci, fiind toți egali din naștere, nici unul dintr-înșii nu putea impune celor-

lalți respectul vieții și al averii sale decât numai cu forța. Spre a evita, dar, conflictele brutale și starea de nesiguranță generală ce ar fi rezultat din aceasta, oamenii au preferat să însărcineze pe unii dintr-înșii cu păstrarea ordinii și cu rezolvirea pe cale pacinică a neînțelegerilor lor. Așa au luat naștere regii. Ei au fost, dar, instituți de popoare, spre a le servi, nu spre a le stăpâni după bunul lor plac. De aceea și dedeau vechile legi civile și feudale popoarelor dreptul de a porni împotriva regilor, când le nesocoteau interesele sau nu le apărau îndeajuns, acțiunea contra tutorului prevaricator sau acțiunea contra seniorului care nu și-a ținut cuvântul față de vasali. Acest drept îl întemeia Boucher pe exemple istorice, luate mai ales din trecutul Franței, exemple pe care le împrumuta din cartea unui protestant, din *Franco-Gallia* lui François Hotman.

Apărută în 1573, această lucrare era, ce e drept, de natură istorică, întrucât studia vechea constituție politică a statului francez, dar avea tendința vădită de a servi ideile democratice ale reformatilor. Hotman, care era unul din juriștii cei mai însemnați ai veacului al XVI-lea, susținea că vechea monarhie franceză era electivă și constituțională. Francii își alegeau regii, sau cel puțin îi „recunoșteau“ când pretindeau coroana în numele dreptului de moștenire, ceea ce însemnează că acest drept singur, când a început să se manifesteze, nu era suficient pentru a crea suveranitatea: mai trebuia și învoirea poporului. Pe de altă parte, puterea regală era subordonată, în vechea monarhie franceză, adunărilor populare, sub diferitele forme pe care le-au luat, în decursul timpului, taberele de martie și de mai, parlamentele baronilor și statele generale.

Iar concluzia lui Hotman era că, dacă poporul avea dreptul să aleagă pe regi, trebuia să aibă și dreptul de a-i depune: „Populum non modo creandi, verum etiam abdicandi regis potestatem sibi omnem reservesse docuimus“<sup>1</sup>. Această concluzie trăda mai ales intențiile autorului. Subt aparența ei istorică, *Franco-Gallia* era o operă politică menită să servească interesele de partid ale reformatilor, în felul pe care l-am văzut în capitolul precedent.

Și tocmai de aceea, argumentele istorice ale lui Hotman, ca și argumentele filosofice ale lui Languet, au fost utilizate pe larg de Boucher. Era o idee curentă printre catolicii fanatici din Liga Sfântă că tre-

1. Cf. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*. V-me édition, t. 1, p. 627, nota D.

2. (lat.) – *Despre dreapta demitere a lui Henric al III-lea* (n. M. R.).

1. *Franco-Gallia*, c. 10 [(lat.) – „Am arătat că poporul și-a rezervat sieși toată puterea, nu numai de a-și alege regele, dar și de a-l demite“ (n. M. R.).]

buia să se aplice protestanților propriile lor teorii. Unul dintr-înșii, Louis d'Orléans, nu se sfia să spună pe față coreligionarilor săi: „măsurată pe hughenoti cu cotul cu care măsoară și ei pe alții, urmați sfaturile lor, luați drumul pe care l-au luat ei ca să se întărească, și vă veți întări și voi: trebuie să-i loviți cu nuielile pe care le-au cules ei singuri”<sup>1</sup>.

Fiindcă, dar, monarhomahii protestanți propovăduiau regicidul, catolicii din Ligă îl propovăduiesc și ei, și Boucher dezvoltă pe larg, în cartea sa, dreptul popoarelor, nu numai de a depune pe regi, dar și de a-i pedepsi. Alegându-și regele, poporul nu-și pierde suveranitatea, care e inalienabilă: „rege constituto suum reipublicae supra eum jus remanet”<sup>2</sup>. O consecință a acestei suveranități, pe care poporul o păstrează vecinic, este dreptul de a judeca actele regelui și de a le pedepsi, când e cazul, chiar cu pedeapsa capitală: „populo in regem potestas est vitae ac necis”<sup>3</sup>.

Acest drept de viață și de moarte al poporului asupra regelui îl examinează Boucher îndeosebi. Sunt două cazuri de căpetenie, zice el, în care acest drept poate intra în acțiune: împotriva tiranilor ce uzurpează pe nedrept puterea regală, și împotriva celor ce, având-o în mod legitim, abuzează de ea. În primul caz, atât autoritățile publice cât și simplitii particulari pot opune uzurpatorului forța armată și îl pot ucide. În cazul al doilea însă, trebuie să distingem; dacă suveranul legitim abuzează de puterea sa numai împotriva particularilor, autoritățile publice au singure dreptul să-i reziste; dacă, însă, abuzurile sale pun în primejdie statul însuși, atunci e de ajuns ca autoritățile să-l declare vrăjmaș public, pentru ca orice particular să-l poată ucide.

Iacă, reduse la cea mai simplă expresie, ideile teoretice din cartea lui Boucher<sup>4</sup>. Și fiindcă originalitatea foarte relativă a acestor idei n-are putea explica succesul ei extraordinar, trebuie să adăogăm că acest succes se datora mai mult atacurilor violente îndreptate împotriva lui Henric al III-lea. Eretic, sperjur, risipitor al tezaurului public, simoniac, trădător al patriei, mârjnit de obiceiuri rușinoase, ros de viții dez-

gustătoare – iată câteva din epitele ce abundă în cartea lui Boucher la adresa regelui care pierduse grația catolicilor din Ligă. Și e un semn caracteristic pentru acele vremuri turburate de cea mai furioasă deslănțuire de patimi religioase ce s-a văzut, că o asemenea carte a găsit aprobarea Facultății de Teologie din Paris, care o declara, în „privilegiul” acordat pentru tipărire, „plină de pietate și devoțiune, și demnă să servească la instrucțiunea și edificarea popoarelor”.

Cu moartea lui Henric al III-lea, însă, primejdia nu dispăruse pentru catolici. Henric de Navarra fusese recunoscut ca succesor al său – și împotriva lui se îndreptează acum toată furia Ligii. Împotriva lui se îndreptează și cartea lui Guillaume Rose, episcopul din Senlis, apărută în 1590. Subt titlul *De justa reipublicae christianae in reges potestativ*<sup>1</sup>, această lucrare tinde să propovăduiască ideile pe care le-am văzut și la Boucher – dreptul poporului de a înlătura și pedepsi pe suveranii de care e nemulțumit, și dreptul papei de a depune pe regii eretici. Argumentele lui Rose nu diferă mult de acelea ale predecesorului său imediat, și, dar, nu e indispensabil să ne oprim asupra lor – cu atât mai mult că aceleași idei le vom găsi dezvoltate mai sistematic la cei doi reprezentanți de căpetenie ai filosofiei politice a catolicismului, Mariana și Suarez.

În treacăt, vom menționa numai că nu toți catolicii de la sfârșitul veacului al XVI-lea împărtășeau ideile monarhomahilor. Am citat mai sus, într-o notă, cartea lui Barclay, intitulată *De regno et regali potestate, adversus Buchananum, Brutum, Boucherium, et reliquos Monarchomachos*, care a apărut în 1600. Acest Barclay (William) era un catolic, scoțian de origine, dar care trăia la Paris. În cartea sa el se opunea monarhomahilor, atât celor protestanți cât și celor catolici, susținând, în felul lui Bodin, că regele era suveran absolut în ordinea politică, că poporul îi datora supunere necondiționată, și că, dacă regele trebuie să guverneze după lege, nu era mai puțin adevărat că legea aceea n-o făcea poporul, ci regele însuși, voința sa fiind singurul fundament al valabilității ei.<sup>2</sup>

Aceste idei absolutiste ale lui Barclay corespundeau nouă situații politice create în Franța prin abjurarea lui Henric al IV-lea și recunoașterea lui ca rege, și prin publicarea, în 1598, a edictului de Nantes.

1. Citat de Baudrillart, în cartea sa *Jean Bodin et son temps*, p. 95.

2. *De justa...*, capt. XIX. [(lat.) – „regele fiind ales de popor, acesta își păstrează dreptul (suveranitatea) asupra sa” (n. M.R.).]

3. [(lat.) – „poporul are asupra regelui drept de viață și de moarte” (n. M. R.).]

4. A se vedea amănunte, în cartea lui Ch. Labitte, *La démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris, 1841.

1. (lat.) – *Despre dreapta putere asupra regilor în republica creștină* (n. M. R.).

2. A se vedea asupra-i: Rud. Treumann, *Die Monarchomachen*, 1895.

La această schimbare a împrejurărilor se adăuga, poate, și nevoia adâncă de pace, care trebuia să fi devenit foarte simțită după atâtea zbuciumări și după atâtea vărsare de sânge. Cu toate acestea, dincolo de granițele Franței, în Spania și Portugalia, cugetătorii politici ai catolicismului, temându-se, poate, de viitor, tocmai fiindcă protestanții obținuseră, în vecinătatea lor imediată, concesii așa de largi, continuau a înclina către democrație, în care vedeau o garanție mai bună a supremației lor. Printre acești cugetători politici, cei mai însemnați sunt cei pe care i-am indicat mai sus, Mariana și Suarez.

## II

Cel dintâi dintr-înșii, Juan Mariana, s-a născut la Talavera, în 1537, din părinți necunoscuți. Cules de pe drumuri de iezuiți, a fost crescut de ei până la vârsta de șaptesprezece ani, când a intrat în rândurile lor. După o altă versiune, atenția iezuiților ar fi fost atrasă asupra lui, pe când studia la Academia din Alcalá, de inteligența sa cu totul neobicinuită, care i-ar fi hotărât să-l cultive și să-l atragă în mijlocul lor. Pozitiv e că în 1554 Mariana a luat haina călugărească, și și-a continuat – sau mai exact și-a refăcut – studiile la școalele iezuiților. Căci, spre a-și asigura stăpânirea spirituală absolută asupra celor ce intrau în ordinul lor, iezuiții aveau obiceiul să le revizuiască toate cunoștințele, spre a înlătura mai dinainte tot ce n-ar fi fost conform cu vederile lor și nu ar fi putut să le creeze mai târziu dificultăți sau să le ridice adversari în propriile lor rânduri.

Calitățile sufletești ale tânărului Mariana erau în adevăr extraordinare. Teologia, filosofia scolastică, filologia clasică și cea semitică, istoria bisericească și cea politică îl atrăgeau deopotrivă, și în toate izbutea să cucerească admirația profesorilor săi. Spre a da acestui talent o întrebuințare vrednică de el, iezuiții au trimis pe Mariana, în 1561, la Roma, cu însărcinarea să facă un curs de teologie la școala lor de acolo. Câțiva ani mai târziu, în 1565, l-au trimis, în același scop, în Sicilia, unde întemeiaseră o școală nouă, căreia voiau să-i asigure de la început succesul, înzestrând-o cu profesori aleși. Dar Sicilia nu era un câmp destul de întins pentru activitatea sa, și în 1567 a fost trecut la Paris. În vechea cetate a scolastice, Mariana a comentat, cu o vervă neîntrecută, filosofia sfântului Toma din Aquino. Fără să ajungă la popularitatea contimporanului său Pierre de la Ramée, care atrăsese o

lume întreagă la Collège de France cu câțiva ani mai înainte<sup>1</sup>, tânărul iezuit a izbutit totuși să aibă un succes extraordinar. Afară de studenții propriu-ziși, oameni învățați din toate clasele sociale veneau să admire știința sa vastă și dicțiunea sa elegantă.

Dar patima cu care lucra îi zdruncinase sănătatea și, clima umedă și rece din Paris nefiindu-i prielnică, Mariana a cerut superiorilor săi să-i îngăduie să se întoarcă în Spania. Din 1574 înainte, retras în mănăstirea iezuiților din Toledo, și-a petrecut viața scriind numeroasele sale opere. Între 1592 și 1595 a apărut celebra sa *Istorie a Spaniei*, redactată mai întâi în latinește și tradusă apoi, de el însuși, în limba spaniolă. Dedicând această traducere lui Filip al III-lea, Mariana îi adresează câteva cuvinte care ne fac să întvedem fondul cugetării sale politice. „Nimeni, zice el, nu e destul de îndrăzneț ca să spună adevărul regilor. Nu este oare, pentru toți suveranii, o soartă vrednică de plâns, să vadă palatele lor pline numai de lingușitori, mișei și criminali, care nu se gândesc decât să-i surprindă și să-i înșele? Maiestatea voastră va avea mângâierea să găsească singură adevărul în această istorie. Maiestatea voastră va găsi într-însa sfaturi și pilde cu privire la purtarea ce trebuie să aibă în diferite împrejurări. Veacurile trecute și cele de față sunt asemenea.”<sup>2</sup>

Cu toate acestea – adaugă el –, în starea actuală a lucrurilor, nici pe această cale nu se poate merge prea departe. Învățăturile obiective ce răsar, de la sine, din desfășurarea faptelor istorice, nu pot fi nici ele destul de folositoare, fiindcă istoricul nu își poate permite totdeauna să povestească faptele așa cum au fost, fără a se expune la primejdii mari. Starea de lucruri la care făcea aluzie Mariana era despotismul lui Filip al II-lea, sub care trăise o bună parte a vieții sale. Acest suveran, care era așa de orgolios încât cei ce voiau să-i vorbească trebuiau să se pună în genunchi, și așa de gelos de autoritatea sa încât își impunea o muncă supraomenească, numai ca să poată hotărî singur totul în statele sale „în care soarele nu apunea niciodată”, era întruparea însăși a despotismului. Și fiindcă prima redacțiune a istoriei sale, cea latină, fusese scrisă și apăruse sub domnia lui Filip al II-lea, Mariana fusese silit

1. Pe vremea când și-a început Mariana activitatea, Pierre de la Ramée se afla în străinătate, îndepărtat de la catedra sa de turburările religioase. Cf. vol. II al acestei lucrări. [(Vezi vol. II, capitolul V – *Încercări de reformă în logică*, § IV (n. G.P.).]

2. *Histoire d'Espagne*, trad. française du P. Charanton. *Dédicace*.

să se oprească la izgonirea maurilor, de unde începea istoria strict contemporană a Spaniei. Această istorie prea recentă, făcută de predecesorii direcți ai personalităților politice în viață, n-ar fi putut fi povestită decât punând pe autor în alternativa: sau să trădeze adevărul, sau să nemulțumească pe cei mari – și să sufere urmările mâniei lor.

Această stare de lucruri, însă, adică această organizare politică, în care adevărul nu putea fi spus nici măcar în istorie, i se părea lui Mariana vătămătoare pentru bunul mers al omeniei. El visa o întocmire a societății în care adevărul să poată fi spus regilor, și în care primejdia să fie numai pentru ei, când n-ar voi să recunoască dreptatea celor ce li-l spun. O asemenea alcătuire socială ne înfățișează învățatul spaniol în cartea sa vestită *De rege et regis institutione*<sup>1</sup>, apărută în 1598.

La început, zice el, oamenii erau sălbatici și trăiau în libertate, ca animalele, nu cunoșteau, adică, nici una din mărginirile pe care le aduc vieții lor legile societăților civile. Ei trăiau, firește, în grupuri mai mult sau mai puțin numeroase, formate de legăturile de sânge, dar aceste grupuri n-aveau nici o organizare politică. Cel mult dacă exista într-însele autoritatea părintească, sau, în genere, autoritatea celor bătrâni asupra celor tineri; dar de o autoritate politică propriu-zisă nu era nici vorbă. În acea stare primitivă, așadar, oamenii erau absolut liberi și absolut egali: nici o deosebire socială și nici o deosebire economică nu exista între ei. Clasele sociale și proprietatea nu luaseră încă naștere. Pământul era al tuturor; toți culegeau deopotrivă și fără nici o piedică legală roadele lui naturale. Era „vârsta de aur“, când oamenii trăiau fericiți, fiindcă nu cunoșteau nici lipsa, cu grijile turburătoare și cu munca istovitoare ce sunt o urmare fatală a ei, nici apăsarea întocmirilor sociale, cu silnicia îngrădirilor de tot felul.

Dar această vârstă de aur n-a durat mult. Oamenii s-au înmulțit foarte repede, și în aceeași măsură au crescut și nevoile lor, nu numai cantitativ, ci și calitativ. Gusturile lor s-au rafinat – Mariana zice s-au pervertit –, și roadele pământului, care îi mulțumeau la început așa cum se aflau în natură, nu le-au mai plăcut de la o vreme. Ei le-au supus atunci la fel de fel de transformări. Așa a luat naștere industria, sub forma ei cea mai primitivă. Oamenii au început, dar, să muncească, și, cu toată munca lor, nu izbuteau să sporească produsele naturii în aceeași măsură în care creșteau nevoile lor. A venit deci o vreme când ei au început să-și dispute unii altora, cu forța, lucrurile fără de

1. (lat.) – *Despre rege și doctrina regelui* (n. M. R.).

care nu mai puteau trăi. Un război furios s-a deslănțuit atunci între ei<sup>1</sup>, război în care oamenii, ca niște fiare sălbatice, se aruncau unii asupra altora, spre a-și răpi bunurile ce posedau întâmplător. Spre a pune capăt acestui război permanent, oamenii n-au găsit decât un singur leac: să renunțe la libertatea lor naturală de la început, când nimeni nu le putea porunci nimic, și să se supună autorității unuia dintr-înșii, căruia să-i dea toată puterea necesară ca să împiedice orice violență. Hotărându-se, dar, ca luptătorii oboșiți ce recurg la un arbitraj, să renunțe la forță și să stabilească alte norme pentru regularea raporturilor dintre ei, oamenii au întemeiat societatea civilă. Și însărcinând cu executarea acestei hotărâri pe unul dintr-înșii, căruia i-au lăsat dreptul exclusiv de a uza de forță, spre a face hotărârea lor respectată de toți și în contra tuturilor, au întemeiat regalitatea<sup>2</sup>.

Aceasta fiind originea societăților civile și a autorității politice care o guvernează, raporturile dintre ele pot fi determinate foarte ușor. La început puterea regilor era absolută, cum și trebuia să fie, spre a înfrâna pornirile violente ale oamenilor și a pune capăt războiului permanent dintre ei. Voința suveranului era atunci legea supremă. Ceea ce nu însemna, însă, că el putea să facă ce voia. Căci oricât de mare îi era puterea, ea îi fusese dată de supușii lui într-un scop determinat: de a aduce pacea și concordia între dânșii. Orice întrebuintare a puterii absolute, ce ar fi mers alături de acest scop sau împotriva lui, era un abuz. Și asemenea abuzuri, membrii societăților civile nu le puteau trece cu vederea. Căci nu era de crezut că ei renunțaseră la libertatea lor primitivă, fără să-și fi rezervat măcar dreptul să cerceteze dacă regalitatea, în mâinile căreia puseseră puterea de a dispune de viața și de averea lor, lucra sau nu potrivit cu scopul pentru care făcuseră acest mare sacrificiu.

Și fiindcă, de fapt, suveranii au abuzat de puterea lor absolută – era în natura acestei puteri de a ispiti pe cei ce o posedau să abuzeze de ea –, membrii societăților civile au început, de la o vreme, să ia măsuri. Aceste măsuri au fost legile restrictive cu care au îngrădit exercițiul puterii suverane. Putem zice, dar, că, după cum regalitatea își are izvorul în voința poporului, tot din această voință purced și legile care regulează funcționarea ei.

1. Un război al tuturor în contra tuturor, cum avea să zică mai târziu Hobbes.

2. *De rege...*, Lib. I, cap. 1.

Firește, sunt și cazuri în care regalitatea se întemeiază pe forță, iar legile sunt impuse popoarelor în virtutea dreptului de cucerire. Așa e în toate monarhiile ieșite din războaie. Această origine a suveranității, însă, deși foarte frecventă, e, după Mariana, nelegitimă. Cucerirea, oricât ar fi îmbrăcată în formele, consacrate de istorie, ale războiului, rămâne o uzurpare, un act de tâlhărie politic. Și nu e nimic mai vătămător pentru educația omenirii decât admirația cu care vorbesc istoricii de cuceritorii celebri, ca Cyrus, Alexandru cel Mare, Caesar... etc. Mai folositor ar fi, dimpotrivă, să se propovăduiască groaza pentru acești mari criminali, care au vărsat sângele popoarelor lor pentru a fura teritoriile și a încătușa libertatea popoarelor străine.

Și mai rău e când, fără acest pretext măcar, al războiului, unii ambițioși uzurpă puterea regală prin conspirații, trădări și crime. Monarhiile întemeiate în acest chip sunt și mai nelegitime, dacă poate fi o gradație în nelegitimitate, decât cele ce izvorăsc din cuceriri propriuzise. Împotriva acestor suverani uzurpatori, popoarele au dreptul să se răscoale și să-i izgonească cu armele. Dacă în războaie forța armată a popoarelor învinse e înfrântă, ceea ce anulează de fapt dreptul lor de rezistență – în cazul uzurpatorilor interni, dreptul acesta rămâne întreg, și popoarele care nu uzează de el își merită soarta. Când lașitatea generală împiedecă răscoala, atunci nu mai rămâne decât o singură scăpare: indivizii care, prin excepție, ar avea sentimente mai înalte, trebuie să intervină și să înlăture singuri pe tiranul uzurpator – asasinându-l.

Nu e nevoie, în acest caz, de nici-un fel de judecată, care nici n-ar fi posibilă sub apăsarea despotismului brutal ce urmează totdeauna după întronarea unei monarhii nelegitime. Un asemenea asasinat politic nu numai că nu e condamnabil, dar, dimpotrivă, atât Biserica, cât și opinia publică îl consideră totdeauna ca un act de mare valoare etică. Cel ce, fără să fie silit de nimeni, își pune viața în primejdie, și adesea și-o pierde, spre a scăpa de tiranie un popor întreg, e un erou. Istoria sacră și cea profană glorifică deopotrivă pe toți martirii libertății. Trasibul, Timoleon, Harmodius și Aristogiton, Brutus... și atâția alții au rămas în amintirea posterității ca exemple vrednice de admirat și de imitat.

Nu numai, însă, în monarhiile nelegitime are poporul dreptul să se ridice împotriva regilor. Am văzut mai sus că în monarhiile legitime puterea suveranilor se întemeiază pe voința poporului și că exercițiul acestei puteri e îngăduit de legi, care pot să varieze după locuri și timpuri, dar au toate același scop: să garanteze interesele cetățenilor. Când aceste legi sunt călcate de suveranii aleși de popor sau de urma-

șii lor legitimi, protestarea cetățenilor e necesară, dar trebuie să rămână închisă în anumite margini. Mai întâi, nu e bine ca cetățenii să protesteze la fiecare pas, în contra oricărei măsuri ce li se pare că vătămă interesele lor. Pe de-o parte, suveranul cel mai bun și cel mai drept poate greși, iar pe de alta, poporul se poate înșela în aprecierile sale. Și, în sfârșit, răbdarea nu strică niciodată. E bine, dar, ca cetățenii să aibă răbdare și să aștepte ca intențiile rele ale suveranului să iasă îndeajuns la iveală, ca interesele publice să înceapă în adevăr să sufere, ca statul să se clatine pe temeliiile sale. Atunci adunările politice legale, oricum s-ar numi ele, trebuie să-și spună cuvântul, atrăgând atenția suveranului abuziv asupra răului pe care îl face țării. Dacă acest avertisment nu e ascultat, ele trebuie să judece pe rege, cu toate formele convenite, și să pronunțe depunerea lui. Iar dacă, după ce a fost depus, regele continuă să se folosească de puterea sa, spre a-și păstra, în mod nelegitim, suveranitatea, adunările politice trebuie să-l declare vrăjmaș public și să invite poporul să ia armele împotriva lui. Mai mult chiar, odată declarat vrăjmaș public, regele poate fi ucis de oricine, de un simplu particular, ca orice tiran uzurpător. Ba încă, în cazul când, spre a preveni evenimentele, regele dizolvă mai dinainte adunările politice și le împiedică astfel să pronunțe depunerea sa, opinia publică neavând nici un mijloc legal de manifestare, orice particular poate judeca pe suveran la lumina conștiinței sale morale și religioase, și-l poate asasina.

Se va obiecta poate, zice Mariana, că acest drept, acordat particularilor, e foarte primejdios. Căci oricând se va găsi într-un stat cineva care să nu fie mulțumit de suveran. A-i recunoaște, dar, dreptul să-l judece singur, fără control și fără apel, și să-l și execute, e a pune într-o vecinică nesiguranță regalitatea, și printr-însa ordinea publică. Așa ar fi, răspunde Mariana, dacă lașitatea omenească n-ar fi așa de întinsă. Din nefericire, nu se găsesc mai niciodată oameni care să reziste suveranilor abuzivi. Și tocmai această raritate face ca valoarea lor să fie așa de mare. Când se găsește câte unul, omenirea întregă îl slăvește ca pe un erou. Așa a fost, bunăoară, Jacques Clément, asasinul lui Henric al III-lea. Mariana îl numește „podoaba vecinică a Franței” – „aeternum Galliae decus”<sup>1</sup>. Și spre a justifica apologia pe care i-o

1. *De rege...*, [lib.] I, c. 6. Aceste cuvinte nu se găsesc decât în prima ediție a operei lui Mariana, apărută la Toledo, în 1598. În edițiile următoare aceste cuvinte au fost suprimate.



face, îi batjocorește victima, înfățișând-o subț colorile cele mai respingătoare.

Această parte din cartea lui Mariana, scrisă în tonul celui mai pătimăș pamphlet politic, a iritat adânc pe contemporanii săi și i-a atras celebritatea odioasă de care s-a bucurat. În 1610, universitatea și parlamentul din Paris au interzis cetirea ei în Franța și au condamnat-o să fie arsă de călău pe piața publică – uitând că și ele celebraseră, în 1589, pe Jacques Clément, pe care predicatorii Ligii îl „beatificau” în bisericile lor, numindu-l „preafericitul copil al sfântului Dominic”<sup>1</sup>. Dacă, dar, tractatul *De rege...* a inspirat, precum cred unii, pe Ravailiac, asasinul lui Henric al V-lea, nici meritul, nici vina nu sunt numai ale lui Mariana.

Curios – și caracteristic pentru acele vremuri – e modul cum discută iezuitul<sup>2</sup> spaniol mijloacele prin care s-ar putea ajunge mai ușor la înlăturarea tiranilor sau a suveranilor abuzivi. În principiu, se înțelege, toate mijloacele sunt bune; viclenia, minciuna, fraudă, trădarea sunt permise și legitime, când e vorba de „vrăjmașul public”. Mijloacele cele mai potrivite sunt, însă, cele mai prudente, cele care costă mai puțin vieți omenești. Asasinul unui rege poate întrebuița indiferent orice armă. Mai bine e însă să întrebuițeze otrava, care îi expune mai puțin viața, întrucât poate fi administrată pe ascuns și de la distanță. Cu o restricție totuși. Felul obicinuit cum se dă otrava, punându-se în alimentele pe care victima le ia singură, e criminal, fiindcă... face pe otrăvitor complice la o sinucidere silită – și sinuciderea e, pentru Biserică, o crimă capitală. Mai bine e, dar, să se întrebuițeze acele otrăvuri violente care lucrează prin simplul contact, și deci se pot pune pe mobilele, pe obiectele sau pe vestmintele de care urmează a se sluji victima. Așa făceau regii mauri, care trimiteau în dar dușmanilor lor arme prețioase, acoperite de o substanță invizibilă, ce ucidea la primul contact. Așa făcea Caterina de Medici, care dăruia, celor destinați de politica ei să dispară, mănuși fine aduse din Italia și îmbibate cu matrii otrăvitoare.

Am insistat asupra acestor părți din cartea lui Mariana, fiindcă, cum ziceam, ele au făcut-o celebră. Părțile mai interesante pentru noi sunt însă altele – și anume acelea în care vorbește de organizarea statului. Am văzut mai sus cum au luat naștere societățile civile și autoritatea politică ce le guverna. Dată fiind originea ei, această autoritate

politică putea lua orice formă; esențialul era ca ea să realizeze scopul pentru care fusese creată, de a aduce pacea și concordia printre oameni. Și în adevăr, autoritatea politică a luat, de fapt, forme diferite, la diferitele popoare. Unele au fost guvernate de o singură persoană, altele, de mai multe. Unele au avut, adică, o organizare monarhică, altele, o organizare oligarhică. Iar altele, în sfârșit, s-au guvernat ele însele, au avut, cu alte cuvinte, o organizare democratică. Toate aceste forme de guvernământ pot duce, mai mult sau mai puțin, la scopul esențial al oricărei puteri politice, care este păstrarea raporturilor pașnice între oameni. Dar cea mai bună din toate, cea mai conformă cu natura și cu învățăturile Bisericii, este monarhia. Universul întreg e guvernat de un singur Dumnezeu; corpul omenesc e guvernat de un singur suflet; Biserica este guvernată de un singur papă. Nu sunt aceste exemple suficiente ca să ne încredințeze că și statul trebuie să fie condus de un singur suveran?

Am văzut, însă, mai sus, că puterea politică în general – și prin urmare și puterea suveranului unic în monarhii – e supusă la limitări și restricții, prevăzute de legi anumite, ce-i regulează funcționarea. Căci altfel, dacă ar fi fost lăsată în voia ei, puterea politică ar fi dus, în mod fatal, la abuzuri, și, prin urmare, la jignirea intereselor celor pe care era chemată să-i guverneze. Iar legile ce regulează funcționarea ei sunt, am zis, făcute de popor. Trebuie să vedem acum, mai de aproape, cum face poporul aceste legi.

Ca istoric, Mariana studiasă vechea organizare politică a unora din provinciile spaniole – a regatului de Aragon îndeosebi – și ar fi voit să reînvieze unele părți dintr-însa. El susținea, dar, că poporul trebuia să ia parte la guvernarea statului prin reprezentanții săi. Aleși pe categorii sociale, acești reprezentanți se compun din deputații clerului, ai nobleței și ai orașelor. Ei singuri au dreptul, în adunările lor, să facă legile și să hotărască sacrificiile materiale pe care poporul trebuie să le facă pentru stat, adică să voteze impozitele. Până aici, Mariana nu iese din concepția obicinuită a guvernului reprezentativ, cum am găsit-o la predecesorii săi. Originalitatea sa stă în însemnătatea pe care o dă, în adunarea poporului, reprezentanților clerului. Acești reprezentanți, care sunt episcopii, trebuie să aibă precădere asupra tuturor celorlalți. „Episcopii, zice Mariana însuși, nu sunt numai căpeteniile Bisericii, ci și principii republicei, adică partea ei cea mai însemnată. Greșesc foarte aceia care socotesc că trebuie să li se ia episcopilor sarcinile politice și guvernarea orașelor, ca o povară de prisos și ca o îndeletnicire nepotrivită cu sfânta lor menire. Cei ce gândesc astfel uită că, slăbind

1. Jacques Clément fusese călugăr dominican.  
2. În textul de bază: iezuitul (n. G.P.)

partea cea mai nobilă a statului, îl împing neapărat la stricăciune și pieire.“<sup>1</sup>

Și de ce trebuie să aibă episcopii această precădere în adunarea poporului? Fiindcă sunt oamenii cei mai dezinteresați și mai culți din stat. Mai întâi, ei n-au familie și n-au avere proprie. Ei n-au, prin urmare, de apărat nici un interes personal și se pot gândi numai la interesele celorlalți, pot cântări cu imparțialitate nevoile și aspirațiile, adesea contradictorii, ale diferitelor clase de cetățeni, și le pot împăca după normele superioare ale justiției. Pe de altă parte, episcopii au și cultura necesară ca să înțeleagă cu adevărat nevoile țării și să le știe găsi leacul. Căci dacă nobilii își datoresc titlurile lor nașterii – așa încât nobleța lor nu implică nici calități sufletești deosebite, nici o cultură superioară –, episcopi nu pot ajunge decât aceia care o viață întreagă au servit Biserica cu luminile lor și au îngrijit cu devotament poporul strâns în jurul ei. În sfârșit, prin natura misiunii lor chiar, ca părinți sufletești ai oamenilor, episcopii, care și-au început toți cariera ca simpli preoți sau călugări, au trăit vecinic în contact cu poporul, i-au ascultat plângerile, i-au alinat durerile și îi cunosc, prin urmare, nevoile mai bine decât laicii, ce nu sunt preocupați decât de interesele, așa de mărginite, ale lor și ale familiei lor. Iară de ce, conchide Mariana, episcopii și, în genere, membrii clerului „sunt păzitorii cei mai siguri ai dreptății, ai legilor, ai libertății și ai averii publice; iar dacă sunt străjerii statului, cu atât mai mult sunt străjerii regelui, apărătorii lui în caz de răscoală, epitropii lui în caz de minoritate, singurii mijlocitori ce pot exista între ei și popor“<sup>2</sup>.

După cum sunt, însă, apărătorii naturali ai suveranului, episcopii sunt și judecătorii lui naturali. Când el nesocotește învățăturile Bisericii, episcopii formează, spre a-l judeca, un tribunal deosebit; când calcă legile țării, îl judecă împreună cu deputații celorlalte clase, în adunarea poporului, în care, însă, ei au, cum am văzut, precădere. Spre a da, totuși, o satisfacție regelui, Mariana îi recunoaște dreptul să apeleze, împotriva episcopilor, la arbitragiul papei.

În sfârșit, spre a le permite să joace cu succes rolul lor de conducători ai poporului, Mariana revendică pentru membrii clerului cea mai desăvârșită independență politică. Ei nu trebuie să atârne de stat, sub nici o formă. Ei nu pot fi judecați de autoritățile civile, ci numai de tri-

1. *De rege...*, Lib. II, cap. 8.

2. *De rege...*, Lib. I, cap. 10.

bunalele eclesiastice, fiindcă nu sunt supuși dreptului civil, ci dreptului canonic. Ei nu plătesc impozite, și averea comunităților lor este inalienabilă. Autoritățile civile nu pot intra în casele lor, nici măcar spre a urmări pe criminalii ordinari. Mai bine să rămână crimele nepe-depsite, zice cu energie călugărul spaniol, decât să se violeze acest vechi și sfânt „drept de azil“.

Este evident că, în asemenea condiții, clerul devine stăpânul absolut al statului. El poate face totul în stat, poate legifera după placul său, în virtutea dreptului de preeminență al episcopilor în adunarea poporului, și poate îndrepta după placul său activitatea regelui, care e supus jurisdicției acelorași episcopi. În schimb, statul, cu autoritățile lui civile, nu se poate atinge sub nici o formă de cler, chiar când e nemulțumit de el. Ceea ce vrea, în definitiv, Mariana, este o organizare teocratică a statului. Democrația sa e numai un mijloc. Regele trebuie să fie supus poporului, fiindcă voința poporului este izvorul autorității sale politice. Poporul trebuie să-și facă singur legile, însă la facerea lor cuvântul hotărâtor trebuie să-l aibă oamenii cei mai pricepuți și mai dezinteresați din stat, care sunt reprezentanții clerului. E o încercare ingenioasă – mai fină în orice caz decât argumentările medievale ale lui Gregoriu al VII-lea, ale lui Inocențiu al III-lea sau ale lui Bonifaciu al VIII-lea – de a reînvia supremația politică a Bisericii.

Tot în legătură cu acest scop ultim trebuie să punem și ideile economice ale lui Mariana. El nu e un partizan al proprietății individuale. Am văzut mai sus care a fost, după el, starea primitivă a omenirii. Pământul era, la început, al tutului, așa cum lăsase Dumnezeu să fie. Toți culegeau deopotrivă și fără nici o piedică roadele lui. Mai târziu, însă, în urma „păcatului originar“, oamenii s-au înmulțit și s-au stricat – și, nesocotind cele hotărâte de înțelepciunea și bunătatea divină, cei mai tari au început să împiedece pe cei mai slabi să culeagă, ca mai înainte, roadele pământului, punând astfel stăpânire pe el. Așa a luat naștere proprietatea. Prin aceasta, însă, cei mai mulți oameni au fost despuiați de dreptul ce le hărăzise justiția divină, de a lua de pe pământ tot ce le trebuia ca să trăiască. Așa au luat naștere săracii, alături de bogați.

Iacă, pe scurt, istoria economică a omenirii. Care trebuie să fie atunci organizarea ei în timpul de față, și care trebuie să fie tendințele ei în viitor? Este evident că societatea datorește o despăgubire celor ce au fost deposedați la origine, atunci când s-a format proprietatea individuală. De aci obiceiul universal de a ajuta pe cei săraci. Bogații au simțit totdeauna nevoia instinctivă de a repara, în parte, nedreptatea ce au comis-o, la început, strămoșii lor, ușurând, pe cât posibil, sufe-

rințele celor desmoșteniți de ei. În unele părți chiar, statul a luat asupra-și sarcina asistenței publice. Așa a fost la unele popoare vechi, la romani bunăoară; așa a fost altă dată în unele provincii spaniole, unde săracii erau hrăniți din tezaurul statului. Astăzi, zice Mariana, această instituție a dispărut – și e foarte rău. Din fericire, comunitățile religioase, mănăstirile și ordinele călugărești, împinse de datoria carității creștine și nu de nevoia de a ispăși un păcat, ca bogații, de vreme ce membrii clerului n-au averi personale, au luat asupra-le sarcina asistenței publice, la care statul a renunțat. Ele ajută din toate puterile pe săraci. Dar puterile lor sunt, din nefericire, mărginite, fiindcă averile comunităților religioase nu sunt prea mari. Aceste averi ar trebui deci sporite, atât prin darurile bogaților, cât și prin subvențiile statului.

În această direcție vede apoi Mariana posibilitatea unei întoarceri la starea primitivă a omenirii, adică la proprietatea colectivă. Dacă toate averile s-ar concentra, cu vremea, într-un viitor îndepărtat, în mâinile comunităților religioase, care ar îngriji de întreținerea tuturilor, s-ar realiza astfel un fel de comunism teocratic, asemenea – în principiu, firește, nu în amănuntele organizării – cu comunismul primitiv, când toți oamenii găseau pe pământ, sub protecția binevoitoare a justiției divine, tot ce le trebuie ca să trăiască.

Ce ar fi de făcut, însă, pentru ca omenirea să ajungă la această stare ideală? Ar fi de ajuns ca statul să aibă o politică economică potrivită cu acest scop. Preocuparea lui constantă ar trebui să fie să mărească neconținut averile comunităților religioase și să micșoreze neconținut averile particulare. Recunoscând că săracii trebuie să fie întreținuți de tezaurul public, statul ar trebui să verse sumele necesare în casele comunităților religioase, care ar rămânea însărcinate cu distribuirea lor. Pe de altă parte, statul ar trebui să aibă grijă... ca numărul săracilor să crească neconținut. Dând funcțiunile publice numai oamenilor bogați și obligându-i să le exercite în mod onorific, regele i-ar sili să-și cheltuiască încetul cu încetul averile. Pe această cale s-ar putea spori numărul săracilor, și statul ar trebui, prin urmare, să verse sume din ce în ce mai mari în casa comunităților religioase, pentru ajutorarea lor. Toate bogățiile s-ar concentra, astfel, cu vremea, în mâinile acestor comunități, constituind patrimoniul colectiv al tuturilor. Din acest patrimoniu comun, apoi, sub îngrijirea Bisericii, ca reprezentantă a justiției divine, fiecare ar lua ce-i trebuie ca să trăiască.

Unii au văzut în acest ideal comunist al lui Mariana un simplu calcul politic al jezuitului care se silea să restabilească – și, dacă se putea, să întindă – domnia Bisericii asupra popoarelor. Nu trebuie să

uităm, însă, că comunismul era în tradiția creștinismului primitiv, și că primii părinți ai Bisericii nu erau nicidecum favorabili proprietății, socotind-o, fără nici o intenție politică, din punct de vedere pur religios, ca un rău, care putea fi tolerat, dar care, pentru curățenia sufletească a creștinilor, ar fi fost mai bine să lipsească.

### III

Mariana era un umanist. Pasiunea cu care studiasse limbile clasice n-a rămas fără influență asupra modului cum scria. În istoria literaturii spaniole Mariana e comparat de obicei cu Titu Liviu, iar tractatul său *De rege...* începe cu un prolog care ne aduce aminte de dialogurile lui Platon. În serile de vară, ne spune autorul, spre a se odihni de munca grea a zilei, se suia, cu un prieten, pe colinele de lângă Toledo. Acolo, sub arborii seculari, printre ramurile cărora se strecurau, misterioase, razele lunii, și în tăcerea adâncă a nopții, cântau psalmi spre slăvirea celui ce a făcut aceste minuni, se gândeau la misiunea lor, la durerile lumii și la căile pe care le-ar putea îndrepta. Așa au ajuns să vorbească de felul cum ar trebui cârmuite popoarele, de originea, natura și datoriile puterii regale.

Urmașul lui Mariana în filosofia politică a catolicismului, Francisco Suarez, nu călca pe urmele sale. El nu mai era un umanist, ci un scolastic întârziat. Deși scria mai bine ca predecesorii săi medievali, metoda sa rămânea aceeași. Argumentarea abstractă, spinoasă și prolixă, cu silogismele, distincțiunile și subtilitățile ei, rămânea instrumentul său de căpetenie. Cu drept cuvânt s-a văzut în operele lui Suarez o reînviere a scolastice la începutul timpurilor moderne.<sup>1</sup>

Acest cugetător se născuse în 1548, la Grenada, dintr-o familie nobilă. Studiile și le-a făcut la Universitatea din Salamanca, unde a învățat dreptul. Urmând poate curentul timpului, care împingea pe mulți tineri distinși să caute o carieră în rândurile clerului, sau supunându-se altor influențe, Suarez a intrat în ordinul iezuiților<sup>2</sup>. Nu fără mari lupte, însă, a putut să se deprindă cu regulile călugărești, iar filosofia scolastică, pe care a fost silit s-o învețe, i-a pricinuit cele mai mari neplăceri. Fiindcă avea, însă, multă putere de de voință și fiindcă își făcuse din împlinirea datoriilor sale, în situația pe care și-o crease, o chestie

1. Cf. K. Werner, *Fr. Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, Regensburg, 1861.

2. În textul de bază: jezuitorilor (n. G.P.).

de conștiință, Suarez nu numai că a trecut peste aceste neplăceri, dar a devenit cel mai ilustru reprezentant al filosofiei scolastice din timpul acela. Cursurile pe care le-a ținut la școalele iezuiților<sup>1</sup> din Segovia, Valladolid, Roma, Alcalá, Salamanca și Coimbra, i-au atras admirația generală. Iar operele sale, care îmbrățișau toate problemele tradiționale ale filosofiei scolastice, au format 23 de volume in-folio<sup>2</sup>. Nu e, dar, de mirare că după o viață de muncă așa de încordată, când a murit, la Lisabona, în 1617, a exclamat, cu câteva minute înainte de a expira: „Nu credeam că moartea e așa de dulce“.

Ne vom ocupa mai târziu de metafizica lui Suarez, întrucât a influențat cugetarea filosofică modernă într-unii din reprezentanții ei de căpetenie, ca Spinoza și Leibniz<sup>3</sup>. Aci vom cerceta numai ideile sale politice, din tractatul *De legibus ac Deo legislatore*<sup>4</sup> apărut în 1619.

Întrebarea de căpetenie, pe care și-o pune Suarez în acest tractat este: Ce sunt legile, care e natura și care e fundamentul lor? Caracterul lor comun și esențial – atât al celor scrise, cât și al celor nescrise – fiind de a obliga voința omenească, problema care se ridică aci este, în fond, aceea a principiului obligației morale. Această problemă, însă, pe care Suarez o discută în toate elementele ei, etice, psihologice și metafizice, iese din cadrul cercetărilor noastre actuale. De aceea ne vom mărgini să examinăm numai partea din *De legibus...* în care Suarez caută nu fundamentul legilor în general, ci fundamentul legilor politice îndeosebi.

De unde purced legile ce guvernează viața popoarelor ca unități politice? Cine le face și cu ce îndreptățire? Există, adică, printre oameni, o putere legitimă, căreia să-i aparțină, în mod natural, dreptul de a legifera? – Istoria ne arată că legile le-au făcut, în toate statele, autoritățile civile – autorități ce au avut, după locuri și timpuri, forme și nume foarte diferite. De unde veneau însă acele autorități? Pe ce se întemeia dreptul lor de a face legi – de a porunci, adică, oamenilor?

1. În textul de bază: jezuiților (n. G. P.).

2. Cf. ediția din Lyon, din 1630.

3. Metafizica lui Francesco Suarez urma, probabil, să fie expusă într-un capitol din proiectata, dar din păcate nerealizată *Istorie a filosofiei moderne* (vezi *Marginalii*, p. XXX-XXXI). Cursul de istoria filosofiei ținut de P.P. Negulescu la Universitatea din Iași în anul școlar 1897-1898, curs pe baza căruia a fost editată *Istoria filozofiei moderne* (în *Scrieri inedite*, III, ed. cit.), nu conține, în capitolele consacrate lui Baruch Spinoza (p. 137-156) și lui Gottfried Wilhelm Leibniz (p. 157-178), nici o referire la Francesco Suarez (n. G. P.).

4. (lat.) – *Despre legi și despre Dumnezeu legiuitorul* (n. M. R.).

La prima vedere s-ar părea că acest drept nu putea fi decât o uzurpare, și nu un drept ce ar decurge din natura lucrurilor. Căci, în ordinea naturii, oameni se nasc liberi și egali. Nici unul dintr-înșii n-are mai multe drepturi decât ceilalți și nu poate, prin urmare, să le poruncească nimic. Guvernarea oamenilor de către oameni, stăpânirea popoarelor de către unul sau mai mulți indivizi, care, făcând legile, le impun să trăiască într-un fel sau într-altul, e împotriva naturii, e o uzurpare.

Așa ar fi, zice Suarez, dacă omul ar fi fost menit de natură să trăiască singur. Natura a pus, însă, într-însul instinctul sociabilității. Pre-tutindenii, și de când există lumea, oamenii au trăit și trăiesc împreună, în societăți mai mici sau mai mari. Aceste societăți, însă, nu sunt simple gloate, ca cele ce se adună uneori întâmplător în unele locuri. Gloatele n-au decât o existență vremelnică; ele nu durează decât atât cât stau laolaltă adunați de cine știe ce motiv întâmplător; altfel, nu există între ei nici o legătură permanentă, nici fizică, nici morală. Dimpotrivă, în societățile naturale pe care le-au format de la început, împinși de instinctul lor social, oamenii au fost legați totdeauna, în mod permanent, prin legături de sânge și prin legături politice. O gloată nu e un scop politic; o societate, însă, este întrucât formează o unitate morală, care presupune un acord al voințelor, și, prin urmare, subordonarea lor constantă aceluia acord. Fără această subordonare a voințelor unei norme comune, nu e posibilă societatea. Și fără o autoritate care să vegheze la respectarea normei comune, subordonarea voințelor nu se poate menține. Căci oamenii hotărăsc ușor ceea ce li se pare bine, dar execută anevoie hotărârea luată, și adesea trebuiesc siliți s-o facă.

Așadar, natura împinge pe oameni să trăiască în societate, iar societatea nu e posibilă fără o autoritate politică. Prin urmare, autoritatea politică e conformă naturii. Altfel natura ar fi absurdă, fiindcă ar voi scopul fără să voiască mijloacele, și această absurditate n-o putem admite fără a înjosi înțelepciunea divină.

E acum întrebarea: Cui aparține autoritatea politică? Dacă ea este un produs al naturii, ca și societatea, care nu poate exista fără ea – în mâinile cui a pus-o natura?

Autoritatea politică sau suveranitatea, zice Suarez, nu poate aparține nici unui om particular. Căci am văzut că, în ordinea naturii, toți oamenii se nasc liberi și egali. Toți au aceleași drepturi și nici unul dintr-înșii nu poate porunci celorlalți. S-ar putea zice, e adevărat, că Dumnezeu a dat la început primului om dreptul să stăpânească lumea,

și prin urmare și neamul omenesc întreg, ce urma să iasă dintr-însul, și că acest drept era firesc, întrucât nu era în fond decât dreptul părintelui de a-și governa familia. Trebuie să deosebim, însă, răspunde Suarez, puterea domestică sau „economică“, întrucât e de ordin privat, de puterea politică sau socială, care e de ordin public. Un părinte nu poate avea în familia sa decât pe cea dintâi. Căci procrearea nu dă, prin chiar natura ei, un drept politic asupra unei întregi posterități, care poate să fie compusă din numeroase familii diferite. Părintele nu e decât șeful familiei sale. Statul, însă, neputând rezulta decât din învoirea mai multor familii de a trăi împreună, șeful unei familii nu e, prin aceasta chiar, șeful statului întreg. De altfel, adaugă Suarez, *Biblia* nu ne spune că Dumnezeu ar fi dat lui Adam un asemenea drept politic de a governa lumea, drept pe care el să-l fi putut transmite unuia sau altuia din urmașii săi.

De unde rezultă că autoritatea politică sau suveranitatea nu e de origine divină. Ea poate fi considerată, e drept, ca fiind de origine divină, întrucât natura întreagă a fost creată de Dumnezeu, și, prin urmare, toate formele naturale ale vieții, atât ale celei fizice, cât și ale celei morale, sunt de origine divină. Dar de o delegație anume, pe care ar fi dat-o Dumnezeu unei persoane sau unei familii, de a governa lumea, nu poate să fie vorba. În acest înțeles, suveranitatea nu e de origine divină.

Suarez atacă astfel pe față doctrina monarhiei de drept divin, care era încă atotputernică la începutul veacului al XVII-lea. Citând părerea câtorva juriști de pe vremea luptelor dintre papi și împărați, după care puterea imperială ar veni de-a dreptul de la Dumnezeu, Suarez observă că aceasta însemnează numai că ea nu vine de la reprezentantul său pe pământ, adică de la șeful Bisericii, dar nu însemnează nicidecum că ea ar fi fost dată de către Dumnezeu, printr-o delegație expresă, personală, suveranului ce o exercită. Puterea imperială vine de la Dumnezeu, în înțelesul în care totul vine de la autorul a tot ce există pe lume. Ceea ce nu însemnează că această putere nu e dată împăratului de poporul care l-a chemat să-l guverneze.

Căci, în adevăr, dacă autoritatea politică sau suveranitatea e naturală, dar nu rezidă în nici un om în parte, atunci nu rămâne decât ca ea să rezide în totalitatea lor. Dacă societatea nu poate lua naștere decât prin consimțământul celor ce se învoiesc să trăiască împreună după anumite norme, este evident că numai ei pot hotărî acele norme. Numai cei ce formează societatea pot hotărî, adică, legile după care ea urmează să fie guvernată. Puterea, însă, de a face legile e însăși suvera-

nită. Prin urmare, suveranitatea nu poate aparține decât tuturilor membrilor societății, în comun.

Acum, omenirea nu formează o singură societate. Și e foarte ușor de priceput de ce. Consimțământul mutual sau acordul de voințe, fără de care societatea nu putea lua naștere, nu se putea realiza, ca un act unic, în întreaga omenire de pe întreaga suprafață a pământului. El s-a realizat numai parțial, în grupuri mai restrânse de oameni și în regiuni mărginite. Omenirea s-a divizat astfel, de la început, într-o sumă de societăți diferite, într-o sumă de state independente. În fiecare din aceste corpuri politice, însă, suveranitatea aparține tuturor membrilor ce-l alcătuiesc, fără deosebire.

Ceea ce induce în eroare pe cei ce reflectează pentru prima oară la originea suveranității, e faptul că ea este exercitată, mai la toate popoarele și din timpurile cele mai vechi, de o singură persoană – de un principe, de un rege sau de un împărat. Și fiindcă nu se vede bine cum putea să aibă un om această putere de a porunci celorlalți oameni, s-a crezut că ea i-a fost conferită de Dumnezeu, ca o răsplată pentru meritele lui și din milă pentru nedestoinicia noroadelor, care s-ar fi pierdut altfel prin nelegiuirile lor. Realitatea e însă alta. Cele mai multe popoare au găsit de cuviință să însărcineze cu exercitarea puterii politice o persoană unică, pe care au ales-o, firește, după anumite norme. Probă e însuși faptul că unele popoare au crezut mai de folos să păstreze ele însele puterea politică și s-o exercite în mod colectiv. Așa au fost republicele din antichitate.

Va să zică, popoarele pot să dispună de suveranitatea ce le aparține în mod natural, după bunul lor plac: pot s-o păstreze pentru ele, sau s-o încredințeze, în total sau în parte, cu sau fără condiții, pe timp de mărginit sau pentru totdeauna, unei sau mai multor persoane. Toate formele de guvernământ ce rezultă din aceste felurite dispoziții sunt, zice Suarez, deopotrivă de legitime. Căci numai existența unei puteri politice e o condiție sine qua non a posibilității vieții sociale, nu și forma acestei puteri, care rămâne la libera alegere a oamenilor.

Firește, însă, că diferitele forme de guvernământ, deși deopotrivă de legitime, nu sunt deopotrivă de utile. Cea care răspunde mai bine nevoilor naturale ale oricărei societăți, nevoi care sunt ordinea înăuntrul și siguranța în afară, pare a fi monarhia. Faptul netăgăduit că cele mai multe popoare au un guvernământ monarhic, e o dovadă neîndoioasă că un asemenea guvernământ convine mai bine intereselor lor.

Să examinăm mai de aproape această formă a organizării politice a statelor. Într-însa poporul încredințează suveranitatea unei singure per-

soane. Cum însă, în ce mod și în ce condiții? Printr-o delegație limitată la un anumit scop și la un anumit termen? Nu. Un asemenea mandat mărginit și imperativ dă poporul numai în organizarea republicană a statului. Făcând singur legile, poporul însărcinează cu aducerea lor la îndeplinire pe șeful puterii executive, îi delegează, adică, suveranitatea numai în scopul determinat de a îndeplini hotărârile sale. În monarhii, însă, poporul nu face singur legile. El nu delegează, dar, monarhului suveranitatea cu un mandat limitat și imperativ – ci i-o încredințează fără nici o condiție, i-o dăruiește pur și simplu. De ce? Fiindcă are credința că monarhul pricepe mai bine interesele statului decât le-ar pricepe el însuși, și îi lasă deci libertatea absolută să hotărască singur, cum crede de cuviință, în toate privințele. În monarhii, suveranul face singur legile și le execută singur prin subordonații săi, iar poporul se supune fără nici o rezervă. Puterea monarhului nu se întemeiază deci pe o delegație, ci pe o „alienație“ a suveranității poporului<sup>1</sup>.

De aci vine caracterul absolut al puterii regale și transmisiunea ei ereditară. Odată ce poporul și-a încredințat soarta persoanei pe care o socotit-o în stare să-l guverneze în chipul cel mai potrivit cu interesele sale – i-a dat prin aceasta chiar și dreptul să desemneze singur pe acela ce urmează să-i ducă mai departe opera, când el nu ar mai fi în viață. Și fiindcă această moștenire presupune o inițiere prealabilă, nimic mai firesc decât ca monarhul să-și aleagă moștenitorul din cei ce trăiesc lângă el, adică din familia lui.

Iacă explicarea naturală a monarhiei absolute și ereditare. Ea nu e o instituție divină, sau de drept divin, cum se crede. Ea nu e decât o formă de guvernământ aleasă liber de unele popoare, ca cea mai utilă, printre diferitele forme de guvernământ, care, dacă nu sunt deopotrivă de utile, sunt, însă, deopotrivă de legitime. Firește, sunt și cazuri când monarhia absolută se întemeiază pe o uzurpare sau pe dreptul războiului. Suveranitatea uzurpată prin trădare și crimă, sau în orice alt mod, e nelegitimă, și poporul are dreptul să n-o recunoască. Mai mult chiar, are dreptul să trateze pe uzurpator ca pe un vrăjmaș public, să-l izgonească cu armele, sau, când lucrul nu e cu putință, să-l înlăture pe calea asasinatului. Această ultimă cale o poate lua oricine, orice particular, fără nici-un mandat public. În schimb, suveranitatea întemeiată pe dreptul războiului poate să fie legitimă, când războiul însuși e drept.

1. „...alienatio, perfecta largitio totius potestatis“ [(lat.) – „...alienație, absoluta libertate a întregii puteri“ (n. M.R.)] (*De legibus...*, Lib. III, cap. 4)

Mai întâi, monarhul care cucerește un popor e suveranul legitim al poporului învins în război, iar războiul poate fi drept, când se face pentru apărarea teritoriului încălcat sau a credinței batjocorite. În acest caz, poporul vinovat își pierde suveranitatea, întocmai ca un răufăcător care își pierde libertatea, pe drept și fără să aibă de ce să se plângă.

Care e acum raportul dintre suveran și popor, în monarhia absolută? Am zis că poporul își pune soarta în mâinile suveranului, fără nici o condiție și fără nici o restricție. Rezultă oare de aci că monarhul poate să facă orice, să ducă chiar la pieire poporul care l-a chemat să-l guverneze? O asemenea concluzie ar fi absurdă. Am zis că poporul dăruiește monarhului suveranitatea sa, pur și simplu, fără nici o condiție și fără nici o restricție. Acesta e înțelesul expresiei „perfecta largitio“, pe care am citat-o. Aceasta însemnează numai că îi lasă libertatea absolută de a guverna cum va crede de cuviință – fiindcă socotește că așa e mai bine pentru interesele sale. E dar o condiție de la sine înțeleasă și așa de evidentă încât nu se mai exprimă deosebit că monarhul nu poate guverna spre răul poporului. Când aceasta se întâmplă, totuși, poporul are dreptul să protesteze. Când suveranul, bunăoară, face legi nedrepte și vexatorii, poporul are dreptul să nu se supună.

Iar când suveranul, prin măsuri violente, amenință viața chiar, a cetățenilor, sau când pune în primejdie existența statului, poporul are dreptul să-l declare vrăjmaș public și să ia armele. Ca și în cazul tiranului uzurpator, când războiul pe față nu e posibil, cetățenii au dreptul să recurgă la asasinat.<sup>1</sup>

Spre a evita această tristă eventualitate, e bine ca suveranul, în monarhiile absolute, să aibă consimțământul poporului pentru toate legile pe care le face. Am zis, e drept, că în monarhii suveranul face singur legile. Și e firesc să fie așa. Căci dacă le-ar face poporul, suveranul n-ar mai fi decât un funcționar însărcinat cu aducerea lor la îndeplinire, ca șefii puterii executive în republici. E drept că în unele monarhii puterea legislativă e în mâna adunării poporului. Acele monarhii nu sunt însă decât republici deghizate. În monarhiile propriu-zise, suveranitatea aparținând monarhului, și atributul ei esențial fiind puterea legislativă, numai el singur poate să facă legi. Consimțământul poporului, sau acceptarea, cum zice Suarez, nu e de trebuință spre a da hotă-

1. În tractatul *De legibus...*, Suarez alunecă discret asupra acestei ultime eventualități. Pe față și cu toată energia o susține însă în cartea sa *Defensio fidei* [(lat.) – *Apărarea credinței*], îndreptată împotriva regelui Angliei (cf. Lib. III, cap. 3 și Lib. IV, cap. 8).

rârilor suveranului puterea de legi. Ele capătă această putere prin simpla lor promulgare. Dar, înainte de a lua hotărâri, e bine ca suveranul să se informeze de dorințele poporului prin sfinții săi.

Cum se vede, Suarez se apropie de părerea lui Bodin. Ca și juristul francez, iezuitul<sup>1</sup> spaniol crede că monarhia e forma cea mai bună de guvernământ, că într-însa poporul dăruiește monarhului suveranitatea fără nici o condiție, că el face, prin urmare, singur legile, dar că e bine să ia, la facerea lor, și avizul celor ce reprezintă opinia publică. Bodin ne arată lămurit care sunt aceste organe consultative. Suarez nu se oprește asupra lor, fiindcă pe el îl preocupă mai mult chestiile de principiu decât cele de organizare practică.

Se poate însă pune întrebarea: cum se face că un reprezentant al Bisericii se dedică cu atâta tărie împotriva originii divine a suveranității? Știm că monarhia de drept divin s-a bucurat, în timpurile moderne, de favoarea aproape unanimă a partizanilor absolutismului, și a găsit susținători convinși chiar și printre cugetătorii politici de la începutul veacului al XIX-lea. Unii au văzut în atitudinea lui Suarez o intenție ascunsă, o armă teoretică, făurită în scopul nemărturisit de a servi iezuiților<sup>2</sup> în lupta pentru restabilirea supremației, atât de zdruncinate, a puterii spirituale asupra celei temporale. Călugărul spaniol declară, adică, regalitatea o instituție de origine omenească spre a o înjosi și a o pune astfel într-o situație de inferioritate naturală față de autoritatea papală, singura de origine divină.

Presupunerea e, firește posibilă – deși, în fața unei argumentări juste, nu trebuie să bănuim, cu prea multă ușurință, sinceritatea autorului. Și Suarez are, fără îndoială, dreptate când susține că n-aveam nici-o dovadă care să ne îndrepteze că Dumnezeu dă o delegație expresă, personală, monarhilor sau dinastiilor lor, spre a domni asupra popoarelor. E drept, totuși, că, trecând la cercetarea raporturilor dintre puterea spirituală și cea temporală, Suarez admite amestecul celei dintâi în activitatea celei din urmă. El combate mai întâi părerea „canoniștilor“ medievali după care papa ar fi reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ nu numai în cele spirituale, ci și în cele temporale. Papa n-are autoritatea politică decât în propriile sale state, și nu ca șef al Bisericii, ci numai ca principe lumesc, creat de liberalitatea împăraților romani. El n-are, deci, dreptul să numească și să depună pe regi – drept pe care

îl acorda trufașa concepție medievală a Bisericii, nici să facă legi sau să se amestece altcumva în administrația statelor lor. Acestea sunt atribuțiile ale suveranității politice, care aparține în mod natural popoarelor și, printr-însele, șefilor de stat.

Dar de aci nu rezultă că papa, ca șef suprem al Bisericii, nu trebuie să se preocupe nicidecum de legile la care sunt supuși creștinii în diferitele state. Căci aceste legi pot să fie vătămătoare intereselor lor spirituale, să tindă, bunăoară, a-i abate de la învățăturile evangheliei, și să-i împingă astfel la erezie și pierzare. Este evident că în asemenea cazuri papa are dreptul să intervină sau să abroge legile civile ce împiedecă Biserica să-și îndeplinească misiunea ei mântuitoare.<sup>1</sup>

Când suveranii se opun acestei intervenții a papei, sau când devin ei înșiși eretici, Biserica are dreptul să-i excomunică și să-i depună. Cât despre suveranii „necredincioși“ – ce nu aparțin, adică, religiei catolice –, papa n-are dreptul să-i excomunică, dar poate să le declare război, când creștinii din statele lor sunt asupriți.

Sub această formă, deși n-are nici o putere politică, papa poate să con-troleze legislația tuturilor statelor, spre a vedea dacă e conformă sau nu cu învățăturile Bisericii. El devine astfel suprema instanță legislativă, dinaintea căreia trebuie să se plece orice autoritate politică. Mai mult chiar, are dreptul să depună pe regi, când se depărtează ei înșiși de credința „cea adevărată“. El devine astfel judecătorul suprem al șefilor de stat, al tuturilor fără deosebire.

Această încercare a lui Suarez de a restabili supremația medievală a Bisericii a fost cauza care a dat naștere bănuiei amintite mai sus. Dar această încercare nu mai avea nici o însemnătate practică. La începutul timpurilor moderne, ideile de felul acesta nu mai convingeau pe nimeni. Independența cugetării politice crescuse îndeajuns ca să nu mai poată fi înăbușită din nou. Și la întărirea acestei independențe contribuiau, fără voia lor, înșiși scriitorii politici ai catolicismului, susținând, ca Suarez, că suveranitatea nu e de origine divină, că autoritatea civilă e un produs al naturii, ca și societatea pe care o guvernează, și ia naștere odată cu ea, prin același acord unanim al voințelor. Asemenea păreri, venind de la scriitorii cei mai retrograzi, al căror ideal era supremația medievală a Bisericii, constituiau un progres evident al cugetării politice. Din acest punct de vedere trebuie judecată contribuția lor la mișcarea ideilor politice și sociale ale Renașterii.

1. În textul de bază: iezuitul (n. G. P.)

2. În textul de bază: iezuiților (n. G. P.)

1. *De legibus...*, Lib. III, cap. 6.

### Capitolul XIII IEDILE POLITICE ȘI SOCIALE HUGO GROTIUS

În lungile lupte dintre Biserică și stat, al căror aspect teoretic l-am examinat mai sus, iese de mai multe ori la iveală ideea că raporturile juridice ale cetățenilor, între ei și cu autoritățile, trebuie să se întemeieze nu pe canoanele religioase, ci pe natura statului ca organism politic. Această idee cuprindea în sine originea dreptului natural, a cărei apariție în veacul al XVI-lea și al XVII-lea constituie încă unul din monumentele cugetării filosofice a Renașterii. La înălțarea acestui monument au mai contribuit însă și alte îndemnuri. Războaiele din veacul al XVI-lea, care luau uneori, din pricina fanatismului religios, forme așa de crude, au ridicat și alte preocupări decât cele pe care le-am văzut până acum. Unii cugetători au început să se întrebe dacă starea de război suprimă cu desăvârșire justiția în raporturile dintre oameni. În aparență, firește, războiul e o negare absolută a dreptului, de vreme ce se întemeiază numai pe forța brutală. Și totuși, forța brutală trebuie să se supună și ea, în desfășurarea ei, la anumite reguli juridice. Altfel acțiunea ei se poate îndrepta împotriva scopului pe care îl urmărește. Care sunt, însă, acele reguli și unde trebuiesc căutate? De vreme ce un drept scris al războiului nu există, ele nu pot fi găsite decât în dreptul nescris sau natural, ele nu pot izvorî, adică, decât din natura omenească în general și din scopurile pentru care oamenii, potrivit cu natura lor, se luptă pe calea armelor.

Această idee, nouă și profundă, că războiul însuși, ca negare a dreptului pozitiv, trebuie să rămână în limitele dreptului natural, apare în germen la câțiva cugetători, în mare parte uitați astăzi, din a doua jumătate a veacului al XVI-lea. Un profesor de la Universitatea din Salamanca, Francesco a Victoria, a publicat în 1557 o operă intitulată *Relectiones theologicae*<sup>1</sup>, care cuprindea câteva capitole asupra „drep-

1. (lat.) – *Relegeri teologice* (n. M. R.).

tului războiului“.<sup>1</sup> Învățăatul spaniol cerceta – și lucrul e caracteristic – cauzele „juste“ ale războiului, scopurile lui „adevărate“, dreptul supușilor de a examina motivele pentru care suveranii pornesc un război etc. După părerea lui, nu se poate ca ambele părți ce se războiesc să aibă dreptate. Războiul nu poate fi „just“ decât pentru una din ele. Și, în cazul când supușii suveranului, de partea căruia e nedreptatea, își dau seamă de aceasta, ei pot să refuze de a se supune ordinelor lui în această privință.

Mai întinsă și mai sistematică e lucrarea *De jure et officii bellicis*<sup>2</sup>, apărută în 1597, a lui Balthasar Ayala, judecător al armatelor spaniole din Țările de Jos, de sub comanda ducelui de Parma.<sup>3</sup> Partea cea mai însemnată din această lucrare e capitolul al doilea din cartea întâia, intitulat *De bello justo*<sup>4</sup>. Între altele, și în legătură cu abuzurile timpului său, Ayala neagă suveranilor dreptul de a porni război împotriva „necredincioșilor“ sau „ereticeilor“ pe simplul motiv că sunt de altă religie. Căci suveranul care pornește război împotriva unui popor, propunându-și să-l cucerească, voiește să-i desființeze suveranitatea politică și stăpânirea teritorială. Această suveranitate, însă, și această stăpânire nu au întru nimic a face cu religia. Și cea mai bună dovadă este că ele au existat totdeauna, nu numai de la întemeierea religiei creștine – a celei adevărate, adică a catolicismului – încoace. Ceea ce însemnează că ele constituiesc un drept al oamenilor ca oameni, independent de credințele lor religioase.

Un alt cugetător care a studiat dreptul războiului e Albericus Gentillis. El era un italian convertit la protestantism, și care, trăind în Anglia, a obținut, în 1582, o catedră de drept civil la Universitatea din Oxford. Pe lângă numeroase scrieri asupra dreptului roman, Gentillis a

1. Unii cred că această operă a lui Francesco a Victoria a apărut în 1581. Așa e, bunăoară, Paul Janet, în *Histoire de la science politique...*, t. II, p. 227, nota.

Nu știu de unde a luat Janet această dată. El citează, pentru urmații lui Francesco a Victoria, pe Hallam, care vorbește de ei toți în *Histoire de la littérature de l'Europe pendant les quinzième, seizième et dixseptième siècles*, t. II, chap. 4. Însă Hallam, întemeindu-se pe ediția din Veneția, din 1626, a operei lui Francesco a Victoria, spune lămurit că prima ei ediție a apărut la Lyon în 1557, a doua la Salamanca în 1565, a treia la Lyon în 1587 etc. (Cf. Hallam, *Op. cit.*, t. II, p. 176).

2. (lat.) – *Despre dreptul și îndatoririle de război* (n. M. R.).

3. Lucrarea e dedicată ducelui de Parma, și dedicația e datată din 1581. S-ar putea deci, cum cred unii, ca ea să fi apărut în 1582 (Cf. Hallam, *Op. cit.*, t. II, p. 177). Ediția cunoscută astăzi e cea din 1597, care a fost tipărită la Anvers.

4. (lat.) – *Despre războiul drept* (n. M. R.).



publicat, în 1583, un tractat, *De legationibus*<sup>1</sup>, în care studiază obiceiurile privitoare la trimiterea ambasadurilor, ceremonialul uzual pentru primirea lor și, mai ales, drepturile lor în țările străine. Studiul acestor drepturi, care formează obiectul părții a doua, constituie un mic tractat de drept internațional. Mai însemnată e lucrarea *De jure belli*<sup>2</sup>, pe care Gentillis a publicat-o în 1589. Cu drept cuvânt s-a văzut în această lucrare prototipul operei lui Grotius *De jure belli et pacis*<sup>3</sup> de care vom vorbi mai jos. Nu numai materiile studiate, dar până și ordinea lor e pe alocuirea aceeași; în cartea întâia și a treia, bunăoară, a operei lui Grotius, succesiunea capitolelor e aproape aceeași ca în lucrarea lui Gentillis.

Cu toate acestea, importanța împrumuturilor pe care marele jurist olandez le-a făcut predecesorului său, a fost exagerată.<sup>4</sup> Gentillis, pe care Grotius îl citează totdeauna și cu mari elogii, e un scriitor obscur și adesea superficial; iar imensul material de citații cu care își ilustrează afirmările îi dă mai mult înfățișarea unui compilator, decât a unui filosof care ar reflecta liber asupra problemelor de filosofie a dreptului.

Nu e, dar, de mirare, că acești începători sunt aproape cu totul uitați astăzi. Dacă memoria posterității e adesea prea scurtă, cauza este că ea nu păstrează de regulă decât amintirea acelor cugetători cu care curente de idei ajung să aibă o intensitate suficientă spre a se impune atenției tuturilor. Iacă de ce astăzi, ca propovăduitor al dreptului natural în relațiile dintre popoare și, prin urmare, ca întemeietor al dreptului internațional e socotit marele jurist olandez Hugo Grotius.

## I

Acest învățat s-a născut la 10 aprilie 1583, la Delft, dintr-o familie care era pe jumătate de origine franceză. Strămoșul său despre tată, Corneille Cornets, era un nobil francez care se stabilise în Țările de Jos pe la începutul veacului al XVI-lea și se căsătorise cu fiica primarului din Delft, Diederich de Groot. Fiindcă numele acesta era vechi,

cunoscut și stimat în Olanda, Corneille Cornets, ca o atenție pentru noua sa patrie, l-a dat și copiilor săi – și astfel strănepotul său Hugo a purtat numele de Groot, care a fost latinizat mai târziu, după gustul timpului, și prefăcut în Grotius. De o precocitate extraordinară, viitorul jurist scria la opt ani versuri latinești, iar la doisprezece ani a intrat la Universitatea din Leiden, unde a făcut studii de matematică, filosofie și drept. La cincisprezece ani, în 1598, a însoțit în Franța pe ambasadorii Țărilor de Jos, Oldenbarneveldt și Justin de Nassau, care se duceau să ceară ajutorul lui Henric al IV-lea împotriva spaniolilor. Regele francez, încântat de cunoștințele întinse și de judecata matură a tânărului învățat, l-a prezentat curții sale cu cuvintele „iacă minunea Olandei“ – și i-a dăruit portretul său.

După un an petrecut în Franța, în care timp a studiat mai de aproape dreptul, luându-și doctoratul la Orléans, Grotius s-a întors în Olanda și și-a început cariera de avocat dinaintea instanțelor judecătorești din orașul său natal. Dar exuberanța tinereții, cultura sa literară și relațiile sale cu umaniștii de frunte ai timpului – cu Joseph Scaliger, bunăoară, căruia i se dedea pe atunci numele de „dictator al republicii literelor“ –, îl împingeau către poezie. Mai multe poeme, printre care una în onoarea lui Henric al IV-lea, și trei tragedii, scrise toate în versuri latine, au ieșit din aceste îndeletniciri tinerești. Despre una din aceste tragedii, a căror valoare nu poate fi aici în discuție, și care era intitulată *Adamus exsul*<sup>1</sup>, se zice că ar fi servit de model poemei lui Milton, *Paradisul pierdut*. Dar nici o dovadă de fapt nu confirmă această presupunere.

Acestor producțiuni poetice, însă, le-au urmat, în scurtă vreme, lucrări mai serioase, lucrări de drept, de istorie și de teologie. Cele mai însemnate dintr-însele sunt: tractatul despre libertatea mărilor<sup>2</sup>, despre care vom vorbi mai jos, tractatul despre vechimea republicii batave<sup>3</sup>, un mic tractat de politică, alcătuit dintr-un studiu comparativ al statelor<sup>4</sup>, din care nu ni s-a păstrat decât un fragment, și o istorie a Țărilor de Jos, care n-a apărut decât mai târziu, după moartea sa<sup>5</sup>.

1. (lat.) – *Adam izgonit* (n. M. R.).

2. *Mare liberum* [(lat. – *Marea liberă* (n. M. R.)], 1609.

3. *De antiquitate reipublicae batavae* [(lat.) – *Despre vechimea republicii batave* (n. M. R.)]

4. *Parallela rerum publicarum* [(lat.) – *Paralelă între state* (n. M. R.)].

5. *Annales et historiae de rebus belgicis* [(lat.) – *Anale și istorii despre lucrurile belgice* (n. M. R.)].

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

2. (lat.) – *Despre dreptul războiului* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Despre dreptul războiului și al păcii* (n. M. R.).

4. Cf. Kaltenborn, *Die Vorläufer des H. Grotius*. În această lucrare, autorul dă predecesorilor lui Grotius mai multă însemnată decât au. Asupra exagerărilor lui Kaltenborn cf. R. von Mohl, *Geschichte und litteratur der Staatswissenschaften*, I, p. 228.

Ajutată de prestigiul pe care i l-au dat aceste lucrări, cariera publică a lui Grotius a făcut progrese repezi. El a fost numit, pe rând, istoriograf al „statelor generale“, avocat general al Olandei, consilier pensionar al orașului Rotterdam, ambasador pe lângă regele Iacob I al Angliei, și, în sfârșit, mare pensionar al Frisiei de Apus și al Olandei, un fel de ministru al acestor provincii. Din nefericire, luptele religioase pricinuite de vrăjmășia celor două secte, a gomariștilor și a arminienilor, i-au schimbat în scurtă vreme cursul vieții. Aceste lupte au avut ca punct de plecare discuțiile pur teoretice dintre doi profesori de teologie de la Universitatea din Leiden, Gomar și Arminius, asupra dogmei calviniste a predestinației. În lăuntrul protestantismului se luptau, de la început, sub forme mai mult sau mai puțin vizibile, un principiu și o dogmă ce nu se puteau împăca cu nici un chip: principiul libertății de conștiință și dogma predestinației. Cel dintâi, proclamat la originea chiar a nouăi confesiuni, tindea să dezvolte personalitatea omenească și s-o înalțe, dând omului conștiința că, judecând și hotărând prin sine însuși credințele și faptele sale, este el însuși făuritorul destinului său. Cea de-a doua, ieșită din speculațiile teologilor reformați, și îndeosebi ale lui Calvin, tindea, dimpotrivă, să ia orice valoare personalității omenești, s-o înjosească, s-o anihileze chiar, dând omului conștiința că, orice ar gândi și orice ar face, soarta sa e hotărâtă mai dinainte de voința neînduplecată a lui Dumnezeu, care a împărțit de la început pe oameni în aleși și osândiți. Arminius reprezenta pe cea dintâi din aceste două tendințe. Gomar pe cea din urmă. Unul căuta să micșoreze partea predestinației, arătând că ea duce la un fanaticism absurd, care face ca sancțiunile moralei curente să nu mai aibă nici un sens; celălalt o susținea cu tărie, exagerându-i asprimea. Arminius dovedea că, dacă omul e predestinat de la început să facă parte dintre cei aleși sau dintre cei osândiți, faptele lui bune sau rele nu mai au nici o valoare. El susținea, deci, că omul e liber să-și aleagă căile vieții, și că de aci rezultă înălțarea sau căderea sa în fața lui Dumnezeu. Gomar susținea, dimpotrivă, în felul lui Calvin, că „grația“ lui Dumnezeu singură poate să mântuiască pe credincioși.

Această discuție pur teoretică a ieșit, în cele din urmă, din cercurile universitare și a început să preocupe publicul cel mare, din pricina zelului fanatic al pastorilor, care, în marea lor majoritate, considerau pe Arminius ca abătându-se de la forma ortodoxă a protestantismului și-l atacau cu violență în predicile lor. Oamenii culti, asupra cărora argumentele logice aveau mai multă putere, dedeau totuși dreptate lui Arminius. Printre aceștia se afla și Grotius, împreună cu marele pensio-

nar al Țărilor de Jos, Oldenbarneveldt. Masele populare, însă, influențate de pastori, rămăneau câștigate pentru doctrina lui Gomar.

Fiindcă discuțiile deveneau din ce în ce mai violente și amenințau să rupă pe protestanții din Țările de Jos în două secte diferite, autoritățile politice au crezut că trebuiau să intervină. Statele generale, fiind compuse în majoritate din oameni culti, care, cum am văzut, erau de partea lui Arminius, au însărcinat pe Grotius să redacteze un edict pentru pacificarea spiritelor. Edictul dedea dreptate arminierilor, dar lăsa gomariștilor toată libertatea de conștiință, invitându-i însă, și pe unii și pe alții, să se potolească, spre a evita turburări dăunătoare pentru pacea publică. Gomariștii au protestat printr-o adresă, cunoscută în istorie sub numele de „remonstranță“. Arminienii au răspuns printr-o „contraremonstranță“, și discuțiile, în loc să se potolească, au devenit și mai violente.

De aceste împrejurări a căutat să profite Mauriciu de Nassau, prințul de Orange, care voia să transforme republica descentralizată a Țărilor de Jos într-o monarhie mai unitară. Și această intenție nu era numai a lui, ci și, mai ales, a numeroșilor săi partizani, care nu erau mulțumiți cu constituția politică a statului. Această constituție, ieșită din uniunea de la Utrecht, lăsa prea multe drepturi proprii provinciilor confederate, din care cauză interesele lor particulare turburau adesea unitatea acțiunii statului. Împotriva acestor tendințe monarhiste se ridică partidul „patrioților“ în frunte Oldenbarneveldt. Ei recunoșteau neajunsurile constituției republicane a Țărilor de Jos, dar totuși credeau că acele neajunsuri erau compensate cu prisos de libertățile de care se bucurau cetățenii și pe care ar fi fost în primejdie să le piardă sub un guvernământ monarhic. Profitând de faptul că „patrioții“ lui Oldenbarneveldt erau mai toți arminieni, Mauriciu de Nassau a luat partea gomariștilor, ca să poată începe lupta împotriva lor. Ca comandant suprem al armatei Țărilor de Jos, el a interzis soldaților săi să execute ordinele statelor generale, în cazul când acestea i-ar fi trimis să potolească revoltele maselor populare. Și fiindcă, în fața acestui fapt, provinciile arminiene s-au hotărât să-și organizeze singure apărarea, creându-și alte armate, Grotius, ca mandatar al celor două provincii pomenite mai sus, a luat toate măsurile în acest scop. Mauriciu de Nassau a crezut atunci că era momentul să intre în acțiune, și a pornit cu armata sa regulată împotriva lor. Firește că arminienii au fost pretutindeni învinși. Iar sinodul național, adunat la Dordrecht, la 13 noiembrie 1618, a condamnat, ca eretică, doctrina lor. Șefii arminieni au fost închiși, ca vinovați de înaltă trădare, de conspirație împotriva statului

și a religiei, și au fost osândiți, Oldenbarnveldt la moarte, iar Grotius și Hoogerbeets la închisoare perpetuă și la confiscarea tuturor averilor.

Din fericire, soția lui Grotius era o femeie devotată și energică. Obținând, după multe stăruințe, învoirea să împărtășească captivitatea bărbatului său, care era închis în castelul de la Löwenstein, lângă Gorcum, după vreo doi ani de pregătire a izbutit să-l facă să evadeze, ascuns într-o ladă de cărți. Grotius a fugit apoi în Franța și s-a stabilit mai întâi la Paris, unde regele Ludovic al XIII-lea l-a primit foarte bine și i-a servit câțva timp o mică pensiuine, ca să aibă cu ce trăi, de vreme ce toată averea sa fusese confiscată în Olanda. Mai târziu, președintele de Mesmes l-a luat sub îngrijirea sa și l-a instalat în castelul său de la Balagny, lângă Senlis. În liniștea pe care o găsisese în sfârșit, și cu libertatea absolută de care se bucura, Grotius și-a strâns ideile și s-a apucat să scrie opera sa de căpetenie *De jure belli et pacis*.<sup>1</sup>

În doi ani de muncă neîntreruptă și neturburată de nici o grijă, monumentală lucrare a putut fi dusă până la capăt. Apărută în 1625, opera lui Grotius a avut imediat un mare răsunet și a fost tradusă în mai multe limbi<sup>2</sup>. Celebritatea, însă, pe care i-a atras-o acest succes, pe lângă mulțumirea pe care nu putea să nu i-o pricinuiască, i-a schimbat iarăși cursul vieții. Richelieu, puternicul ministru al lui Ludovic al XIII-lea, i-a cerut să intre în serviciul său, în condiții însă pe care învâțatul olandez, cu toată situația sa delicată, nu le-a putut accepta. Acest refuz a indispus pe Richelieu, și, temându-se de reaua voință a vindicativului cardinal, Grotius a crezut că era mai prudent să părăsească Franța. A trecut, dar, în Germania, a petrecut câțva timp, foarte retras, la Hamburg – și a cedat, în cele din urmă, stăruințelor lui Oxenstiern, cancelarul regatului suedez, care îi propunea să reprezinte țara sa, ca ambasador, la Paris.

În această calitate Grotius s-a întors, în 1635, în capitala Franței, și și-a îndeplinit funcțiunile diplomatice cu o îndemânare, cu o stăruință

---

1. Într-o scrisoare adresată lui De Thou (fiul), în august 1623, Grotius spune pentru prima oară că s-a hotărât să studieze principalele probleme ale dreptului ginților: „...versor in examinandis controversiis praecipuis quae ad jus gentium pertinent” (*Grotii Epistolae ad Gallos*, Epist. 75) [(lat.) – „...mă ocup cu studierea principalelor controverse ce țin de dreptul ginților” (*Scrisorile lui Grotius către gali*, Scrisoarea 75) (n. M.R.)].

2. Traducerile mai recente, utilizabile astăzi, sunt: cea franceză a lui Pradier-Fodère, intitulată *Du droit de la guerre et de la paix*, și cea germană a lui Kirchmann, intitulată *Vom Recht des Krieges und Friedens*. Această din urmă traducere e publicată în „Philosophische Bibliothek”. Bd. 6.

și cu un succes care au indispus încă o dată împotriva-i pe Richelieu. Orgolios și violent, neputând suferi să-i reziste cineva, nici chiar în formele cele mai delicate, cardinalul a cerut guvernului suedez rechemarea ambasadorului prea zelos. Oxenstiern însă a izbutit să-l mețină la postul său. Grotius a rămas, dar, ambasador la Paris din 1644, când unele intrigi de la curtea din Stockholm l-au silit să demisioneze. Întors în patria sa adoptivă, regina Christina l-a primit, e drept, cu multă cinste, dar atmosfera pe care a găsit-o de astă dată în cercurile palatului nu i-a mai convenit. Caprițiile reginei lăsau porțile deschise aventurierilor, care, ca faimosul Cerisantes, căpătaseră o prea mare influență asupra afacerilor statului.

Grotius s-a hotărât, dar, să părăsească Suedia. Pe când se întorcea, însă, în Germania, o furtună violentă l-a apucat pe Marea Baltică. După o rătăcire de câteva zile, vasul pe care se afla a fost aruncat de valuri pe coasta germană, în apropiere de Rostock. Într-o căruță de țară, pe o ploaie torențială, Grotius a fost transportat în acest oraș, unde răceala gravă pe care o căpătase pe mare i-a pus capăt vieții la 28 august 1645<sup>1</sup>.

## II

Din numeroasele scrieri ale lui Grotius, cea care a rămas până astăzi legată de numele lui, ca un monument al cugetării politice universale, este tractatul *De jure belli et pacis*. Ce mare influență a avut acest tractat ne-o poate arăta faptul că pe la jumătatea veacului al XVII-lea devenise un manual clasic de drept public, la toate universitățile de pe continent. În Anglia, din cauza deosebirii legilor, autoritatea lui a fost mai puțin întinsă, deși era citat totdeauna cu respect. Și în afară de cercurile învățaților specialiști, opera lui Grotius s-a bucurat de o favoare deosebită. Oamenii de stat o utilizau adesea. Se povestește, bunăoară, că regele Gustav-Adolf al Suediei o purta totdeauna cu sine. Printre puținele cărți ce s-au găsit în cortul său, când a murit, după bătălia de la Lutzein, a fost și tractatul *De jure belli et pacis*. Care era, dar, cuprinsul acestui tractat celebru?

---

1. Asupra vieții lui Grotius, lucrări mai întinse: Ch. Buttler, *Life of H. Grotius*. Lèvesque de Burigny, *Vie de Grotius*. Amândouă aceste biografii sunt relativ vechi, dar sunt singurele complete și amănunțite.

„Am văzut în toată lumea creștină, zice Grotius în discursul preliminar al operei sale, o stare de vrăjmășie care ar face să roșească chiar și pe barbari: războaie începute sub pretexte neînsemnate sau fără nici un pretext și conduse fără nici un respect pentru legile divine și umane, ca și cum o simplă declarație de război ar trebui să deschidă poarta tuturor crimelor.“<sup>1</sup> Izbit, adică, de neconținutele războaie din timpul său, și mai ales de sălbăticia purtării armatelor în afară de luptele propriu-zise, Grotius s-a simțit îndemnat să cerceteze dacă războiul suprimă cu desăvârșire dreptul, dacă se poate, adică, vorbi, și în ce măsură, de un drept al războiului. Spre a deslega, însă, această problemă, Grotius a trebuit să cerceteze mai întâi care e originea și care sunt fundamentele dreptului în general.

În adevăr, problema care se pune în fața războiului, din punct de vedere juridic, este din cele mai curioase. În război, forța singură dictează, neîngrădită de nici o lege. Urmează oare de aci că armatele, care se luptă pe câmpul de război, pot să facă orice? Evident că nu. Căci războiul, ca orice întreprindere omenească, trebuie să aibă un scop – și prin urmare trebuie să urmeze linia ce duce la acest scop, trebuie să se supună, adică, la anumite reguli. Ca să găsim aceste reguli, trebuie să ne aducem aminte că scopul războiului nu poate să nu stea în legătură cu scopul vieții omenești în general și cu scopul vieții sociale îndeosebi. Un stat nu întreprinde un război – n-ar trebui să-l întreprindă, dacă conducătorii lui ar judeca totdeauna sănătos – decât ca să aperse existența și interesele supușilor săi, sau, cel mult, ca să împiedice o nedreptate ce s-ar face altfel unui stat vecin. Existența cetățenilor, interesele lor, dreptatea în general, sunt însă scopuri ce-și găsesc satisfacția în legi – în legile ce domnesc înlăuntrul fiecărui stat. Când, dar, statele urmăresc asemenea scopuri – nu fiecare înlăuntrul său, ci în relațiile dintre ele, fie în timp de pace, fie în timp de război, nu trebuie oare să se supună, de asemenea, unor legi care să le indice calea cea mai potrivită și să le împiedice de a se abate de la ea? De fapt, nu există legi scrise care să reguleze relațiile dintre popoare, cum există legi scrise care regulează relațiile dintre indivizi, înlăuntrul fiecărui popor în parte. Nu există, însă, alte legi, mai puternice decât cele scrise, și pe care popoarele sunt silite să le respecte, sub pedeapsa de a lucra împotriva scopurilor pe care le urmăresc? Evident că da. Sunt legile naturii omenești, pe care nimeni nu le poate călca nepedepsit.

1. *De jure belli et pacis, Disc. prael.*, § 29.

Suma acestor legi constituie dreptul natural, care formează temelia dreptului scris, sub toate formele lui.

În adevăr, dreptul în general e de două feluri: divin și uman. Cel dintâi își are originea în voința lui Dumnezeu și se întemeiază pe dogmele revelate ale Bisericii. Cel de-al doilea își are originea în natura societăților omenești și se întemeiază pe condițiile de care atarnă existența lor. Aceste două diviziuni ale dreptului n-au întru nimic a face una cu alta și trebuiesc separate în mod absolut. Cea dintâi trebuie lăsată pe seama Bisericii; oamenii politici și filosofii n-au să se ocupe decât de cea de-a doua.

Urmând, după modelul juriștilor romani, vechea doctrină stoică, Grotius împarte dreptul uman în civil și natural. Cel dintâi e un produs istoric, și înțelegerea lui nu se poate întemeia decât pe studiul împrejurărilor sociale și politice, care au influențat neconținut raporturile dintre oameni, înlăuntrul statelor constituite. Cel de-al doilea e un complex de principii filosofice care izvorăsc din studiul naturii omenești, abstracție făcând de influența împrejurărilor istorice. Dreptul civil poate să varieze, și variază de fapt, de la un popor la altul; dreptul natural trebuie să rămână pururea același ca expresie a condițiilor de existență, de pretutindeni și totdeauna, ale omului în viața socială.

Spre a descoperi aceste condiții, care formează temelia întregii științe a dreptului, Grotius cercetează mai întâi originea vieții sociale – și o găsește într-o nevoie fundamentală a naturii omenești, nevoie pe care o numește „pofta de societate“ („*appetitus societatis*“). Această nevoie este, la început, independentă de orice considerație de utilitate. Copiilor, bunăoară, le place să se adune unii cu alții, fără să se gândească nicidecum la folosul ce ar putea rezulta pentru ei din aceasta. Mai târziu, cu dezvoltarea intelectuală, oamenii își dau seamă că viața în comun, către care îi împingea o pornire instinctivă, le procură mari înlesniri, din toate punctele de vedere. Pornirea lor instinctivă de la început ia atunci forma voinței conștiente de a trăi în comun. Această voință implică, însă, în sine obligația de a respecta condițiile de care atarnă posibilitatea vieții în comun. Aceste condiții se pot rezuma toate într-o singură formulă: fiecare trebuie să respecte viața, averea și interesele celorlalți, pentru ca să poată, la rândul-i, să ceară ca și ceilalți să-i respecte viața, averea și interesele sale.

Această convenție tacită, cu toate drepturile și datoriile ce rezultă dintr-însa, e temelia dreptului natural. Conform cu ea, faptele omenești trebuiesc judecate după potrivirea sau nepotrivirea lor cu cerințele vieții în comun, și clasificate după acest criteriu în permise și ne-

permise<sup>1</sup>. Pe această cale iau naștere principiile universale și eterne ale dreptului natural, principii valabile pentru toate popoarele deopotrivă și, înăluntrul fiecărui popor, pentru toți indivizii, fără deosebire.

De aci se vede că dreptul natural nu atârnă întru nimic de teologie. El ar exista chiar dacă n-ar exista nici un fel de religie. Se poate foarte bine închipui o societate în care oamenii n-ar avea ideea de Dumnezeu și n-ar practica nici un cult, și totuși, dacă trăiesc împreună, trebuie să se supună condițiilor de care atârnă posibilitatea vieții în comun, condiții pe care le formulează dreptul natural. Iar aceste condiții sunt pretutindeni aceleași, oricare ar fi caracterul, temperamentul, gradul de cultură... etc. al oamenilor. Bodin ne-a arătat cât de mult se deosebesc locuitorii diferitelor regiuni ale pământului, după climă. Din punctul de vedere, însă, al dreptului natural, aceste deosebiri n-au nici o însemnătate. Fie că locuiesc la sud, fie că locuiesc la nord, fie că sunt imaginativi și indolenți, fie că sunt realiști și brutali etc., condițiile vieții în comun rămânând aceleași, oamenii trebuie să-și respecte reciproc viața, averea și interesele, dacă voiesc să trăiască împreună. Altfel, viața în comun nu e posibilă. Nici chiar Dumnezeu nu poate schimba acest fundament, după cum nu poate împiedica ca două și cu două să facă patru<sup>2</sup>.

De aci rezultă, în același timp, criteriul care ne poate ajuta să deosebim preceptele dreptului natural de acelea ale dreptului pozitiv. Orice precept, pe care îl consacră tradiția tuturilor popoarelor, aparține cu siguranță dreptului natural. Căci preceptele care, cu toată diversitatea împrejurărilor geografice, etnice și politice, au rămas totuși aceleași la diferitele popoare, exprimă tocmai condițiile generale și invariabile ale vieții sociale. Dimpotrivă, toate preceptele juridice care diferă de la un popor la altul, sunt un produs istoric al împrejurărilor speciale fiecăruia dintr-însele, și aparțin, ca atare, dreptului civil, în înțelesul larg al cuvântului.

1. Grotius definește dreptul natural: „regula dreptei rațiuni, care servește și de regulă naturală, după potrivirea sau nepotrivirea ei cu însăși natura rațională și ne arată că fiecărei fapte îi este inerentă ticăloșia morală sau necesitatea morală, după potrivirea sau nepotrivirea ei cu însăși natura noastră, rațională și socială”. Cu textul original: „Jus naturale est dictatum rectae rationis, indicans, actui alicui, ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem”... (*De jure...*, [Lib.] I, c. 1, § 10)

2. *De jure belli et pacis*, Lib. I, c. 1.

Acest drept civil, însă, nu e ceva ce s-ar deosebi cu desăvârșire de dreptul natural sau ar fi în opoziție cu el. Ci e numai o interpretare și o transpunere a lui, spre a-l face aplicabil în diferitele împrejurări de fapt. Căci principiile dreptului natural, tocmai fiindcă sunt universale și eterne, sunt prea generale și nu pot fi totdeauna aplicate cu destulă ușurință în viața practică. De aci nevoia de a crea un corp de reguli mai speciale, care, pe de o parte, să precizeze modul cum trebuie să se îndeplinească acele fapte ale oamenilor care sunt permise – iar pe de alta, să stabilească care sunt anume faptele nepermise, și să prevadă și pedepse pentru cei ce le comit. Astfel ia naștere, alături de dreptul natural, dreptul pozitiv, cu cele două subdiviziuni ale sale: dreptul civil propriu-zis și dreptul penal.

Fără a urmări mai de aproape dezvoltarea acestor părți, pur juridice, care au făcut din opera lui Grotius unul din tractatele fundamentale de jurisprudență din veacul al XVII-lea, să ne oprim un moment asupra câtorva din principiile de drept natural, pe care le stabilește învățatul olandez și care au o însemnătate socială și politică, așa încât intră în cadrul problemelor pe care le studiem.

Dreptul natural, dacă este, cum am zis, deasupra tuturilor legilor scrise, trebuie, evident, să se aplice nu numai indivizilor, ci și statelor. Căci, dacă e de ajuns, în teorie, ca indivizii să-și respecte reciproc viața, averea și interesele, pentru ca să poată trăi în comun – în practică, însă, viața socială mai are și alte condiții. O societate nu poate exista fără o autoritate care să reguleze viața în comun a membrilor ei, să rezolve pe cale pacinică conflictele ce se ivesc între dânsii, să pedepsească pe cei ce nu respectă drepturile celorlalți și să-i apere pe toți împotriva atacurilor din afară. O asemenea autoritate, însă, ca să poată funcționa, trebuie să fie recunoscută de toți membrii societății, pentru ca toți să i se supună fără discuție. Această supunere a tuturilor, față de o putere care să aibă dreptul să le poruncească la toți, constituie o altă condiție de existență a vieții sociale și, prin urmare, un alt principiu al dreptului natural.

Acest principiu, pe care se întemeiază organizarea statelor – a tuturilor, fără deosebire, oricare ar fi forma lor –, e principiul suveranității. La prima vedere, el vine în conflict cu libertatea naturală a omului. Căci, din punctul de vedere al dreptului natural, nu există nici un motiv pentru care un om ar fi supus altuia; toți se nasc liberi și egali în drepturile lor. Tocmai fiindcă e, însă, liber, fiindcă poate, adică, dispune de sine însuși, omul poate renunța la libertatea sa în schimbul altor foloase – își poate vinde, bunăoară, libertatea în schimbul întreținerii

rii. Aceasta e originea sclaviei voluntare, pe care o admitea legislația romană. Tot așa, indivizii ce compun o societate pot renunța la libertatea lor, în schimbul foloaselor ce rezultă pentru ei din activitatea regulatoare și protectoare a unei autorități.

Grotius înțelegea, dar, suveranitatea în felul lui Bodin. Dreptul de a dispune de ei înșiși este un drept natural al tuturor oamenilor ce compun un popor. Acest drept, însă, ei îl cedează, pentru anumite foloase, unei autorități, compuse dintr-una sau mai multe persoane. Ca atare, suveranitatea nu este, pentru persoanele care o exercită, un mandat, cum susținea Althusius și cum admiteau, în genere, monarhomahii, ci o proprietate, cum credea Bodin. Omul care își vinde libertatea unui stăpân, în sclavia voluntară de care vorbeam mai sus, devine proprietatea lui. Tot așa, poporul care își cedează libertatea unui suveran, oricare ar fi motivele pentru care o face, devine proprietatea lui.

Și mai bine ne luminează asupra acestei naturi a suveranității transmisiunea ei silită, în războaie. Un popor învins într-un război e la discreția învingătorului, care, după tradiție și după obiceiurile în ființă, poate face cu el orice – îi poate lua chiar viața, dacă voiește. Învingătorul, însă, îi dăruiește viața în schimbul libertății. Poporul cucerit devine atunci proprietatea lui. Suveranitatea e, dar, dreptul stăpânului asupra sclavului, transportat la un monarh și la un popor.<sup>1</sup>

Oricât ar părea de surprinzătoare această concepție absolutistă a suveranității, ea este la Grotius mai mult o încercare teoretică de a explica originea puterii politice, decât fundamentul unei justificări practice a despotismului. În adevăr, după ce ne arată cum a luat naștere suveranitatea, el se grăbește să adauge că, de altfel, oricare i-ar fi obârșia, puterile ei nu sunt nelimitate; ele au o margine firească, peste care nu pot trece și pe care o formează dreptul natural – împreună cu preceptele religioase.

„Toți oamenii de bine, zice el, sunt de acord că, dacă suveranii ordonă lucruri opuse dreptului natural sau poruncilor lui Dumnezeu, popoarele nu trebuie să execute ordinele lor.”<sup>2</sup> Așa, bunăoară, cum vom vedea mai departe, cetățenii unui stat au dreptul să refuze de a lua armele, când suveranul lor declară unui stat vecin un război nedrept. Sau, ca să trecem de la un exemplu în mare la un exemplu în mic, călăul însuși are dreptul de a se asigura că sentința, pe care e chemat s-o

1. *De jure...*, Lib. III, c. 8.

2. *De jure...*, Lib. I, c. 4.

execute, e dreaptă; altfel, poate refuza să-și îndeplinească funcțiunea. În asemenea cazuri rezistența cetățenilor e pasivă; ea constă numai în refuzul de a executa ordinele suveranilor. Sunt însă și cazuri în care rezistența cetățenilor poate deveni activă. Așa e, bunăoară, când suveranul nesocotește legile elementare ale justiției față de supușii săi, amenințându-le viața sau vătămându-le interesele; sau când nu îndeplinește condițiile sub care i-a fost încredințată puterea politică, dacă asemenea condiții au existat; sau când trădează statul în profitul străinilor... etc. În asemenea cazuri, suveranul poate fi depus și pedepsit, fie cu exilul, fie cu închisoarea, fie chiar cu moartea. Dar dreptul de a-l depune și de a-l pedepsi nu poate aparține decât poporului, în conformitate cu legile statului, și nu se poate exercita decât prin organele lui legale. Particularii nu pot avea, în nici un caz și cu nici un chip, acest drept. Doctrina regicidului, așa cum o formulau monarhomahii, e respinsă de Grotius cu hotărâre, ca nefiind conformă cu principiile justiției și ca fiind primejdioasă pentru ordinea publică.

Cum se împacă, însă, această teorie liberală a dreptului popoarelor de a depune și pedepsi pe suverani, cu concepția absolutistă a suveranității, după definiția pe care am văzut-o mai sus? Am zis că suveranitatea e dreptul stăpânului asupra sclavului, transportat la un monarh și la un popor. Acest drept trebuie să fie, evident, absolut, ca orice drept de proprietate. Cine posedă un lucru, poate să facă cu el ce voiește, fără ca lucrul să aibă vreun drept asupra proprietarului său.

E însă o deosebire fundamentală între dreptul de proprietate asupra lucrurilor și dreptul de proprietate asupra sclavilor, cu care am comparat suveranitatea. Un slav nu e un lucru, ci o persoană; iar obiectul dreptului pe care îl are stăpânul asupra-i nu este ființa, ci libertatea lui. Pe de altă parte, cedarea acestei libertăți, în sclavia voluntară cu care am comparat suveranitatea, are o cauză determinată, care poate fi considerată în același timp ca o condiție – și anume, îndestularea sclavului de către stăpân. Cum zice Grotius însuși: sclavia constă în obligația „de a servi toată viața un stăpân pentru hrană și toate celelalte lucruri trebuincioase vieții; și această supunere n-are nimic nedrept în ea însăși, căci obligația perpetuă a sclavului de a-și servi stăpânul e compensată de siguranța lui de a avea totdeauna cu ce să trăiască”<sup>1</sup>. Când, dar, folosul pe care îl urmărește prin înstrăinarea libertății sale – și care condiționează această înstrăinare în sclavia voluntară – lipsește,

1. *De jure...*, Lib. II, c. 4.

urmarea logică este că sclavul își poate relua libertatea. Învoiala sa cu stăpânul devine nulă, ca o vânzare ce n-a fost desăvârșită prin plata lucrului cumpărat.

Tot așa, zice Grotius, când un popor se supune unui monarh, „nu sunt persoanele chiar ale cetățenilor care devin proprietatea lui, ci dreptul perpetuu de a-i guverna, întrucât constituiesc un popor”<sup>1</sup>. Ca și în cazul sclaviei voluntare, ceea ce se înstrăinează aci nu sunt persoanele, ci libertatea lor, adică dreptul de a dispune de ele, ca unități politice ale unui popor. Și, ca și în cazul sclaviei voluntare, această înstrăinare a libertății cetățenilor are o cauză, care este în același timp o condiție: folosul cetățenilor, apărarea vieții, averii și tuturor intereselor lor, înlăuntrul și în afară, cum am văzut mai sus. Când această cauză lipsește, când această condiție nu mai e împlinită, este evident că poporul își reia libertatea, și poate uza de ea ca să depună pe monarh.

Căci, la urma urmei, ce este un stat? Este „o reunire perfectă de oameni liberi, asociați spre a se bucura împreună de protecțiunea legilor și pentru utilitatea lor comună”<sup>2</sup>. Suveranitatea monarhilor ce guvernează un stat nu e, dar, ceva mistic, nu e un dar de sus, de care ei s-ar bucura „prin grația lui Dumnezeu”, fără nici o condiție și fără nici o restricție. Ea este un drept natural al totalității cetățenilor ce formează statul ca societate politică, dreptul de a dispune de ei înșiși în virtutea libertății lor naturale. Și e ușor de înțeles că cetățenii nu renunță la acest drept, delegându-l monarhilor, decât numai cu condiția de a fi exercitat spre folosul lor.

Așadar, cu toate aparențele absolutiste ale teoriei sale, Grotius se îndrepta și el pe calea care avea să ducă la monarhia constituțională, preconizată de cugetătorii politici ai veacului următor.

### III

Am zis că dreptul natural izvorăște întreg din condiția de căpetenie a vieții sociale, care este obligația celor ce voiesc să trăiască împreună, de a-și respecta reciproc viața și averea. Această formulă, însă, înglobează două lucruri diferite: dreptul de existență, care este un drept natural, și dreptul de proprietate, care s-ar putea să nu fie un drept

natural, întrucât natura nu ne arată pretutindeni viața și proprietatea legate împreună. Animalele, bunăoară, n-au nimic al lor, iar oamenii vin pe lume goi, lipsiți de orice patrimoniu, ca și animalele. S-ar putea, dar, ca proprietatea să fie o creațiune convențională a societății. Acest punct trebuie, evident, lămurit, și Grotius îi consacră o analiză amănunțită.

După el, omenirea n-a cunoscut, la început, proprietatea individuală. Oamenii primitivi consumau în libertate produsele naturii, care erau patrimoniul tuturilor. Singurul drept de proprietate admis era dreptul fiecăruia asupra roadelor culese de el, pentru nevoile lui, și pe care un altul nu putea să i le răpească. Cum zicea Grotius însuși: „Când a creat lumea, Dumnezeu a conferit oamenilor un drept general asupra lucrurilor din natură. Toate erau comune și aparțineau tuturilor, în indiviziune, ca un patrimoniu obștesc. Așa încât, fiecare om putea să ia ce voia și să consume ce-i plăcea. Folosința acestui drept obștesc ținea atunci loc de proprietate; căci ceea ce un om lua, un altul nu putea să-i răpească, fără nedreptate.”<sup>1</sup>

Mai târziu, însă, când oamenii s-au înmulțit și nevoile lor au sporit, roadele naturii n-au mai fost de ajuns ca să-i îndestuleze pe toți fără discuție. Unii au pus atunci stăpânire pe unele întinderi de pământ, și n-au mai lăsat pe nimeni să-și caute hrana pe ele. Alții au căzut la învoială să-și împartă teritoriul pe care trăiau până atunci în comun, pentru ca fiecare să se mulțumească cu ceea ce producea bucata lui de pământ, și să nu mai fie nici o discuție. Ocuparea cu forța și împărțirea de bunăvoie sunt, dar, cele două izvoare ale proprietății individuale. Iar odată ce a luat naștere și a intrat în obiceiul popoarelor, proprietatea individuală a fost socotită pretutindeni ca o garanție de pace și armonie între oameni, și respectul ei a devenit o condiție de căpetenie a posibilității vieții sociale.

În sfârșit, când oamenii s-au înmulțit așa de tare încât au ocupat tot pământul disponibil, în unele părți ale lumii cel puțin, dobândirea proprietății prin mijloacele de la început n-a mai fost cu puțință. Dreptul primului ocupant nu mai putea crea proprietatea, atunci când nu mai era nimic neocupat. Iar împărțirea de bunăvoie nu mai putea decât să transmită proprietatea, în cazurile de succesiune. Așa încât astăzi, zice Grotius, proprietatea nu se mai poate dobândi decât prin moștenire, donațiune sau vânzare. Jurisconsulții romani mai admiteau, e drept,

1. *De jure...*, Lib. I, c. 8.

2. *De jure...*, Lib. I, c. 1.

1. *De jure...*, Lib. II, c. II.

încă un mod de a crea proprietatea, care era munca. Este proprietar al unui lucru, ziceau ei, cel ce este cauza existenței lui. Cel ce culege, bunăoară, o piatră de pe drum și face din ea un obiect util sau prețios, devine proprietarul acelui obiect. Acest mod, însă, de a crea proprietatea este, zice Grotius, sau aparent sau incomplet. În adevăr, dacă materia, pe care o transformăm prin munca noastră, ne aparține nouă – atunci dreptul de proprietate asupra obiectului căruia i-am dat ființă nu e decât continuarea dreptului de proprietate pe care îl aveam asupra materiei primitive. Dacă acea materie nu era a nimănu, atunci ea devine proprietatea noastră în virtutea dreptului de primă ocupare – și dreptul asupra obiectului ce ia naștere dintr-însa nu e decât o continuare a lui. Iar dacă, în sfârșit, materia de care e vorba aparține altcuiva, care nu ne-a dăruit-o și de la care n-am cumpărat-o – atunci munca noastră nu ne creează asupra obiectului scos dintr-însa decât un drept parțial. Cum zice Grotius însuși: „După principiile dreptului natural, întocmai după cum, într-un amestec de materii aparținând la mai mulți stăpâni, totul e comun în proporție cu partea ce fiecare posedă într-însul, tot așa fiecare lucru compus fiind din materie și formă, ca din două părți diferite, dacă materia aparține unuia și forma altuia, lucrul devine comun în proporție cu valoarea materiei și a formei“<sup>1</sup>.

Aceasta fiind originea ei, este evident că proprietatea nu e un drept natural. Omul care a pus cel dintâi stăpânire pe un pământ neocupat de nimeni n-avea nici un drept s-o facă. El nu vătăma, se înțelege, drepturile nimănu; căci nimeni n-avea nici un drept asupra acelui pământ. Dar lipsa oricărui drept al altuia nu da nicidecum naștere unui drept al primului ocupant. Stăpânirea lui era, dar, un fapt, nu un drept. Tot așa, oamenii care și-au împărțit la un moment dat teritoriul pe care nu mai puteau trăi în comun nu și-au creat prin aceasta un drept de proprietate. Căci și ei ocupaseră, la început, acel teritoriu fiindcă nu era al nimănu. Stăpânirea lor era, dar, de asemenea, un fapt, nu un drept.

Cum s-a transformat atunci acest fapt, care nu era un drept natural, într-un drept civil, recunoscut de legislația tutulor popoarelor? Printr-o convenție tacită, ce s-a impus oamenilor ca o necesitate a vieții sociale. Ei au văzut că nu puteau trăi în comun, în pace și concordie, decât numai dacă își respectau reciproc posesiunile de fapt. Ei s-au învoit, dar, s-o facă, recunoscând fiecăruia dreptul să se folosească exclusiv de tot ce stăpânea, și instituind pedepse pentru cei ce se atingeau de

1. *De jure...*, Lib. II, c. VIII, § 19.

posesiunile altuia. Stăpânirile lor de fapt au devenit atunci stăpâniri de drept, au devenit, adică, proprietăți, în înțelesul de astăzi al cuvântului.

De aci rezultă, însă, că dreptul de proprietate, nefiind un drept natural, n-are o valoare absolută. O necesitate socială l-a înființat, o altă necesitate socială îl poate desființa. Așa, bunăoară, fiecare e proprietarul alimentelor pe care le-a produs el însuși sau pe care le-a cumpărat cu banii săi. Pe o corabie, însă, rătăcită de furtună pe mare și pe care călătorii sunt amenințați să moară de foame, dacă cineva are, din întâmplare, provizii mai abundente, ele încetează de a mai fi proprietatea lui și trebuiesc împărțite între toți, căci toți au dreptul la existență, care este un drept natural. Tot așa, într-un oraș, fiecare cetățean e proprietarul casei sale, de care nimeni nu se poate atinge. Când izbucnește, însă, un incendiu, serviciul de siguranță al orașului îi poate dărâma casa, dacă e nevoie, spre a împiedeca întinderea flagelului.

Pe de altă parte, dacă proprietatea n-are altă origine decât ocuparea de fapt sau împărțirea de bunăvoie, atunci, tot ce nu poate fi nici ocupat, nici împărțit de nimeni, rămâne un lucru al nimănu, și prin urmare al tutulor – un lucru, adică, de care oricine se poate folosi în toată libertatea. Așa este, de pildă, marea. Ea nu poate fi ocupată de nimeni, nici de indivizi, nici de popoare. Iar împărțirea ei n-ar fi îndreptățită de nici o necesitate, fiindcă marea e destul de mare ca să îndestuleze pe toți, fie în ce privește pescuitul, fie în ce privește navigația. Această idee a „libertății mărilor“ era foarte importantă pe acea vreme, când portughezii susțineau că posedau în mod perpetuu proprietatea „mării Indiilor“ – și aveau pretenția să nu permită navigația pe acea mare nici unei corăbii străine. Grotius dezvoltase, din punct de vedere juridic, teoria libertății mărilor înainte de apariția operei sale fundamentale, în lucrarea intitulată *Mare liberum*, pe care am amintit-o mai sus. Englezul John Selden i-a răspuns cu scrierea, tot așa de celebră, *Mare clausum*<sup>1</sup>, apărută în 1635. Dar nu e locul să intrăm aci în istoricul acestei polemici.

1. (lat.) – *Marea închisă* (n. M. R.).





#### IV

Nu vom urmări pe Grotius în căutarea fundamentului natural al celorlalte forme ale vieții sociale, precum sunt căsătoria, familia etc. Cadrul lucrării noastre nu ne îngăduie o analiză prea amănunțită. Ne vom grăbi dar să trecem la dreptul războiului, și, prin urmare, la dreptul internațional, care constituie principalul titlu de glorie al în-vățatului olandez.

Am zis că oamenii, împinși să trăiască împreună de un instinct natural, au observat de timpuriu că viața în comun nu e posibilă fără anumite condiții. Aceste condiții am zis că le exprimă, în fundamentele lor, dreptul natural, și le precizează în amănunte, dându-le forma unor reguli determinate de conduită, dreptul civil. Odată aceste norme stabilite, oamenii au observat că ele aveau nevoie de o sancțiune. Călcarea era primejdioasă pentru armonia vieții sociale, și dar trebuia împiedicată. În acest scop, conducătorii societăților primitive au hotărât pedepse pentru cei ce se abăteau de la regulile de conduită prescrise.

Avem aci fundamentul natural al dreptului penal. Dreptul societății de a pedepsi pe cei ce nesocotesc condițiile vieții sociale este el însuși o condiție a posibilității acestei vieți. Căci dacă oricine ar putea călca nepedepsit legile ce regulează raporturile dintre oameni, nimeni nu le-ar mai respecta – și viața în comun ar deveni imposibilă. Respectul legilor trebuie, dar, asigurat, și în acest scop societatea are dreptul să pedepsească pe cei ce se abat de la el. Acest drept rezultă din natura chiar a societății și a condițiilor ei de existență, și e, prin urmare, un drept natural.

Să-l examinăm, însă, mai de aproape. Care e înțelesul și care e întinderea lui? Cum trebuie să pedepsească societatea pe cei ce i-au nesocotit legile? Oricum și fără nici o normă? Poate, adică, să facă cu ei ce vrea? – Nu, zice Grotius. Orice om se răzbuună, când i se face un rău. Societatea însă nu trebuie să se răzbuune. Răzbuunarea e o pornire pasională care duce adesea la cele mai crude rățăcirii. Dreptul de a pedepsi al societății e o manifestare a rațiunii și trebuie să rămână închis în marginile dreptății și umanității. Pentru cel ce se răzbuună, răul pe care îl face e un scop; pentru societatea care pedepsește, suferința pe care o provoacă e un mijloc. Răzbuunarea individuală e o operă de distrugere, pedeapsa socială trebuie să fie o operă de conservare și de perfecționare – de conservare a societății și de perfecționare a mem-

brilor ei. „Când un om, zice Grotius, pedepsește un alt om, care este, din punctul de vedere al naturii, egalul său, el trebuie să-și propună un scop oarecare. De aceea ziceau scolasticii că spiritul celui ce pedepsește nu trebuie să se bucure de priverile răului pe care îl face.“ Iar ceva mai departe adaugă: „vinovatul nu e pedepsit numai în vederea pedepsei“<sup>1</sup>.

Care e, dar, scopul pe care trebuie să-l urmărească pedeapsa? E întreit: îndreptarea vinovatului, satisfacerea victimei, apărarea societății. Cum zice Grotius însuși: „în pedepse trebuie să considerăm folosul, atât al celui ce a comis fapta cât și al celui ce avea interes să nu fie comisă, cât și al întregii lumi fără deosebire“<sup>2</sup>. Pedeapsa îndreptează pe vinovat, fiindcă îl face să simtă mai adânc răul pe care l-a comis – fizicește, prin suferințele corporale (închisoare, privațiuni etc.), moralițește, prin proclamarea oficială a dezaprobării generale și prin înjosirea ce rezultă pentru el din disprețul tuturilor. Aceste diferențe fizice și morale sunt menite să-l curățe sufletește și să-l împiedice să mai comită, ulterior, fapte rele. Pe de altă parte, pedepsirea vinovatului dă satisfacție victimei, pentru care e o mângâiere să vadă că societatea nu rămâne indiferentă la nenorocirea ei și întinde asupra-i brațul său protector. Iar dacă vom pătrunde mai adânc în sufletul victimei, vom descoperi că pedepsirea vinovatului împacă, mai ales, nevoia ei naturală de răzbuunare. Dreptul de a pedepsi al societății are, dar, marele rol să împiedice răzbuunarea personală, care s-ar deslănțui adesea cu prea multă furie și ar trece peste marginile dreptății și utilității sociale. În fine, publicitatea pedepsei o preface într-un exemplu pentru toți membrii societății și e menită să aibă o înrăurire potolitoare asupra celor ce s-ar mai simți îndemnați să calce legile. Prin aceasta, pedeapsa apără și societatea, în întregul ei, împotriva faptelor rele.

Am zis că dreptul de a pedepsi al societății e o manifestare a rațiunii, și trebuie, ca atare, spre a se deosebi de răzbuunarea personală, să se mențină în limitele dreptății și umanității. Care sunt însă aceste limite?

Principiul general de care trebuie să se conducă societatea, în urmărirea celor ce i-au călcat legile, este că pedeapsa trebuie să fie potrivită cu vina. Ea variază după natura faptului comis și după calitatea celui ce l-a comis. Grotius e astfel adus la o clasificare a faptelor rele, pe care le deosebește în crime împotriva societății întregi sau crime

1. *De jure...*, Lib. II, c. XX, § 4 și 5.

2. *De jure...*, Lib. II, c. XX, § 6.

publice (astăzi zicem crime politice), crime împotriva vieții particularelor, crime împotriva căsătoriei și familiei, crime împotriva proprietății. Gravitatea acestor diferite categorii de fapte nu este aceeași, iar înăluntru fiecareia din aceste categorii gravitatea faptelor poate să fie foarte diferită. Legile penale trebuie, dar, să prevadă amănunțit cazurile posibile, și la fixarea pedepselor trebuie să lase judecătorilor o oarecare latitudine, stabilind un maximum și un minimum, fiindcă am zis că pedeapsa mai variază și după calitatea celui ce a comis fapta. Familia, educația, averea, situația socială creează printre criminali deosebiri mari. Este evident, bunăoară, că un om sărac, care fură subt presiunea nevoilor materiale, e mai puțin vinovat decât un om bogat, care înșală din lăcomie, ca să-și sporească cu orice preț averea. Tot așa, un om incult, al cărui spirit e obtuz și care nu-și poate da bine seamă de toate consecințele faptelor sale, e mai puțin vinovat decât un om care a avut parte de toate luminile învățaturii și care poate prevedea toate urmările faptelor sale etc. În regulă generală, zice Grotius, „cu cât judecata celui ce comite o faptă e mai împiedecată, cu atât cauzele care îl rățăcesc sunt mai naturale și cu atât vina e mai mică“<sup>1</sup>.

Această gradație a pedepselor ne aduce în mod firesc să ne întrebăm până unde se întinde dreptul societății de a pedepsi? Se întinde oare până la suprimarea vieții celui ce a călcat legile ei? – Da, răspunde Grotius; pedeapsa cu moartea e legitimă atunci când mai multe pedepse mai ușoare n-au putut îndrepta pe criminal și nu l-au putut împiedica să comită de mai multe ori faptele rele. Atunci societatea trebuie să ia măsura ultimă pe care i-o dictează necesitatea apărării sale, să suprime, adică, pe criminal. Dreptul societății de a pedepsi cu moartea pe cei ce îi amenință existența, prin nesocotirea sistematică și repetată a legilor ei fundamentale, e un corolar al dreptului natural de legitimă apărare. Același e cazul când unele crime devin prea numeroase. Aceasta e o dovadă că modul cum sunt pedepsite acele crime nu e destul de aspru, spre a intimida pe cei ce se simt îndemnați să le comită. Pedepsele trebuiesc dar agravate, și agravarea poate să meargă până la suprimarea vieții criminalilor.

Ne mai rămâne încă, pentru caracterizarea deplină a dreptului de a pedepsi al societății, să vedem ce fapte cad subt puterea lui. Numai acele fapte, zice Grotius, care ating condițiile de existență ale societății. De unde rezultă că ideile și sentimentele care nu se manifestează

1. *De jure...*, Lib. II, c. XX, § 29.

prin fapte de asemenea natură, cum sunt, bunăoară, credințele religioase, nu intră în domeniul jurisdicțiunii penale. Căci dreptul societății de a pedepsi nu este, cum am văzut, decât dreptul ei de a se apăra împotriva a tot ce o poate vătămă. Față, dar, de stările sufletești, care nu se traduc prin fapte capabile să-i aducă vreun prejudiciu, societatea n-are de ce să se apere – și, dar, n-are nici dreptul de a le pedepsi. Pe această cale ajunge Grotius la principiul libertății de conștiință. Omul nu e liber să facă orice, dar e liber să gândească orice. Stabilind acest principiu general, Grotius se ridică deasupra celor ce se mărgineau să susțină toleranța religioasă, pe motivul că credințele spirituale nu se pot impune cu arme materiale – ca Bodin și ceilalți cugetători politici pe care i-am studiat. Căci în ideea toleranței intră o nuanță de îngăduire, de generozitate – ca și cum s-ar fi dăruit celor ce beneficiau de această toleranță în diferitele state, adică minorităților de altă confesiune decât majoritatea cetățenilor, ceva ce nu li se cuvenea de drept. În contra acestei nuanțe se ridică Grotius, susținând libertatea de conștiință ca un drept natural. Societatea n-are dreptul să pedepsească ceea ce nu o vătămă, și stările sufletești nu o vătămă întru nimic, cât timp nu se traduc prin fapte care să atingă condițiile ei de existență.

## V

Am examinat până acum dreptul societății de a pedepsi pe cei ce nesocotesc legile ei și, prin urmare, atingând condițiile vieții în comun, îi amenință existența. Dreptul de apărare al societății în asemenea cazuri este, am zis, fundamentul dreptului penal. Însă existența societății nu e amenințată numai dinlăuntru ei, ci și din afară. Oamenii nu formează toți o singură societate, ci sunt împărțiți în mai multe societăți, deosebite prin originea și tradițiile lor, care sunt diferitele state. Aceste state intră adesea în conflict, și atunci, existența lor fiind amenințată, fiecare dintr-însele are dreptul natural de a se apăra. Acest drept natural de apărare al oricărei societăți în contra atacurilor din afară este dreptul războiului.

Căci nici o societate nu se poate apăra împotriva atacurilor din afară așa cum se poate apăra împotriva atacurilor dinlăuntru, prin legi penale pe care le aplică autoritățile ei constituite. Aceste legi nu sunt recunoscute și aceste autorități n-au nici o putere în afară de marginile ei. Singurul mijloc de apărare ce-i rămâne este, dar, forța. De aci nece-

sitatea și legitimitatea războiului, care este, în relațiile dintre state, echivalentul dreptului penal în relațiile dintre indivizi.

Prin această reabilitare a războiului, Grotius se ridică împotriva aceluia dintre scriitorii veacului al XVI-lea și al XVII-lea, care, îngroziți de spectacolul monstruos al luptelor religioase, ajunseseră să condamne cu totul această formă a dreptății în relațiile dintre state. Așa era, bunăoară, Erasm, care susținea că e o datorie pentru orice creștin să lupte din toate puterile pentru desființarea războiului. Părerea acestor scriitori, zicea Grotius, pe lângă că e greșită, mai e și vătămătoare, fiindcă îngreuiază silințele celor ce caută să închidă această manifestare a justiției internaționale în limitele ei naturale. Căci, fără să poată înălțura războiul, părerea scriitorilor amintiți întărește la cei ce îl fac credința că el este o negare absolută a oricărui drept, și încurajează astfel toate grozăviile ce se comit cu prilejul lui. Pe când, în realitate, războiul nu este decât o negare a dreptului civil, nu și a dreptului natural.

Am zis, în adevăr, că forța însăși trebuie să se supună, în desfășurarea ei, unor reguli, căci altfel ar putea să se îndrepteze în contra scopului chiar pe care îl urmărește. Războiul, dar, deși este în principiu o negare a dreptului, nu suprimă cu desăvârșire dreptul. Cum zice Grotius însuși: „legile amuțesc în mijlocul zgomotului armelor; dar numai legile păcii, legile vieții civile și ale tribunalelor publice, nu și legile eterne și valabile pentru toate împrejurările, adică legile nescrise ale naturii“<sup>1</sup>.

Care sunt, însă, aceste legi nescrise ale naturii, în raporturile dintre popoare? Sunt, în fond, aceleași ca în raporturile dintre indivizi. Căci nu există două justiții diferite, una valabilă numai pentru indivizi, alta valabilă numai pentru popoare. Legile care garantează viața, libertatea și averea persoanelor trebuie să garanteze, de asemenea, existența, independența și teritoriul statelor. Căci, după cum dreptul la viață e un drept natural al indivizilor, tot așa dreptul la existență e un drept natural al popoarelor. Și după cum libertatea e starea naturală a persoanelor, tot așa independența e starea naturală a națiunilor. În sfârșit, după cum fiecare om are dreptul să stăpânească bunurile moștenite de la părinți și produsele muncii sale proprii, tot așa fiecare neam are dreptul să stăpânească pământul moștenit din străbuni, și îmbunătățit, și înfrumusețat neconținut de activitatea fiecărei generații.

1. *De jure... Prolegomena in librum de jure belli* [(lat.) – Introducere la cartea despre dreptul războiului (n. M.R.)].

Războiul nu e, dar, o formă a dreptății, cum ziceam mai sus, decât numai când se face pentru apărarea acestor drepturi – și cu respectul lor la ceilalți. Un popor nu trebuie să intre, adică, în război spre a suprima existența unui alt popor, sau spre a-i răpi independența sau spre a-i cotoropi teritoriul; ci numai pentru a-și apăra propria sa existență, propria sa independență și propriul său teritoriu. Altfel, războiul nu mai e decât o tâlhărie în stil mare, un „grande latrocinium“ – cum zicea sfântul Augustin.<sup>1</sup>

Așa sunt toate războaiele care, sub pretexte onorabile, ascund cauze nedrepte. Când Alexandru cel Mare a pornit împotriva lui Darius, ca să răzbune invaziunea de altă dată a perșilor în Grecia, războiul era nedrept, fiindcă grecii n-aveau nici o nevoie să fie răzbunați, iar perșii fuseseră destul de pedepsiți prin înfrângerea și respingerea lor în Asia. Cauza adevărată a războiului era alta, era ambiția regelui macedonean, dorința lui de a se ilustra cucerind țări și subjugând popoare.

Grotius deosebește, dar, cauzele războiului în „motive“ și „pretexte“. Cele dintâi singure sunt cauze drepte, cele din urmă nu. Printre „motivele“ de război, pe lângă cele pe care le-am văzut, adică apărarea existenței, a independenței și a teritoriului, Grotius mai admite și altele. Așa, bunăoară, un popor are dreptul să pornească un război împotriva celor ce nu își țin angajamentele luate față de el prin tractate. Căci, după cum respectul contractelor este o condiție sine qua non a păcii și armoniei dintre indivizi, tot așa respectul tractatelor este o condiție sine qua non a păcii și armoniei între popoare. Călcarea lor e, dar, o crimă, și trebuie pedepsită, așa cum se pedepsesc crimele popoarelor, adică prin război. Tot așa, e o cauză dreaptă de război apărarea unui popor învecinat, care a fost atacat pe nedrept de o altă putere. Deși acest atac nu pune în primejdie existența, independența sau teritoriul națiunii care își propune să intervină, el constituie totuși o crimă – și o crimă, oricine are dreptul s-o pedepsească, dacă poate. Această rezervă însemnează că obligația de a face război, în acest caz, e numai relativă. Un popor nu e dator să intervină spre a pedepsi un atac nedrept adus unui vecin, decât numai dacă are puterea s-o facă. Altfel, în loc să servească dreptatea, mărește nedreptatea, dând prilej agresorului să învingă două popoare în loc de unul singur.

După ce examinează „motivele“ sau cauzele drepte ale războiului, Grotius trece în revistă și „pretextele“ sau cauzele lui nedrepte. Ade-

1. *De jure... Lib. II, c. XVII, § 3.*

sea, un popor pornește un război împotriva unui alt popor care se mărește și se întărește, fiindcă crede că această mărire și întărire constituie o amenințare pentru existența sau independența sa. O asemenea cauză de război e nedreaptă. Căci nu e de ajuns ca cineva să aibă puterea să ne facă rău, ca să avem dreptul să-l pedepsim; mai trebuie să aibă și intenția să ne facă rău – și această intenție trebuie să se manifesteze prin fapte pozitive. Cât timp, dar, poporul care se mărește și se întărește are o purtare corectă, nevătămând prin nimic nici unul din drepturile vecinilor săi – aceștia n-au nici un motiv real să pornească război împotriva lui.

Tot așa, nu e o cauză dreaptă de război refuzul unui popor de a face o alianță sau de a încheia un tratat. Căci libertatea fiind starea naturală a indivizilor și a popoarelor, nimeni nu poate fi obligat să contracteze fără voia lui; a-l sili, cu forța, e o crimă. Tot așa, când un popor pornește un război spre a-și apropia teritoriile pe care pretinde că le-a descoperit cel dintâi, cum au făcut spaniolii în America, războiul e nedrept, dacă teritoriile în chestie sunt deja stăpânite de alte popoare. Inferioritatea materială și morală a acelor popoare, lipsa lor de civilizație, chiar când sunt reale, nu sunt o scuză.

Spre a recunoaște dreptul de proprietate, zice Grotius, „legile nu cer celor ce-l au nici o calitate morală sau religioasă, sau intelectuală”<sup>1</sup>. Tot așa, dreptul de stăpânire al popoarelor asupra teritoriilor pe care le ocupă din vechime, nu e condiționat de starea lor de civilizație, sau de progresul lor intelectual, sau de credințele lor religioase. Grotius se ridică, dar, cu tărie împotriva spaniolilor, care, după descoperirea Americii, au dus cunoscutele războaie de exterminare împotriva indigenilor, pe motivul că asemenea sălbatici trebuiau să dispară dinaintea înaltei lor civilizații, menite să se bucure, singură, de toate bogățiile noului continent.

Dacă, în teorie, deosebirea dintre cauzele drepte și nedrepte ale războiului e foarte ușoară, în practică nu e totdeauna așa. În asemenea cazuri, în care nu e sigur că are dreptatea de partea sa, poporul care s-ar simți îndemnat să înceapă un război trebuie să se abțină și să recurgă la mijloacele pașnice de înțelegere: tratative, conferințe, arbitraj... etc. Aceste mijloace trebuiesc încercate prealabil chiar și atunci când războiul ar avea o cauză a cărei dreptate n-ar putea fi pusă la îndoială. Căci, la urma urmei, soarta armelor e nesigură, și se poate întâmpla ca

1. *De jure...*, Lib. II, c. XVII, § 10.

ea să întărească nedreptatea, în loc s-o înlăture. Se poate, anume, ca tocmai poporul care are dreptatea de partea sa să fie învins – și atunci războiul mărește nedreptatea, fiindcă cel învins plătește totdeauna mai mult decât ar fi cedat de bunăvoie, pe calea tratativelor. În această privință, Grotius crede că toate popoarele, dar mai ales cele mici, trebuie să se gândească mai întâi la conservarea lor, și nu aprobă principiul extrem al vechilor republicani romani, care ziceau că moartea e preferabilă sclaviei.<sup>1</sup> Singurul lucru ireparabil, pentru popoare ca și pentru indivizi, e pierderea existenței. Pierderea independenței se poate îndrepta, cu vremea și cu schimbarea împrejurărilor, dacă poporul care a pierdut-o are răbdare să aștepte și tăria să se pregătească.

În sfârșit, când războiul n-a putut fi evitat cu nici un chip, cei ce îl fac trebuie să se supună, în interesul dreptății a cărei înfăptuire o urmăresc, la anumite reguli. Căci am zis că războiul este, în relațiile dintre popoare, ceea ce este penalitatea în relațiile dintre indivizi, este adică o formă a justiției. Ca atare, cei ce fac războiul iau caracterul august al magistraților, și nu trebuie să uzeze de forță decât numai în marginile dreptății, și numai întru cât este necesar pentru asigurarea ei. Firește, spre a se putea folosi de forță, armatele care se războiesc sunt silite să facă mult rău multor nevinovați, devastându-le câmpurile, pe care le calcă în timpul luptelor, dărâmându-le casele, când intră în acțiune artileria etc. Dar aceasta e o fatalitate neînlăturabilă, și trebuie scuzată, întrucât există mijloacele, care duc la un scop bun, se împărtășesc din excelența lui morală. Așa, bunăoară, poporul care începe un război pentru o cauză dreaptă poate să uzeze, pe lângă forță, și de viclenie. Lucrul e permis, în virtutea principiului de mai sus, dar numai întru cât e necesar pentru atingerea scopului bun. Tot așa și calamițiile, pe care le provoacă întrebuintarea forței în război, trebuie reduse, pe cât posibil, la strictul necesar. Trebuiesc, dar, evitate toate cruzimile și toate devastările inutile, care se comit de regulă, din nefericire, asupra oamenilor fără apărare și asupra averii lor. Adevărații dușmani sunt soldații în luptă și, în general, purtătorii de arme. Toți ceilalți, bătrânii, copiii, femeile și, în genere, oamenii dezarmați, trebuiesc cruțați. Grotius se ridică mai ales cu tărie împotriva siluirii femeilor de către soldați, care, împreună cu jaful, intrau în obiceiurile timpului său și se practicau pe o scară foarte întinsă. Din toate crimele

1. *De jure...*, Lib. II, C. XXIV, § 6.

ce însoțesc, fără nevoie, starea de război, violarea femeilor este, zice el, cea mai josnică, cea mai odioasă.

În sfârșit, pe lângă cruțarea particularilor fără apărare, armatele în luptă mai sunt datoare să ocrotească pe toți muncitorii pacinici, pe toți cei ce fac „tăria și lumina“ popoarelor – pe plugari, pe meseriași, pe negustori și pe cărturari. Iar instituțiile de cultură, școalele, bibliotecile, academiile, precum și monumentele ce păstrează în amintirea posterității mărturiile scumpe ale trecutului, trebuie respectate în mod absolut. Căci scopul războiului nu este distrugerea cu orice preț, distrugerea pentru ea însăși. Scopul lui este numai să apere interesele popoarelor, când nu pot fi apărate altfel. Intrând, dar, în luptă, oamenii nu trebuie să uite pentru ce se bat și să rămână leali și umani, purtându-se totdeauna așa, încât să nu facă imposibilă restabilirea păcii. Altfel războiul merge mai departe decât scopul său, prefăcându-se în cea mai stupidă îndeletnicire ce se poate închipui, în distrugerea vieții și averii oamenilor pentru plăcerea de a le distruge.

Pornind apoi de la noțiunea războiului ca formă supremă a justiției în raporturile dintre popoare, Grotius stabilește procedura de urmat la declararea lui și la încheierea păcii, drepturile ambasadurilor, drepturile și datoriile beligeranților față de neutri și ale acestora față de ei, regulile juridice privitoare la încheierea tratatelor de alianță, drepturile și datoriile ce izvorăsc dintr-însele... etc. – scrie, adică, un întreg tratat de drept internațional – cel dintâi din timpurile moderne. Din nenorocire, cadrul lucrării noastre nu ne permite să intrăm în studiul acestor părți, fiindcă am fi siliți să ne coborâm la amănunte care nu mai interesează istoria filosofiei, și trebuie, dar, să rămână rezervate istoriei dreptului.

De altfel, ceea ce a impresionat mai mult pe contemporanii lui Grotius n-a fost atât partea pur juridică a operei sale, cât partea ei filosofică, cât umanitarismul său larg și luminos, care, departe de a se pierde în utopii pacifiste, ținea seamă de toate realitățile vieții popoarelor, și, proclamând necesitatea războiului ca o formă supremă a dreptății, tindea să-l supună totuși unor reguli raționale și să-i reducă asprimea la strictul necesar. Am amintit mai sus că Gustav-Adolf purta cu sine pe câmpul de război tratatul juristului olandez și îl recitea în ceasurile de odihnă. Și tot influenței ideilor lui Grotius i se datorește, se zice, și renunțarea lui Ludovic al XIV-lea la hotărârea ce luase la început de a da războiului cu Olanda forma cea mai crudă posibilă, de a face, adică, dintr-însul un război de exterminare.

Printre învățați, tratatul despre dreptul războiului și al păcii a găsit partizani entuziaști – și adversari pasionați. Printre ei se găsesc nume ilustre, ca Hobbes, Spinoza, Leibniz, și nume onorabile, ca Pufendorf, Thomasius, Cumberland, Barbeyrac și alții. Toți acești cugetători fac, însă, parte din istoria filosofiei moderne, și nu ne putem ocupa de ei acum. Îi amintim numai, spre a se vedea încă o dată legătura strânsă dintre ideile politice și sociale ale Renașterii și ale timpurilor următoare.<sup>1</sup>

---

1. Asupra lui Grotius s-au scris puține monografii; în schimb, mai toți autorii care studiază istoria dreptului îi consacră câteva pagini. Vrednice de consultat sunt următoarele lucrări: H. Luden, *Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften*; Ompteda, *Litteratur des Völkerrechts*; Kaltenborn, *Kritik des Völkerrechts*; Stahl, *Geschichte der Rechtsphilosophie*; Rob. von Mohl, *Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften*; Ad. Franck, *Réformateurs et publicistes*, vol. II; P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, vol. II; R. Blackey, *History of political Literature*; A. Haas, *Ueber den Einfluss der epikureischen Staat und Rechtsphilosophie auf die Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts*.

## Capitolul XIV IDEILE POLITICE ȘI SOCIALE TOMMASO CAMPANELLA

Încercarea lui Thomas More de a clădi din temelii o societate nouă, după alte principii decât cele tradiționale, n-a rămas izolată. O sumă de încercări analoage s-au succedat, unele mai îndrăznețe și mai curajoase decât altele, în veacul al XVII-lea și în cele următoare<sup>1</sup>. Campanella, Bacon, Harrington, Vairasse, Mably, Rousseau, Saint-Simon, Fourier, Cabet și alții, au luat pe rând penelul imaginației ca să ne zugrăvească fericirea societăților întocmite după principiile lor. Că aceste încercări s-au influențat unele pe altele și formează, prin urmare, o singură serie teoretică, în frunte cu vechea Republică a lui Platon, nu mai încapă îndoială. Ele au apărut însă în timpuri diferite, în împrejurări ce nu se aseamănă și în legătură cu sisteme de idei variate. Fiecare trebuie, dar, studiată la locul său, și, dintr-însele, numai una singură mai aparține cugetării filosofice a Renașterii. Autorul ei, călugărul italian Tommaso Campanella, e unul din precursorii celor doi întemeietori ai filosofiei moderne, ai lui Bacon și ai lui Descartes, și merită, ca atare, o deosebită luare-aminte.

1. Și în veacul al XVI-lea au apărut două asemenea încercări. În 1552 a ieșit de sub tipar cartea lui Doni, *I mondi celesti, terrestri e infernali degli accademici Pellegrini*, iar în 1553, cartea lui Patricio, *La città felice* – care se mărgineau să reia și să dezvolte, ducându-le la absurd, trăsăturile comuniste din *Utopia* lui More. Cea dintâi, mai ales, predica un comunism brutal și anarhic; statul ideal ar fi, după Doni, acela în care fiecare cetățean ar putea face orice, după bunul său plac – averile fiind comune și femeile la discreția tuturilor. Fiind, dar, lipsite de o structură filosofică propriu-zisă, nu ne putem opri asupra acestor scrieri. A se vedea asupra lor: Thomissen, *Le socialisme depuis l'antiquité* (I, 247); Rob. von Mohl, *Geschichte und Litteratur der Staatsswissenschaften* (I, 184); Friederich Kleinwächter, *Die Staatsromane* (s. 48).

## I

Viața lui a fost un șir necurmat de lupte grele și de mari suferințe. Numai o putere titanică, cum a fost a lui, era în stare să îndure atâtea lovituri și să producă, totuși, atâtea opere. Născut la 15 septembrie 1568, la Stegnano, lângă Stilo, în Calabria, Giovanni Campanella se distinsese de mic prin calități sufletești excepționale. La vârsta de cinci ani era în stare să repete cuvânt cu cuvânt predicile pe care le asculta la biserică, iar la paisprezece ani putea să dezvolte cu cea mai mare ușurință, în discursuri improvizate, orice temă i s-ar fi dat. Cu asemenea daruri ar fi putut, desigur, să se îndrepteze în orice direcție, 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 pe care îl ilustrează cei mai mari cugetători ai catolicismului. Alte gânduri și alte aspirații au venit apoi în sprijinul acestei dorințe. Pe atunci, școalele călugărești, printre care acelea ale dominicanilor, se bucurau de un renume universal, erau încă cele mai bune – mai ales pentru cei ce n-aveau mijloace îndestulătoare ca să călătorească și să viziteze diferitele centre universitare. Și, în sfârșit, unde și-ar fi putut continua mai bine studiile un tânăr ca el, care nu era la adăpostul nevoilor vieții, ca în liniștea și lipsa de griji a unei mânăstiri? La vârsta de cincisprezece ani, dar, Campanella a îmbrăcat haina călugărească, schimbându-și numele de Giovanni în acela de Tommaso, sub care a rămas cunoscut în istoria filosofiei.

În școalele dominicanilor din San' Giorgio, din Nicastro, din Cosenza, tânărul călugăr a desfășurat o activitate febrilă, studiind cu un zel neîntrecut teologia și filosofia scolastică. Dar zeul acesta, în loc să-i atragă simpatia profesorilor săi, n-a făcut decât să deștepte neîncrederea lor. Vecinicele sale întrebări și obiecții erau, pentru ei, semnul neîndoios al unui neastâmpăr sufletesc ce nu prevestea nimic bun. Doctrinile tradiționale ale catolicismului nu erau în stare să potolească setea de știință a impetuosului tânăr, și cu cât profesorii săi se sileau să-l facă să simtă mai adânc marele principiu al Bisericii, care era respectul absolut al autorității, cu atât scepticismul ce se ivise, sfios, de la început, se întindea și se întărea în mintea sa. În scurtă vreme, acest scepticism a luat proporții așa de mari, încât Campanella a ajuns să se îndoiască nu numai de noțiunile abstracte ale teologiei și filosofiei, dar până și de 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 certitudine adevărată decât în conștiința de sine; tot restul i se părea îndoios. Dar această certitudine subiectivă nu-i era de ajuns – și nu vedea, deocamdată, cum ar fi putut ieși dintr-însa. Întâmplarea l-a ajutat, totuși, și de astă dată, să-și găsească drumul, atrăgându-i atenția asupra operelor lui Bernardino Telesio, pe care nu le cunoștea încă.

Profesorul de filosofie din mănăstirea San' Giorgio fusese provocat odată la o discuție publică de un franciscan din Cosenza. Fiind bolnav și neputându-se duce el însuși, a crezut că putea să trimită, spre a-l înlocui, pe cel mai distins elev al său, pe tânărul Campanella, a cărui pasiune pentru discuții și a cărui îndemănare dialectică erau cunoscute și temute de toți. Elevul a obținut un succes strălucit, un succes pe care nu l-ar fi avut desigur magistrul, fiindcă ar fi susținut, fără îndoială, autoritățile de căpetenie ale ordinului său, adică pe Aristotel și pe sfântul Toma din Aquino. Campanella, însă, în loc să-i susțină, i-a atacat – și nu cu vechile subtilități și arguții scolastice, ci într-un mod cu totul neobicinuit, arătând că sistemele lor erau țesături pur logice de noțiuni arbitrare, ce nu se potriveau cu realitatea. Natura singură era revelația directă a divinității, ea singură merita numele de „autograf” al lui Dumnezeu; teoriile omenești nu erau decât copii și comentarii ale ei – copii și comentarii a căror valoare nu se putea determina decât printr-o continuă confruntare cu originalul. Iar teoriile lui Aristotel, ca și alte sfântului Toma, nu suportau o asemenea confruntare.

Câțiva bătrâni, care ascultau pe Campanella dezvoltând aceste idei, au zis, plini de admirație, că ar auzi parcă vorbind printr-însul spiritul lui Bernardino Telesio. Mirat și curios, tânărul călugăr și-a procurat numaidecât operele acestui filosof, care, ajuns la o vârstă înaintată, trăia, pe atunci, retras la Cosenza. Și a descoperit într-însule, cu entuziasm, idei asemenea cu ale sale. În introducerea cărții *De natura rerum juxta propria principia*, care apăruse în 1565, Telesio zicea că o reformă radicală a filosofiei a devenit neapărat necesară. Filosofii – mai vechi și mai noi – au căutat, e drept, adevărul cu stăruință, dar nu l-au găsit, fiindcă au voit să înțeleagă lumea cu ajutorul noțiunilor abstracte ale rațiunii, și nu cu ajutorul simțurilor, care singure pun pe om în contact direct cu natura. De aceea au ajuns, bunăoară, să dea corpurilor ce alcătuiesc universul, nu mărimea și poziția pe care le au în realitate, ci mărimea și poziția pe care și-au închipuit ei că trebuie să le aibă. Și câtă muncă i-a trebuit astronomiei mai nouă, ca să arunce, în sfârșit, o rază de lumină adevărată în haosul întunecat și confuz al

noțiunilor subiective ale filosofilor vechi! Iar la acest rezultat a ajuns această știință, care de-abia s-a născut sub adevărata ei formă, numai prin observarea directă a corpurilor cerești. Filosofia cea nouă trebuie, dar, să învețe pe oameni să fie mai modești și să nu se compare cu Dumnezeu, care a scos lumea întreagă din capul său. Oamenii nu pot scoate înțelegerea lumii din capul lor; ei trebuie s-o ceară cu umilință lumii înseși, trebuie să observe, adică, cu de-amănuntul lucrurile ei, să se silească a descoperi legăturile dintre ele și acțiunile lor unele asupra altora. Numai așa se poate întemeia o știință adevărată a naturii. Și spre a pune în practică această idee, Telesio a și înființat o societate de învățați, Academia cosentină din Neapole, ai cărei membri se adunau regulat, spre a observa în comun fenomenele naturii.

Încântat de aceste idei nouă, Campanella le-a adoptat cu entuziasm, și fiindcă Telesio fusese tocmai atacat de un adept întârziat al scolastice, de Antonio Marta, a cărui carte *Propugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini Telessi* apăruse tocmai atunci, în 1587, a scris în fugă o lucrare întreagă spre a apăra planurile lor comune de reformă, sub titlul *Philosophia sensibus demonstrata*. Această lucrare însă a fost foarte rău primită de către autoritățile ordinului său. De mai multă vreme deja, tânărul dominican era privit cu neîncredere de către tovarășii săi de mănăstire. Cunoștințele sale întinse, argumentele sale neobicinuite, dialectica sa irezistibilă, deșteptase printre călugării săraci cu duhul credința că el trebuia să stea în legătură cu Necuratul. Mai ales nu se putea uita că avusese, odată, mai multe întâlniri cu un evreu rătăcitor, care îl inițiasse în științele oculte, în astrologie, în magie și în artele cabalistice. Apariția *Filosofiei demonstrate prin simțuri* a fost, dar, un pretext binevenit, pentru ca tânărul neastâmpărat, care ridicase împotriva-i atâtea bănuieli, să fie exilat la Altomonte, într-un mic schit pierdut în Munții Abruzzi, și pus sub o supraveghere foarte aspră.

În scurtă vreme, însă, Campanella a izbutit să fugă, și s-a instalat la Neapole, în casa unui adept al lui Telesio. Adunările Academiei cosentine, la care lua parte regulat, schimbul neconținut de idei cu oamenii ce lucrau în aceeași direcție, sfaturile prețioase ale lui Giovanni Battista Porta, unul din fizicienii de frunte ai timpului<sup>1</sup>, și mai ales libertatea sufletească de care se bucura, în sfârșit, au dat un mare având activității sale filosofice. Schițele sale anterioare au fost reluate și dez-

1. Inventatorul camerei obscure, a cărei teorie a dezvoltat opera sa *Magia naturalis* [(lat.) – *Magia naturală* (n. M. R.)].

voltate, unele dintr-însele, care circulau până atunci numai în manuscris, au fost tipărite, și alte lucrări nouă au fost plănuite. În forme variate, și cu zelul neobosit al tutulor reformatorilor, Campanella susținea fără preget aceeași idee, că filosofia trebuia înnoită din temelii și că singura cale pe care se putea ajunge la cunoașterea naturii era activitatea simțurilor. Acesta era cuprinsul lucrărilor sale din acea perioadă: *De investigatione rerum*<sup>1</sup>, *De sensu rerum*<sup>2</sup>, *Metaphysicae novae exordium*...<sup>3</sup> etc.

Dușmanii săi, însă, îl pândeau, și unele afirmări prea îndrăznețe din lucrările sale le-au dat prilejul să-l acuze de erezie. Chemat dinaintea tribunalului Inchiziției din Roma, a fost ținut mai mult timp închis în condamnat, în sfârșit, în 1591, să „abjure” – să se lepede, adică, în public, de ideile pe care le profesa.

După acea primă lovitură, a început pentru Campanella o viață de pribegie în căutarea unei ocupații care să-i permită să-și câștige existența. În 1592, îl găsim la Florența, silindu-se să obțină de la marele duce Ferdinand I o catedră la Universitatea din Pisa. Încercarea i-a rămas însă zadarnică. A trăit apoi câțva timp la Veneția, dând câtorva tineri din aristocrație lecții particulare de retorică. Cu dorința de a pătrunde la Universitatea din Padua, a trecut și prin acest oraș, unde n-a avut 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, și nu din neglijența sa; precum se va vedea mai departe, hârtiile îi fuseseră sustrate de către dușmanii săi, care îl urmăreau neconținut. Fără să se descurajeze, Campanella s-a întors la Padua și s-a apucat să-și refacă lucrările, după alte planuri, nouă și mai întinse. Unele discuții, însă, în care a mers poate prea departe, au ridicat din nou împotriva-i acuzarea de erezie. Mai mult chiar, a fost denunțat ca autor al faimosului pamflet *De tribus impostoribus* de care am vorbit în volumul precedent<sup>4</sup>. Chemat iarăși dinaintea tribunalului Inchiziției din Roma, a avut surprinderea să găsească pe masa judecătorilor, printre actele de acuzare, manuscrisele pe care le pierduse la Bologna. De astă dată, însă, Campanella s-a apărat cu atâta îndemânare, încât a fost pus în libertate.

1. (lat.) – *Despre cercetarea lucrurilor* (n. M. R.).

2. (lat.) – *Despre simțul lucrurilor* (n. M. R.).

3. (lat.) – *Începutul noii metafizici*... (n. M. R.).

4. Vezi vol. II, capitolul XIV – *Urmările filosofice ale mișcării științifice. Telesio, Patrizzi, Campanella și adepții lor*, p. 371 (n. G. P.).

Neștiind încotro să-și mai îndrepteze pașii, Campanella s-a întors din nou, după șapte ani de pribegie, la Neapole – de unde a pornit, în 1598, înspre orașul său natal. 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 să înceteze plățile din lipsă de bani, și prestigiul său scăzuse pretutindeni. În Italia de Sud această scădere a autorității spaniolilor, trezind poate nădejdea emancipării, înăsprise conflictele care existau mai de mult între administrația lor și populația indigenă. Birurile apăsătoare, care erau neconținut sporite, după cererea guvernului central, și care se încasau adesea cu forța, erau greu suportate de toți locuitorii – mai ales, însă, de ținuturile sărace din Calabria. Pe de altă parte, dominația despotică a spaniolilor încercase să ia și episcopilor unele din drepturile lor politice, între altele, dreptul vechi de jurisdicțiune pe care îl aveau în anumite cazuri. Episcopii s-au opus, și una din armele lor era dreptul de azil al mănăstirilor, care primeau și adăposteau pe cei condamnați de tribunalele viceregelui spaniol.

Această situație politică încordată producea, firește, nemulțumiri mari în toate stratele populației – și aceste nemulțumiri mai erau agravate, între altele, de prădăciunile neconținute, pe de o parte ale bandiților calabrezi, 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 sub conducerea unui italian renegat, Bassa Cicala, atacase coastele Calabriei ca în timp de război, și le devastase groaznic. Toate aceste împrejurări au impresionat adânc pe Campanella, pe care suferințele sale proprii îl făcuseră mai simțitor la suferințele altora, și i-au îndreptat atenția într-o direcție nouă. În tinerețe îl preocupase mai ales problemele teoretice ale științei și filosofiei. Acum, în fața mizeriilor de tot felul ale vieții, 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 exprime, mai târziu, în cele două lucrări ale sale, *Cetatea Soarelui* și *Discursul asupra monarhiei spaniole*.

Deocamdată, Campanella a crezut că era mai bine să încerce a pune în aplicare aceste idei, folosindu-se de prilejul ce i se părea că avea să se ivească în curând, al izgonirii spaniolilor din Calabria. În cazul când această provincie ar fi rămas fără stăpân, i se părea că era



pentru el o datorie să încerce s-o organizeze după principiile sale politice și sociale. La o asemenea încercare îl împingeau pe Campanella și trăsurile mistice ale caracterului său, care făceau dintr-însul un fel de profet. El avea, ca foarte mulți contemporani ai săi, o credință oarbă în astrologie. Într-o asemenea atmosferă, apariția stelei nouă din constelația Casiopeei, în 1572, și brusca ei dispariție, în 1574, n-au lipsit a fi interpretate ca prevestind evenimente mari. După speculațiile cabalistice ale astrologilor, care credeau că numerele aveau o semnificare mistică, aceste evenimente nu puteau să se întâmple decât în anul 1600, fiindcă numărul veacurilor ce alcătuiau această dată era suma celor două numere „sfinte“, 7 și 9; apariția timpurie a semnelor prevestitor avusese de scop numai să îndemne pe oameni să se pregătească. În sfârșit, câteva cutremure de pământ, ce au înspăimântat 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 îndemnat să înceapă propovăduirea lor.

Ura împotriva dominației spaniole îi făcea sarcina foarte ușoară, și propaganda sa a dus foarte repede la organizarea unei conjurații în stil mare. Un tânăr înflăcărat, Maurizio de Rinaldi, s-a pus în fruntea acestei mișcări, a strâns oameni și arme și, spre a pregăti mai bine lovitura, s-a înțeles cu turcii. Flota lor trebuia să atace coastele Calabriei și să ocupe 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 organizarea politică și socială preconizată de Campanella.

Ar fi fost desigur vrednic de văzut, dacă acest plan ar fi izbutit, ce roade ar fi dat ideile reformatorului. Din nefericire, împrejurările n-au îngăduit o asemenea experiență. Conjurația lui Rinaldi a fost descoperită, în august 1599, și toți cei bănuși au fost arestați, împreună cu Campanella.

Procesul a fost lung și greu.<sup>1</sup> O parte din acuzați, a căror vinovăție s-a putut dovedi cu fapte neîndoioase, au fost judecați și executați, în Calabria chiar. Împotriva lui Campanella, însă, care era bănuș ca fiind autorul moral al întregii mișcări, nu existau dovezi de fapt, iar răspunsurile lui încurcau pe judecătorii locali. A fost, dar, dus la Neapole, spre a fi judecat de un tribunal mixt, compus din reprezentanți ai rege-

1. Amănunte asupra-i ne-a dat L. Amabile, în lucrarea sa *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli, 1882.

lui spaniol și ai papei. Toate eforturile și toată abilitatea noilor judecători erau îndreptate într-o singură direcție: să obțină de la acuzat mărturisirea complicității, care singură putea permite condamnarea lui, în lipsa dovezilor de fapt. Această mărturisire însă Campanella n-a făcut-o niciodată. El s-a mărginit să declare că singura sa intențiune a fost să încerce a da lumii o organizare socială mai bună, în cazul când schimbările, pe care prevederile sale astrologice i le înfățișau ca trebuind să se întâmple în anul 1600, ar fi avut loc. Dar a tăgăduit cu energie că ar fi căutat să provoace el însuși aceste schimbări. Tortura, pe care justiția spaniolă o practica cu o măiestrie ce nu era întrecută, poate, decât de aceea a Inchiziției romane, n-a putut scoate de la el nimic altceva. Sentința nu se putea deci pronunța ușor, în procesul de înaltă trădare, și de fapt nu s-a pronunțat niciodată.

În timpul acestui proces, însă, s-au ridicat împotriva lui Campanella și acuzații de erezie, pe care le-a judecat tribunalul Inchiziției, în frunte cu legatul papei. După propria sa mărturie<sup>1</sup>, Campanella a fost ținut odată patruzeci de ceasuri întins pe o scândură plină de vârfuri ascuțite de fier, așa încât a pierdut „zece livre de sânge“. Nici de astă dată, însă, nu s-a putut căpăta de la el nici un fel de mărturisire. Fie că durerile fizice i-au turburat în adevăr mintea, fie că nefericitul s-a prefăcut numai nebun, declarațiile sale nu mai aveau nici un înțeles, și în cele din urmă le-au luat locul un mutism absolut. Cu toate acestea, pe temeiul mărturiei altora și al scrierilor lui proprii, Campanella a fost condamnat la închisoare vecinică, în carcerile Inchiziției din Roma.

Fiindcă, însă, procesul de înaltă trădare nu se sfârșise, spaniolii 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 situate sub nivelul mării, fără aer, fără lumină, cu pereții picurând de umezeală. Și totuși, puterea sa sufletească, în adevăr titanică, l-a ajutat, nu numai să trăiască ani întregi în asemenea condiții groaznice, fără să cadă în deznădejde, dar și să-și continue, dacă se poate zice, activitatea intelectuală, meditând la opere nouă și compunând poezii filosofice<sup>2</sup>. Mai târziu, asprimea autorităților spaniole s-a mai îmblân-

1. Din prefața lucrării sale *Altheismus triumphatus*.

2. Aceste poezii au fost tipărite la Paris, în 1622, sub titlul *Scelta d'alcune poesie filosofiche di Settimontano Squilla*. Pseudonimul e o traducere a numelui său: clopoțelul celor 7 coline. Reeditate au fost aceste poezii de către Orelli, sub titlul *Poesie filosofiche di Tommaso Campanella*, Lugano, 1834. Herder a tradus câteva dintr-însele în limba germană. Cf. *Herder's Sämtliche Werke*, 8. Theil, *Zur Philosophie und Geschichte*.

zit. Prizonierul a fost mutat în celule cu lumină, și i s-a permis să citească și să scrie. De această permisiune s-a folosit Campanella mai întâi ca să se apere, redactând câteva memorii asupra procesului său. A încercat apoi, într-o lucrare deosebită, cu cuprins politic și istoric, să convingă pe spanioli că nu e un dușman al dominației lor; dimpotrivă, ar dori s-o vadă întinsă asupra lumii întregi – cu condiția ca ei să se silească a da omenirii o organizare mai bună decât cea din timpul său, care i se părea nedreaptă, ba chiar absurdă. Și, ca o dovadă că el nu urmărea nimic criminal, ci numai binele semenilor săi, când voia să-și pună în aplicare ideile în Calabria, 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 o activitate neobosită. Din numeroasele opere, însă, pe care le-a scris, nu ni s-au păstrat decât puține; Inchiziția romană avea grije să-i sustragă din când în când manuscrisele. Numai cele pe care le-a putut încredința unora din străinii ce-l vizitau au putut fi publicate. Printre acești streini, cel care l-a ajutat mai mult a fost Tobias Adami, un protestant german, care s-a oprit câteva luni la Neapole, în 1613, după o călătorie în Palestina, și cu care a stat apoi în corespondență multă vreme. Prin îngrijirea lui s-a tipărit o parte din scrierile lui Campanella, în Germania, și s-au reeditat apoi în Franța<sup>1</sup>.

Prin aceste publicații, nefericitul prizonier spera să intereseze pe învățații timpului și să provoace intervenția lor în favoarea sa. Dar această speranță nu s-a realizat. Campanella s-a văzut, dar, silit, în cele din urmă, să se adreseze singur curții spaniole, la Madrid, cu rugămin-

1. Cărțile apărute sunt: *Philosophiae rationalis et realis partes V juxta propria principia: Grammatica, Dialectica Rhetorica, Poetica, Historiographia* [(lat.) – *Cele 5 părți ale filosofiei raționale și reale conform propriilor principii: Grammatica, Dialectica, Retorica, Poetica, Istoriografia* (n. M. R.)], Paris, 1638. Această operă avea să constituie „operum meorum pars prima” [(lat.) – „prima parte a operelor mele”]. – „Pars secunda” [(lat.) – „Partea a doua”] era: *Disputationum in IV partes suae philosophiae realis libri IV* [(lat.) – *Patru cărți ale disertațiilor în patru părți ale filosofiei sale reale* (n. M. R.)] – un fel de comentator al operei precedente. Partea a treia a fost sărită de Campanella, iar partea a patra o formează opera sa capitală: *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III* [(lat.) – *Trei părți ale filosofiei universale sau ale chestiunilor metafizice conform propriei dogme* (n. M. R.)], Paris, 1638. – Astăzi, cele mai însemnate din operele lui Campanella se găsesc în ediția lui Alessandro d’Ancora, intitulată *Opere di Tommaso Campanella*, Torino, 1854.

tea să se ia măsuri ca procesul său să se sfârșească odată. Cererea sa a fost sprijinită cu căldură de legatul papal Innocenzio de Massimi – deși împotriva dorințelor papei Urban al VIII-lea.

Actele procesului, însă, nu s-au mai putut găsi, după atâta vreme, și fiindcă acuzatul petrecuse deja douăzeci și șapte de ani în închisoare, guvernul spaniol a lăsat la aprecierea viceregelui din Neapole, ducele de Alba, să facă ce credea de cuviință. Campanella a fost, dar, pus în libertate, în mai 1626, fără să fie achitat, și cu condiția să se înfățișeze autorităților la orice chemare.

Atunci, însă, l-a reclamat Inchiziția romană, și nefericitul 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 acordase, în ultimul timp, guvernul spaniol. Liberarea sa definitivă s-a datorit nu simțului de dreptate al papei Urban al VIII-lea, cum s-a crezut, ci superstiției sale. Astrologii îi preziseră papei că avea să moară în anul 1630. Și fiindcă, cum am văzut, Campanella era socotit ca un mare cunoscător în ale astrologiei, papa a dorit să-l consulte și pe el. Înainte de audiență, filosoful i-a trimis o mică scriere ocazională: *De fato siderali vitando* – în care căuta să dovedească posibilitatea de a scăpa de cele prevestite de astrologi. Iar la audiență, fiindcă se ocupase și de medicină, a recomandat papei felurite mijloace pentru prelungirea vieții. Încântat, Urban al VIII-lea i-a ușurat mai întâi închisoarea, și apoi i-a acordat libertatea deplină, în aprilie 1629.

Din nefericire, câțiva ani mai târziu, o nouă conjurație împotriva dominației spaniole s-a descoperit la Neapole. Unul din acuzați, Pignatelli, nevoind să-și dea pe față complicitățile adevărate și ca să scape, poate, mai curând de durerile torturei, a dat drept complice 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 sta de mai mult timp în legături de prietenie. Îmbrăcat în haine străine, și în trăsura ambasadorului, Campanella a putut părăsi Roma, și a luat drumul Franței, având scrisori călduroase de recomandare către Richelieu și către Ludovic al XIII-lea. S-a oprit, în treacăt, la Marsilia și la Aix, unde a făcut cunoștință cu Peiresc și cu Gassendi, și a ajuns, în decembrie 1634, la Paris, unde a fost instalat, cu o mică pensiune din partea guvernului, în mănăstirea dominicanilor de la Saint-Jacques.

Intrarea fostului conspirator, cu idei egalitare și socialiste, în această mănăstire a fost parcă un semn prevestitor al rolului pe care avea să-l joace ea un veac și jumătate mai târziu, când zidurile ei au

răsunat de discursurile revoluționare ale jacobinilor. Fostul conspirator, însă, renunțase de astă dată cu totul la vechile sale intenții, de a-și pune în aplicare ideile provocând revoluții – și traiul său la Paris s-a scurs în cea mai desăvârșită liniște. În mijlocul oamenilor învățați din capitala Franței, a „curioșilor“ care se adunau la părintele Mersenne, prietenul lui Descartes, Campanella n-a mai avut decât preocupări teoretice. De altfel, vârsta sa înaintată și sănătatea sa zdruncinată de suferințele torturilor de altădată și de regimul asupru al închisorilor, nu-i mai permiteau să se agite prea mult. A întreprins, totuși, o călătorie în Olanda, cu gândul, poate, să întâlnească pe Descartes, de care auzise vorbindu-se atât de mult în cercul învățaților din Paris. Dar n-a izbutit. Filosoful francez, care fugise în Olanda tocmai ca să nu fie turburat de nimeni, și care, precum rezultă dintr-o scrisoare a sa către Mersenne, nu avea o idee prea bună de Campanella, a refuzat să-l primească.

Ultimii săi ani au fost ocupați cu publicarea numeroaselor sale scrieri, care trebuiau să apară într-o ediție completă și definitivă, în zece volume. Moartea l-a împiedicat, însă, să-și aducă la îndeplinire planul.<sup>1</sup> Speculațiile sale astrologice l-au făcut să creadă că eclipsa de soare, ce urma să aibă loc la 1 iunie 1639, avea să-i fie fatală. Spre a „conjura“ primejdia, după principiile din lucrarea menționată mai sus, *De fato siderali vitando* – Campanella s-a închis în celula sa, la 21 mai 1639, și a aprins în juru-i plante aromatice cu „virtuți magice“. Fumul acestor plante, însă – așa cel puțin credeau tovarășii săi din mănăstire –, i-a provocat moartea pe care tocmai voia s-o evite. Așa s-a sfârșit viața zbuciumată a filosofului care a găsit în nenorocirile sale puterea să se gândească la fericirea omenirii, și să întocmească unul din planurile cele mai seducătoare, de organizare politică și socială, din câte se cunosc.<sup>2</sup>

1. Asupra vieții lui Campanella, poate fiindcă e așa de tristă, s-a scris mult în Italia. Lucrările mai vechi și-au pierdut, însă, interesul în fața cercetărilor mai nouă. Izvorul de căpetenie pentru biografia filosofului e astăzi opera, bogat documentată, a lui Luigi Amabile, apărută la Neapole în 1882-83, sub titlul: *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 3 vol.

2. Vezi, în ediția de față, vol. II, capitolul XIV – *Urmările filosofice ale mișcării științifice*. Telesio, Patrizzi, Campanella, § V și *Marginalii*, p. XXXII-XXXV (n. G. P.).

## II

Scrierile lui Campanella sunt, cum am zis, foarte numeroase. El a fost unul din reprezentanții tipici ai acelei tendințe către universalism pe care am relevat-o de mai multe ori ca una din trăsurile caracteristice ale Renașterii. Catalogul lucrărilor sale, scris de el însuși și publicat după moartea sa, în 1642, la Paris și, în 1645, la Amsterdam, sub titlul *De libris propriis et recta ratione studentii syntagma*<sup>1</sup>, cuprinde 88 de numere, cu subiectele cele mai variate. Filosofia, științele fizice, științele naturale, medicina, gramatica, poetica, metrica, istoria, morala, economia politică, astrologia, teologia – toate erau reprezentate în catalogul său, prin lucrări mai mult sau mai puțin întinse, și cele mai multe cu pretenții de originalitate – „juxta principia propria“, cum zicea el însuși. Nici chiar literatura n-a fost uitată. Campanella a scris și o dramă, a cărei eroină era Maria Stuart, spre a pune în aplicare teoriile sale politice. Această împrăștiere a atenției și această risipire a puterii creatoare în toate direcțiile nu puteau să nu lase urme adânci în lucrările sale. Factura lor lasă, de regulă, foarte mult de dorit. La aceasta se mai adăuga și faptul că cele mai multe dintr-însele au fost scrise fără nici un ajutor bibliografic, numai cu ce-și aducea aminte autorul, cărțile lipsindu-i aproape cu totul, pe vremea când se afla în închisoare. Iacă de ce tractatele ce cuprind ideile sale politice și sociale – singurele de care ne putem ocupa acum – sunt mai mult schițe, decât studii adevărate, adâncite și dezvoltate în toate amănunțele lor.

Care e cauza de căpetenie a nenumăratelor rele de care e bântuită omenirea? Este, zise Campanella, una singură; e diversitatea – politică, religioasă, socială și economică; e diversitatea statelor, a credințelor, a privilegiilor și a averilor. Ea singură pricinuieste războaiele dintre popoare, conflictele dintre Biserici, asuprirea celor slabi de către cei tari, exploatarea celor săraci de către cei bogați – cu toate calamitățile ce izvorăsc mai departe dintr-însele, ca foametea, ca epidemiile, ca ignoranța adâncă în care zac masele populare –, mizeria lor sufletească agravând și mai mult mizeria lor trupestă.

Și dovada se poate face foarte ușor. Una din nenorocirile cele mai mari de care a avut să sufere omenirea totdeauna au fost războaiele, ce

1. (lat.) – *Sintagma cărților proprii și a dreptei rațiuni aplicate studiului* (n. M. R.).

prăpădesc mii și mii de vieți omenesci, prefac în cenușe cetăți și orașe înfloritoare, pustiesc ținuturi întinse și aruncă în robie popoare întregi. Războaiele, însă, izvorăsc din interesele opuse ale statelor și din ambițiile opuse ale suveranilor. Dacă, dar, n-ar exista state diferite, cu suverani diferiți, dacă toți oamenii ar forma un singur stat cu un singur suveran – nu mai încapе îndoială că războaiele ar dispărea fără urmă. Unificarea politică a omenirii ar scuti-o pentru totdeauna de această grozavă calamitate.

O altă nenorocire de care a avut să sufere omenirea, au fost persecuțiile religioase. E de ajuns să ne amintim de prigonirea creștinilor din primele veacuri ale erei noastre. Mii și mii de oameni cinstiți și buni, care n-aveau altă vină decât că-și închipuiau divinitatea altfel decât păgânii vechi, au fost uciși în cele mai groaznice chinuri. Și astăzi, se întreabă Campanella, ce vedem pretutindeni în jurul nostru? Certuri nesfârșite și lupte sângeroase între diferitele secte creștine. Toate aceste mizerii n-au altă cauză decât diversitatea credințelor religioase și pretenția fiecărei Biserici de a fi, numai ea singură, în posesiunea adevărului. Dacă, dar, s-ar putea suprima această diversitate confesională, dacă omenirea întregă ar ajunge să aibă o singură religie – este evident că ar dispărea fără urmă și persecuțiile, și războaiele religioase.

Un alt izvor de nenumărate suferințe a fost, în toate timpurile și la toate popoarele, apăsarea celor lipsiți de drepturi de către cei privilegiați. Pretutindeni istoria ne arată omenirea divizată într-o mică minoritate care se bucură de toate drepturile politice, abuzând totdeauna de ele, și o mare majoritate cu drepturi restrânse sau fără nici un drept, care trebuie să îndure toate jignirile fizice și morale. Și, ca culme a nedreptății, minoritatea privilegiată nu-și datorește nicidecum privilegiile muncii sau meritului personal, ci numai hazardului orb al nașterii. Aceasta ne-o arată, între altele, și numele pe care îl luau uneori membrii ei – ca numele de „eupatrizi“ la greci, numele de „patricieni“ la romani... etc. Cum se purtau acești oameni „bine născuți“ cu poporul „fără naștere“ – se știe din istorie. În Sparta veche, cetățenii cu drepturi depline erau vreo nouă mii; iloții, care alcătuiau grosul poporului fără nici un drept, erau peste două sute de mii. Acești nefericiți, care hrăneau singuri statul, muncind din greu și trăind în cea mai mare mizerie, erau tratați mai rău ca dobitoacele. Pe lângă nenumăratele jigniri de tot felul pe care le sufereau zilnic – ca culme, o dată pe an, la instalarea noilor magistrați, tinerimea aristocratică avea dreptul să „vâneze iloți“ cum ar fi vânat iepuri sau vulpi – în chef și veselie. Nu e, dar, de mirare că iloții își urau de moarte stăpânii, pe care – cum zicea Xeno-

fon – i-ar fi mâncat de vii dacă le-ar fi stat în putință. Fără a înmulți exemplele de acest fel, e de ajuns să ne amintim că o bună parte din istoria grecilor e plină de luptele dintre aristocrația care voia să-și păstreze cu orice preț domnia, și poporul care cerea drepturi. Sunt cunoscute de asemenea lungile lupte dintre patricieni și plebeieni, la romani. În vremile mai nouă, răscoalele țăranilor din Germania au dezvăluit lumii întregi imensitatea suferințelor pricinuite poporului de tirania seniorilor feudali. – Cauza tutulor acestor rele e numai diversitatea claselor sociale cu drepturi diferite, întemeiate pe naștere. Dacă această diversitate ar dispărea, dacă toți oamenii ar avea aceleași drepturi, rămânând să se deosebească între ei numai prin munca și prin meritele lor, ar dispărea și luptele de clasă, cu toate calamitățile pe care le pricinuesc ele.

În sfârșit, inegalitatea economică este de asemenea un izvor de suferințe pentru omenire, un izvor mai puțin aparent decât cele pe care le-am văzut, dar nu mai puțin abundent. Putința ce au unii oameni, mai ales cei din clasele privilegiate, care se folosesc întru aceasta de drepturile lor politice, de a acumula averi mari, condamnă în mod fatal pe ceilalți la o lipsă perpetuă. Căci suma produselor naturii, de care oamenii au nevoie ca să trăiască, fiind limitată, cu cât unii iau mai mult, cu atât celorlalți le rămâne mai puțin. De aci contrastul vecinic dintre bogății care au mai mult decât le trebuie și risipesc prisosul în cheltuieli zadarnice, fără nici un raport cu nevoile adevărate ale vieții – și săracii care n-au niciodată de ajuns, și îndură cele mai mari suferințe, chinuți fiind vecinic de foame, de frig, de boli etc. Dacă această diversitate economică ar înceta, dacă statul ar lua în stăpânire toate mijloacele de existență, dând tutulor deopotrivă tot ce le trebuie ca să trăiască, este evident că toate aceste suferințe ar dispărea – și o armonie binefăcătoare ar lua locul conflictelor și urilor de astăzi, care împing atât de adesea la crimă pe cei ce pierd nădejdea de a-și găsi altfel scăparea.

E însă întrebarea, cum ar fi posibilă o asemenea unificare politică, religioasă, socială și economică a omenirii?

Istoria ne arată că unificări politice parțiale s-au produs de mai multe ori în decursul timpurilor, sub forma unor monarhii întinse, ce înglobau în câte un singur stat popoare numeroase și diferite. Asirienii, perșii, macedonenii, romanii au întemeiat, pe rând, „imperii universale“. În vremile noastre, zice Campanella, statul cel mai întins, acela în care soarele nu apune niciodată, e monarhia spaniolă. Oricât e de mare, însă, această monarhie nu înglobează în sine toate popoarele

existente – și ar fi de dorit s-o facă. Căci dacă unificarea politică a omenirii e necesară, e firesc ca înfăptuirea ei să fie întreprinsă de cei ce au străbătut deja o bună bucată de drum înspre acest ideal al viitorului – adică de spanioli. – Iacă tema discursului *De monarchia hispanica*, în care Campanella îndeamnă pe regele Spaniei să cucerească Europa și toată lumea cunoscută, spre a da odată omenirii unitatea politică de care simte atâta nevoie.

Paralel cu această unificare politică, însă, trebuie să meargă unificarea religioasă a omenirii. Religia cea mai răspândită e creștinismului, iar dintre sectele creștine cea mai întinsă e catolicismul. De aci trebuie să pornească, dar, unificarea. Regele spaniol, monarhul universal al viitorului, va trebui să introducă această confesiune în toate statele pe care le va cuceri – la nevoie cu mijloace ca acelea care au permis desrădăcinarea islamismului din Spania, adică cu forța. Suferințele pe care le va pricinui cu acest prilej vor fi compensate cu prisos de pacea vecinică pe care o va găsi, în sfârșit, omenirea în unitatea confesională.

Când acest țel va fi atins, o nouă unificare va veni la ordinea zilei: unificarea puterii temporale cu cea spirituală. Căci nu e bine să existe într-un stat două autorități supreme. Oricât de diferite ar fi domeniile lor, ele pot veni, totuși, în conflict. Lungile lupte dintre papi și împărați, din evul mediu, ne-o dovedesc îndeajuns. Un monarh universal, mai ales, care ar fi mai puternic decât toți suveranii de astăzi, n-ar tolera ușor un papă a cărui autoritate ar trebui să hotărască, singură, multe lucruri în statul său. Căci, în ordinea naturii, puterea spirituală e în multe privințe superioară puterii temporale. Puterea spirituală singură stăpânește conștiințele, și conștiința singură dictează cuvântului și brațului, care sunt armele puterii temporale. S-ar putea, deci, ca aceste arme să nu mai stea la dispoziția monarhului universal, când ordinile sale n-ar fi pe placul papei. Căci monarhul, fiind și el un om, poate greși, și datoria papei, în acest caz, este, evident, să-l împiedice, în interesul omenirii, să-și aducă la îndeplinire hotărârile. Asemenea conflicte, însă, ar putea să aibă urmări foarte grave – ar putea, anume, să pună în primejdie unitatea politică și religioasă, realizată de-abia și cu atâta greutate, a omenirii. S-ar putea, anume, ca în conflictul dintre papa și monarhul universal, unele popoare să ia partea celui dintâi, iar altele partea celui din urmă, și o ruptură să se producă – o ruptură deocamdată numai politică, dar care n-ar întârzia să devină religioasă. E ușor de înțeles că, într-o asemenea eventualitate, monarhul ar căuta să scoată popoarele ce l-ar fi urmat de subt influența papei, schimbându-le religia.

Pentru ca, dar, omenirea să nu cadă din nou în starea ei actuală, trebuie ca puterea temporală și cea spirituală să fie contopite în mâna unei singure persoane. Și fiindcă papa poate exercita autoritatea politică, cum o face de mult în statele sale, pe când monarhul nu poate exercita autoritatea spirituală, pentru care trebuie un „dar“ special – unificarea se va face în persoana șefului Bisericii. Iar pentru ca această perspectivă să nu ridice protestări din partea suveranilor spanioli, chemați să înfăptuiască monarhia universală, Campanella indică și modul cum s-ar putea ajunge la un asemenea rezultat. Un membru al casei de Austria, căreia îi aparține dinastia spaniolă, va îmbrăca regulat haina bisericească și va fi ales papă. Când, dar, momentul potrivit va sosi, unificarea puterii temporale cu cea spirituală s-ar putea face pe cale de succesiune, papa luând moștenirea tronului vacant al monarhiei universale.

În pacea neturburată de care se va bucura atunci omenirea, se vor putea realiza foarte ușor și reformele interne: unificarea socială și cea economică. În acest scop se vor lua măsuri, din vreme, ca aristocrația de sânge se stingă încetul cu încetul și ca pământurile să intre în posesiunea statului. Mijloacele n-ar fi anevoie de găsit. S-ar putea, bunăoară, rezerva toate demnitățile eclesiastice nobililor, spre a-i îndemna să intre în ordinele călugărești și să rămână astfel fără moștenitori – ceea ce, cu vremea, le-ar micșora numărul și ar putea face ca familiilor lor să se stingă una după alta. S-ar putea, de-asemenea, rezerva statului toate proprietățile care se vând – ceea ce, cu vremea, ar mări neconținut patrimoniul public, micșorând pe cel privat. Când această dublă evoluție, socială și economică, va fi destul de înaintată, se va putea decreta, fără primejdia unei opoziții prea violente, desființarea privilegiilor întemeiate pe naștere și suprimarea proprietății individuale.

În sfârșit, un corolar al egalității economice și al proprietății colective ar fi desființarea familiei. Ce face mai ales necesară proprietatea privată, în starea actuală a lucrurilor, este existența familiei. Cine are familie trebuie să aibă și o locuință deosebită, o casă a sa – și nu există îndemn mai puternic de a agonisi o avere decât existența copiilor, care trebuiesc crescuți și înzestrați, spre a nu rămânea pe drumuri, când părinții nu vor mai fi. Se va desființa, dar, familia, însă nu spre a se pune în locul ei, pur și simplu, comunitatea femeilor, adică „libertatea brutelor“. Se va desființa, e drept, căsătoria – dar, considerându-se relațiile dintre sexuri ca o chestie de ordin public, deoarece de ele atârână viața generațiilor viitoare, a căror calitate nu poate fi indiferentă statului, guvernul va interveni spre a regula aceste relații după norme speciale. Se vor constitui perechi după anumite reguli medicale, pentru ca

procreația să se facă în cele mai bune condiții posibile; copiii, odată înțărcați, vor fi luați și crescuți de stat, în stabilimente comune; iar perechile se vor dizolva, spre a se alcătui, la timpul potrivit, altele.

Iacă partea empirică și istorică a doctrinei lui Campanella, așa cum ni se înfățișează mai ales în discursul asupra monarhiei spaniole. Pornind de la observarea realității, de la constatarea rețelilor de care e bân-tuită omenirea, călugărul italian caută căile pe care s-ar putea ajunge la înlăturarea lor și modul cum s-ar putea realiza reformele necesare. Ne rămâne să vedem acum justificarea teoretică a acestor reforme, în cercetarea naturii statului ca organism politic și a structurii lui ideale – așa precum o găsim în *Politica* filosofului nostru.<sup>1</sup>

### III

Cel dintâi scop al activității oricărui om este conservarea existenței sale. Către aceasta îl împinge cel mai puternic din instinctele pe care natura le-a sădit într-însul. Teama de moarte și eforturile pe care orice ființă vie le face spre a o evita dovedesc în chipul cel mai neîndoios existența instinctului fundamental al conservării. Iar judecata cea mai elementară arată oricui că păstrarea vieții este condiția de căpetenie, fără de care nici unul din celelalte bunuri, fie materiale fie morale, de care îi este dat omului să se bucure, nu mai poate avea nici o valoare. Așa încât, bunul suprem, a cărui urmărire constituie scopul cel mai înalt al activității omenești, este conservarea existenței.

Realizarea acestui scop, însă, nu este posibilă pentru omul izolat. Puterile lui sunt prea mărginite, și nevoile naturii lui complexe sunt prea mari. Spre a-și agonisi hrana, spre a-și dura locuința, spre a-și pregăti vestmintele, spre a se apăra, fie împotriva fiarelor sălbatice, fie împotriva răufăcătorilor – fiecare om a fost silit, de la început, să ceară ajutorul semenilor săi. Așa au luat naștere societățile, mai mult sau mai puțin întinse, care, cu vremea, s-au prefăcut în organisme politice – în statele pe care le vedem astăzi.

Scopul de căpetenie al statului este, dar, conservarea existenței indivizilor ce-l alcătuiesc. Realizarea acestui scop nu e, însă, posibilă

astăzi decât numai în mod relativ, din pricina mulțimii și felurimii acestor organisme politice. Interesele lor diferite se contrazic adesea, și provoacă uneori – de prea multe ori, din nefericire – conflicte armate, care le abat de la scopul lor natural, nimicind mii și mii de vieți și distrugând nenumărate bunuri ce formează baza materială a existenței individuale și sociale. Dacă, dar, scopul natural al statului este conservarea existenței celor ce-l alcătuiesc, este evident că acest scop nu poate fi realizat pe deplin decât numai cu condiția ca toți oamenii să formeze un singur stat.

Este însă cu puțință acest lucru? N-am zis oare noi înșine că statele au adesea interese opuse? Și nu sunt oare aceste interese o piedică la unificarea lor? – Nu, răspunde Campanella. Și indivizii au adesea interese opuse – și dacă trăiesc izolați, ca unii sălbatici rătăcitori, această opoziție duce adesea la conflicte brutale. Dacă, însă, indivizii se învoiesc să trăiască împreună, alcătuiind o societate bine întocmită, interesele lor opuse se armonizează, mai mult sau mai puțin – iar autoritățile veghează ca conflictele, chiar dacă se produc, să se rezolve în mod pacinic, cu bunăvoință și pe calea dreptății. Tot așa și statele de astăzi, dacă s-ar împreuna într-un singur organism politic, interesele lor opuse s-ar putea împăca, iar conflictele, chiar dacă s-ar mai produce, s-ar putea regula în mod pacinic și pe calea justiției, fără să mai pună în primejdie existența nimănui. Iacă justificarea teoretică a monarhiei universale.

Dacă această monarhie constituie forma naturală de organizare politică, la care trebuie să tindă – și la care va ajunge cu siguranță – omenirea, într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat, care trebuie să fie structura ei ca atare? Cum trebuie să trăiască și după ce principii trebuie să lucreze oamenii în lăuntru monarhiei universale?

Am zis că oamenii s-au asociat, la început, spre a se ajuta reciproc să-și conserve existența. Lucrând împreună, oamenii au observat de timpuriu că acest ajutor reciproc devenea mai eficace atunci când își împărțeau munca comună. În loc să facă toți toate lucrurile de care aveau nevoie, au găsit mai de folos să se specializeze, să facă unii numai unele lucruri, și alții numai altele, fiindcă așa ajungeau să lucreze mai bine și mai repede. Diviziunea muncii a fost, dar, un rezultat natural al colaborării oamenilor, în viața socială, la scopul comun al conservării existenței lor. Acestei diviziuni a muncii îi datorim apariția diferitelor ramuri de activitate omenească ce erau confundate, la început, și care sunt astăzi cu totul deosebite unele de altele.

1. Din opera citată mai sus, *Realis philosophiae partes IV: Physiologica, Moralia, Politica et Oeconomica* [(lat.) – *Cele patru părți ale filosofiei reale: Fiziologia, Morala, Politica și Economia* (n. M. R.)], Frankfurt, 1623.

De aci a ieșit o nouă diviziune socială: a celor care conduc și comandă și a celor ce se supun și execută. În lăuntru al fiecărei ramuri de activitate, cel ce era mai priceput conducea în mod firesc pe ceilalți, învățându-i cum să facă mai bine – iar ceilalți îl ascultau și lucrau după poveștile lui. Așa a luat naștere un nou principiu social – acela al autorității. Temelia naturală a acestui principiu era, cum se vede foarte ușor, capacitatea. În toate ramurile de activitate, apărute în urma diviziunii muncii, autoritatea o exercitau, în mod firesc, cei ce erau mai capabili decât ceilalți.

Din nefericire, principiul autorității, de-abia apărut, a fost smuls foarte curând de pe rădăcina lui naturală – în unele domenii, cel puțin, și anume, în cele mai importante. În viața politică, în administrație, în armată, autoritatea a încetat să aparțină de drept celor mai capabili, și a rămas rezervată celor cu privilegii ereditare, adică familiilor aristocratice. E probabil că șefii politici au fost, la început, aleși printre cei ce se distingueau prin iscusința lor militară, prin talentul lor administrativ, prin spiritul lor de dreptate etc. În scurtă vreme, însă, acești șefi aleși pentru capacitatea lor personală au considerat puterea, ce li se conferise lor personal, ca o proprietate pe care au căutat s-o lase moștenire urmașilor lor. Așa au luat naștere, probabil, privilegiile ereditare ale familiilor nobile. Faptul este, în orice caz, că astăzi am ajuns – zice Campanella – ca funcțiunile cele mai importante în stat să le exercite nu cei mai capabili, ci cei cu „dreptul nașterii” – chiar dacă ar fi cei mai puțin pricepuți. Căci nașterea e o simplă întâmplare și nu garantează întru nimic capacitatea nimănui. Această anomalie, însă, e foarte vătămătoare și împiedecă societatea să-și îndeplinească rolul ei de a ocroti, cât mai bine cu putință, existența și interesele membrilor ce o compun.

Privilegiile întemeiate pe dreptul nașterii trebuie, dar, să dispară. În societatea ideală a viitorului, care va fi adevărata societate naturală, oamenii vor trebui să fie, în principiu, absolut egali – rămânând să se distingă numai prin meritele lor și să exercite în lume numai autoritatea pe care le-o va da capacitatea lor, liber recunoscută de toți. Nașterea nu va mai da nimănui nici un drept, și nu va mai constitui pentru nimeni nici o piedică. Conform cu acest principiu, în monarhia universală a viitorului, nici o funcțiune publică nu va mai fi ereditară; toate, de la cele mai mici până la cele mai mari, vor fi electivă, și unicul criteriu al alegerii va fi capacitatea. În fiecare ramură de activitate, cei pricepuți vor alege pe cel mai priceput dintr-înșii ca să-i conducă.

Șeful statului însuși, monarhul universal, va fi ales, cum este ales astăzi papa.

Acest principiu, însă, al egalității civile absolute, atrage după sine desființarea proprietății individuale. Căci această proprietate, care se poate moșteni, creează și ea privilegii, dacă nu de drept, cel puțin de fapt – și este, prin urmare, și ea o cauză de inegalitate printre oameni. Mai întâi, copiii care se nasc din părinți bogați, chiar dacă sunt mediocri, au puțină să se cultive și să se ridice în ierarhia socială, ocupând funcțiuni pe care nu le merită. Pe când copiii care se nasc din părinți săraci, chiar dacă sunt înzestrați de natură cu calități rare, nu se pot dezvolta și nu pot aduce societății serviciile de care ar fi capabili. Și apoi, în lumea noastră actuală, bogăția singură dă celui ce o posedă o putere și o influență care îi permit să treacă adesea, oricât ar fi de mărginit, înaintea omului celui mai inteligent. Privilegiile create de avere sunt, dar, tot așa de vătămătoare pentru bunul mers al societății ca și cele create de naștere, fiindcă contrazic criteriul natural al capacității și trebuiesc desființate. Mijlocul, foarte simplu, este înființarea proprietății colective. Toate pământurile, toate clădirile, toate instrumentele de muncă agricolă și industrială – cu un cuvânt, toate mijloacele de existență, vor fi în societatea naturală a viitorului proprietatea tuturor, vor aparține, adică, statului – care se va îngriji să întrețină pe toți, dând fiecăruia tot ce-i trebuie ca să trăiască.

În sfârșit, egalitatea civilă absolută reclamă și desființarea familiei. Căci, cu toată suprimarea privilegiilor și averilor, copiii înalților demnitari ai statului se vor folosi de prestigiul și de influența părinților lor, spre a trece înaintea altora, sau se vor crede superiori celorlalți – de fapt, dacă nu de drept, prin originea lor. În societatea viitorului, așadar, copiii nu vor mai aparține părinților, ci statului, care îi va crește pe toți în comun, în condiții egale și după norme identice. Iar căsătoria va fi desființată, spre a se asigura mai bine marele act social al procreării. În adevăr, scopul de căpetenie al societății este, cum am văzut, conservarea existenței celor ce o alcătuiesc. Însă omul nu trăiește numai în sine însuși, ci și în urmașii săi. Existența omenirii nu implică numai conservarea celor ce o alcătuiesc la un moment dat, ci și a progeniturii lor. Grija generațiilor viitoare este, dar, o sarcină a societății, și una din cele mai însemnate. Din nefericire, această sarcină a fost până acum foarte puțin înțeleasă. Numai așa ne putem explica de ce oamenii iau măsuri să îmbunătățească rasele de animale domestice, și nu se gândesc nicidecum să perfecționeze propria lor specie. Iacă de ce procrearea este lăsată la bunul plac al fiecăruia – căsătoriile con-

tractându-se după înclinări și conveniențe personale, fără ca societatea să intervină spre a impune vreo normă. Această anomalie trebuie să înceteze. Căsătoria va fi, dar, desființată, și statul va regula procrearea, împerechind vremelnice sexurile, în condițiile și la epocile cele mai potrivite, spre a obține o progenitură cât mai desăvârșită.

Iacă justificarea teoretică a planurilor de reformă, pe care le crede Campanella necesare, spre a asigura fericirea omeniei. Ne rămâne acum să vedem cum s-ar înfățișa un stat organizat după aceste principii. Tabloul unei asemenea societăți ideale ni-l zugrăvește călugărul italian în cartea sa *Civitas Solis*<sup>1</sup>.

#### IV

Ca și în *Utopia* lui Morus, descrierea „Cetății Soarelui“ ia, în opera lui Campanella, forma unei povestiri de călătorie. Un marinar genovez, care a descoperit în Oceanul Indian o insulă necunoscută, expune marelui maestru al ordinului ospitalierilor rezultatul explorărilor sale. De îndată ce a debarcat pe acea insulă, locuitorii, care l-au primit foarte bine, l-au dus să vadă reședința lor, numită Cetatea Soarelui, după numele șefului care îi guverna. Pe o colină ce se ridică în mijlocul unei câmpii întinse, așa încât putea fi văzută de departe, se înălța, ca o minune din povești, fericita capitală. Pe când orașele noastre, zice povestitorul, sunt urâte, neregulate, rău clădite și murdare – Cetatea Soarelui e alcătuită numai din palate de o rară frumusețe și strălucind de curățenie. Ele sunt așezate cu cea mai desăvârșită ordine, în linii circulare, formând șapte inele concentrice – și cuprind, fiecare, tot ce trebuie pentru traiul celor ce le ocupă: dormitoare, ateliere, săli de mâncare, magazii de proviziuni etc. Cele șapte inele concentrice,

1. Titlul complet e: *Civitas Solis vel de reipublicae idea dialogus poeticus. Interlocutores: Hospitalarius Magnus et nautarum gubernator Gemuensis hospes* [(lat.) – *Cetatea Soarelui sau dialog poetic despre ideea de republică. Interlocutori: Magnus Hospitalarius și guvernatorul corăbierilor, oaspete genovez* (n. M. R.)]. Lucrarea a fost redactată mai întâi în limba italiană și tradusă apoi în latinește de către Tobias Adami, căruia Campanella îi încredințase manuscrisului său în 1611. Traducerea s-a făcut în 1620, la Frankfurt (cf. indicațiile autorului însuși din *De libris propriis*). Redacțiunea originală s-a publicat de către Benedetto Croce, în lucrarea sa: *Intorno al comunismo di Tommaso Campanella*, Napoli, 1895. Cf. apendicele: *La Città del Sole, secondo la redazione originale*.

care poartă numele celor șapte planete, sunt tăiate în cruce de patru strade mari, frumos pavate și de o curățenie exemplară, care duc dinspre cele patru puncte cardinale către incinta centrală, unde se ridică un templu mareț, cu o cupolă vastă, susținută de o splendidă colonadă.

În această reședință feerică, locuitorii insulei duc o viață fericită, fiindcă organizarea lor politică și socială nu lasă nimic de dorit. Ei sunt guvernați de un monarh, care poartă numele de „Soare“, fiindcă e centrul întregii lor activități, focarul din care pornesc lumina și căldura pentru toată lumea lor. În adevăr, acest suveran unic concentrează în mâna sa toate puterile publice, atât cele de ordin temporal, cât și cele de ordin spiritual. El este în același timp șeful statului și șeful Bisericii, este, adică, în același timp, militar, magistrat, administrator și preot. El mai este totdeodată și depozitarul întregii culturi a timpului său, stăpânind, ca un maestru neîntrecut, toată știința, toată filosofia, toate literaturile și toate artele – cel puțin în teoria lor, fiindcă altfel nu are vreme să le practice. Cu competența sa universală, așadar, șeful Cetății Soarelui judecă și hotărăște singur, și, în ultimă instanță, toate afacerile, de tot felul, din statul său.

În exercitarea multiplelor sale atribuțiuni, însă, monarhul acesta e ajutat de trei „principi“ subordonați, de trei miniștri, cum am zice astăzi, care poartă, ca și el, nume simbolice – spre a le arăta mai bine impersonalitatea. Căci nici unul din funcționarii Cetății Soarelui nu e numit cu numele său propriu, ci cu numele funcțiunii pe care o îndeplinește – spre a se pune în evidență principiul că persoana lor nu însemnează nimic, că funcțiunea lor e totul. Cei trei principii subordonați se numesc, dar, cel dintâi Puterea, cel de al doilea Înțelepciunea, cel de al treilea Iubirea. Iar atribuțiunile lor, determinate până în cele mai mici amănunte, sunt cele următoare. „Puterea“ are în grija sa ordinea în lăuntru și siguranța în afară; el conduce, adică, poliția și armata. Din aceste două sarcini, cea dintâi e puțin însemnată; căci ordinea e foarte rar turburată în Cetatea Soarelui. Cea de-a doua, însă, deși ar trebui să nu existe – deoarece războiul este, cum am zis, o monstruoasă – este foarte importantă, fiindcă Cetatea Soarelui, cu alcătuirea ei desăvârșită, se află deocamdată izolată în mijlocul unei lumi altfel întocmite, și trebuie să fie gata să se apere la nevoie împotriva atacurilor din afară. Cetățenii ei ar fi mai dispuși să moară, apărându-și organizația lor ideală, decât să se coboare la nivelul celorlalți oameni, „Înțelepciunea“ are în grija sa științele și artele, conservarea și dezvoltarea lor. Conservarea lor se face prin transmiterea cunoștințelor și dexterităților ce le alcătuiesc de la o generație la alta, în școale de tot felul;



iar dezvoltarea lor se face prin organizarea oficială a cercetărilor nouă, în laboratorii, în observatorii, în biblioteci, muzee etc. În sfârșit, „lubiarea“ are subț îngrijirea sa tot ce privește existența materială a comunității și conservarea ei – adică hrana cetățenilor și reproducerea lor după normele pe care le vom vedea mai jos.

Fiecare din acești trei miniștri ai șefului suprem e ajutat în îndeplinirea sarcinilor sale de câte un funcționar special pentru fiecare din direcțiunile în care trebuie să se îndrepteze activitatea sa. Așa, bunăoară, „Înțelepciunea“ are în serviciul său imediat un astrolog, un „cosmograf“, un fizician, un medic etc. Subț fiecare din acești șefi de serviciu sau directori, cum am zice astăzi, se mișcă o armată întregă de funcționari ce au să aducă la îndeplinire ordinele lor. Toți acești funcționari sunt numiți de către suveran, după propunerea miniștrilor și dintre cei aleși de adunarea poporului, care întocmește listele celor ce s-au distins prin capacitatea lor în diferitele ramuri de activitate ale statului. Numirea lor se face pe viață, însă pot fi înlocuiți, când nu se arată desțul de stăruitori sau când se ivesc alții mai capabili decât ei. Miniștrii înșiși sunt numiți de asemenea de suveran, după listele întocmite de către colegiul funcționarilor publici de fiecare categorie. Dacă asupra capacității funcționarilor inferiori poate judeca poporul, asupra capacității miniștrilor nu pot judeca decât cei mai înaintați în specializarea lor, adică funcționarii înșiși. Miniștrii sunt numiți, de asemenea, pe viață, însă nu pot fi înlocuiți, ca subordonații lor. Ei au, însă, facultatea să se retragă singuri, când se ivesc alții mai capabili.

În sfârșit, suveranul însuși e ales de către colegiul miniștrilor, ținând seamă de indicațiile colegiului funcționarilor și ale adunării poporului. De altfel, această alegere e mai ușoară decât s-ar închipui, tocmai fiindcă e foarte grea. Trebuind să cunoască toate ramurile de activitate omenească, șeful suprem al statului – Soarele sau Marele Metafizician, cum i se mai zice – nu poate fi decât un om înzestrat cu puteri sufletești extraordinare, așa cum nu se găsesc pe toate drumurile. Un asemenea talent rar, când se ivește, face totdeauna senzație, și opinia publică îl desemnează de timpuriu pentru sarcina supremă – așa încât se știe totdeauna mai dinainte cine va fi urmașul suveranului în funcțiune. Odată ales, suveranul nu-și poate părăsi postul decât numai prin abdicare voluntară și numai pentru un singur motiv – când crede că s-a ivit în stat un om mai vrednic, prin știința și talentul lui, să exercite funcțiunile supreme.

Adunarea poporului, de care am pomenit adineaori, se compune din toți cetățenii ajunși la majoritate, fără deosebire de sex. Ea nu

exercită, cum s-ar părea, puterea legislativă, ci este numai un organism consultativ. Cetățenii se adună, la fiecare două săptămâni, spre a discuta afacerile statului, dar se mărginesc să semnaleze autorităților superioare neajunsurile de care au a se plânge, arătând și modul cum ar dori să le vadă îndreptate. Reformele convenite, însă, și legile necesare pentru punerea lor în aplicare le pregătesc miniștrii și le hotărăște, în ultimă instanță, suveranul. O altă atribuțiune a adunării poporului mai este, cum am văzut, să întocmească listele candidaților la funcțiunile publice. Și aci, însă, ea se mărginește numai să semnaleze autorităților superioare pe cei ce s-au distins prin capacitatea și sârghița lor în diferitele ramuri de activitate. Numirea lor o face numai șeful statului.

Cum se vede, puterea legislativă și cea executivă nu sunt separate în statul ideal al lui Campanella. Tot așa nu e separată nici puterea judecătorească. În Cetatea Soarelui nu există o clasă deosebită de magistrați. Toți funcționarii statului sunt și judecători, în marginile în care se exercită atribuțiunile lor administrative. Căci Campanella crede că cea mai sigură temelie a unei bune magistraturi este tot specializarea. Nimeni nu poate fi bun judecător în materii pe care nu le cunoaște îndeajuns. Și fiindcă nu se poate pricepe cineva în toate și nu poate vedea toate prin sine însuși – cel mai bun judecător, în fiecare domeniu, este specialistul – cu condiția ca jurisdicțiunea lui să nu se întindă decât numai asupra oamenilor cu care lucrează zilnic și pe care îi cunoaște în toate amănuntele.

Tot așa, în sfârșit, nu e separată nici puterea spirituală de formele puterii temporale. În Cetatea Soarelui nu există o clasă specială de preoți. Toți funcționarii publici sunt preoți, în domeniul ce le este încredințat, celebrează, adică, ceremoniile cultului pentru administrații lor și le dau asistența religioasă, în cazurile în care o prevede legea. Una din formele acestei asistențe este sovedania, care e obligatorie. Toți cetățenii trebuie să se spovedească funcționarilor ce îi administrează. Aceștia se spovedesc la rândul lor, superiorilor ierarhici imediați, și așa mai departe, până la miniștri, care se spovedesc suveranului. Iar suveranul însuși se spovedește, o dată pe an, poporului, în public, mărturisindu-și greșelile și cerând iertare tutului. După care urmează sărbătoarea ispășirii – cea mai însemnată sărbătoare religioasă din Cetatea Soarelui. Un cetățean, care s-a distins în cursul anului prin sfințenia vieții sale, și care se oferă singur să ispășească păcatele celorlalți, e dus cu mare pompă într-una din încăperile cele mai înalte ce se află subț cupola templului, și petrece acolo mai multe zile, în post și rugăciuni, spre a împăca divinitatea ofensată de păcatele comise înlă-

untru statului. E apoi coborât cu și mai mare pompă, și cinstit ca un binefăcător al comunității.

Religia Cetății Soarelui este panteismul din metafizica lui Campanella. Obiectul cultului este un Dumnezeu în trei ipostaze, după cele trei atribute constitutive ale sale, care sunt puterea, înțelepciunea și iubirea. Aceste atribute, însă, nu aparțin exclusiv divinității, ci, sub forme, firește, din ce în ce mai reduse, tuturilor categoriilor de existențe ce alcătuiesc universul. Căci orice lucru există, evident, fiindcă are „puterea“ să existe. Orice lucru, apoi, opune o rezistență, când am voi să-l nimicim, și se transformă, dar nu piere; o piatră, bunăoară, dacă o sfărâmăm, se preface în praf, dar nu dispăre; praful acesta putem să-l risipim în vânt: particulele lui se împrăștie, dar nu pier; ceea ce este o dovadă că fiecare lucru ține la existența lui și ține s-o conserve, fiindcă îi place să existe, fiindcă iubește existența. Orice lucru are, dar, pe lângă putere, și sensibilitatea, din care pornesc, după psihologia lui Campanella, toate funcțiunile sufletești, atât cele intelectuale, cât și cele afective: percepțiunea, inteligența, rațiunea – și toate sentimentele, împreună cu iubirea. Orice lucru posedă, adică, atributele divinității. Dumnezeu se confundă, dar, cu universul. El există în toate categoriile de existențe și se manifestează în toate fenomenele lor. Dar imaginea cea mai curată a divinității și a influenței binefăcătoare a ei asupra universului e Soarele, care își trimite lumina și căldura pretutindeni, întreținând pretutindeni viața și mișcarea. Soarele e, dar, obiectul unui cult deosebit în cetatea ce poartă numele său. Intrarea lui în anumite constelații, care însemnează începutul anotimpurilor, e sărbătorită cu mare pompă. Tinerimea cetății se adună în jurul templului, perechile cele mai frumoase dănțuiesc, în felul antic, iar ceilalți cântă imnuri astrului divin.

Am zis adineaori că funcționarii administrativi sunt și magistrați. Ceea ce ușurează mult sarcina lor, ca atare, este caracterul lor sacerdotal. Ca duhovnici ai administrațiilor lor, ei le cunosc nu numai faptele, dar și gândurile cele mai ascunse și sentimentele cele mai intime. Ei pot, dar, judeca în deplină cunoștință de cauză, ușor și repede, fără să mai aibă nevoie de cercetări îndelungate. De aceea, justiția este, în Cetatea Soarelui, foarte expeditivă. Nu există procedură scrisă, nici avocați. Orice proces trebuie să se sfârșească în trei zile, în care timp trece prin toate instanțele. Pedepsele se aplică imediat și nu constau niciodată în închisoare. Crima cea mai mare este lipsa de respect față de autorități, insultarea lor sau nesupunerea la ordinele lor, și se pedepsește cu executarea imediată a vinovatului. Rănirea concetățenilor e pedepsită cu o rănire identică, după legea talionului: ochi pentru

ochi, dinte pentru dinte. Furtul nu există, fiindcă, cum vom vedea imediat, nu există proprietate individuală. Lenea, în timpul orelor de muncă obligatorie, e pedepsită cu bătaie. Alte delikte mai mici sunt pedepsite cu îndepărtarea de la mesele comune, cu privarea vremelnică de hrană etc.

Organizarea socială a Cetății Soarelui se distinge prin unitatea și simplitatea ei desăvârșită. Nu există clase diferite de cetățeni cu drepturi diferite. Toți sunt absolut egali și au absolut aceleași drepturi. O ierarhie există, firește, în stat, printre funcționari, după întinderea și însemnătatea funcțiunilor pe care le îndeplinesc. Dar această ierarhie e deschisă tuturilor cetățenilor. Fiecare poate să se înalțe într-însa, oricât de sus, dacă este capabil. Mai mult chiar, înălțarea este silită pentru cei capabili, care sunt însărcinați, pe calea alegerii, să îndeplinească funcțiunile pentru care sunt mai proprii decât alții – fără să aibă puținta să refuze. Căci, pentru locuitorii Cetății Soarelui, capacitatea nu creează drepturi, ci datorii. Dacă cineva se distinge prin capacitatea sa într-o direcție sau într-alta, meritul nu e al său, ci al comunității, care i-a pregătit nașterea în cele mai bune condiții (precum vom vedea mai jos), care l-a crescut cu cea mai mare îngrijire, care i-a studiat calitățile fizice și psihice, și a lucrat apoi la dezvoltarea și desăvârșirea lor.

Iacă de ce mândria e foarte aspru pedepsită în Cetatea Soarelui – nu numai ca o infirmitate etică, ci și ca o primejdie socială. Căci mândria, dacă ar fi tolerată și lăsată să se dezvolte, ar putea duce la constituirea unei clase sociale deosebite, a celor ce se cred superiori celorlalți prin capacitatea lor, adică la crearea unei elite intelectuale sau unei asistocrații a meritului. Și aceasta ar turbura adânc unitatea organizării sociale a statului.

Egalitatea civilă merge, în Cetatea Soarelui, până la suprimarea deosebirii sexurilor. Am văzut deja că femeile iau parte, cu drepturi egale, la adunarea poporului. Ele servesc, de asemenea, în armată, luând parte, alături de bărbați, la exercițiile militare zilnice și la apărarea insulei în caz de război. Funcțiunile publice le sunt de asemenea deschise, fără nici o restricție. De fapt, însă, ele nu pot înainta în toate deopotrivă, fiindcă pregătirea lor rămâne, în multe privințe, înapoi, față de aceea a bărbaților. Rolul fiziologic al sexului lor le împiedică să lucreze, cu aceeași stăruință și continuitate ca bărbații, la perfecționarea lor tehnică și la dezvoltarea lor științifică. Sarcina, nașterea și alăptarea copiilor le iau, regulat, o mare parte din timpul și din puterile de care ar avea nevoie în acest scop. Iacă de ce femeile lucrează mai

mult în direcțiile care nu reclamă o specializare prea pronunțată, nici o prea mare desfășurare de forță fizică.

În sfârșit, regimul economic al cetății este, potrivit cu principiul egalității civile absolute, comunismul. Nimeni nu are nimic al său. Toate mijloacele de existență sunt proprietatea statului, care dă fiecăruia tot ce-i trebuie ca să trăiască – cu condiția ca să muncească. Fenomenul monstruos al rentierilor care trăiesc din venitul averilor adunate de alții, fără să facă ei înșiși nimic, e necunoscut în Cetatea Soarelui. Iar pentru ca această muncă absolut obligatorie să fie totuși plăcută, cetățenii lucrează puțin și numai în direcțiile care convin aptitudinilor lor naturale. De vreme ce toți muncesc, nevoile comunității pot fi satisfăcute mai ușor decât la celelalte popoare, la care foarte mulți nu fac nimic, fiindcă aparțin claselor privilegiate, fie prin nașterea, fie prin averea lor. Numărul orelor de muncă e, dar, foarte redus, e numai de patru pe zi, două de dimineață și două după-amiază. Cât privește felul muncii, e hotărât pentru fiecare de aptitudinile lui firești – și se dă cea mai mare atenție, în sistemul de educație publică pe care îl vom vedea mai jos, acestor aptitudini. Numai muncile agricole sunt obligatorii pentru toți, fiindcă nu reclamă o specializare deosebită și fiindcă sunt considerate ca un exercițiu fizic salutar. Femeile lucrează ca și bărbații – cu singura deosebire că lor li se rezervă de regulă muncile mai ușoare, cele care nu cer, adică, o prea mare desfășurare de forță fizică. De altfel, toate muncile sunt deopotrivă de onorabile. A lucra pentru comunitate, sub orice formă ar fi, e o cinste. Ba chiar, muncile cele mai respingătoare, ca, bunăoară, îndepărtarea necurătențiilor, constituiesc pentru cei ce le fac un merit deosebit.

Toate muncile se îndeplinesc sub supravegherea funcționarilor publici, care au dreptul să pedepsească imediat pe cei îndărătnici sau leneși. Produsele lor, atât cele agricole cât și cele industriale, se adună în magaziiile comune de provizii, de unde se distribuie la toți după trebuință. Și anume, toți cetățenii locuiesc în edificiile statului, care sunt, cum am văzut, adevărate palate, și iau masa în comun, în săli de mâncare vaste și împodobite cu tot ce poate încânta privirea. Bande de muzicanți înveselesc pe comeseni, iar durata ospetelor nu e măsurată cu zgârcenie, pentru ca toți să poată lua parte la convorbirile alese ce măresc plăcerea mâncării. Bucatele sunt gătite cu îngrijire, după prescripțiile medicilor și sub controlul lor zilnic, ca să nu vatăme sănătatea cetățenilor. Bucătăriile sunt mai mult în sarcina femeilor, dar și bărbații pot lucra într-însele, dacă au... vocațiunea. Și astfel, fericirii

locuitori ai Cetății Soarelui trăiesc mai bine ca toți bogații celorlalte popoare, deși n-au nimic al lor – și tocmai de aceea.

În sfârșit, după cum nu există proprietate individuală, tot așa nu există, pe insula minunată, nici familie. Căci familia tinde să facă din procreare o chestie de ordin privat, pe când ea este, în realitate, o chestie de ordin public. Pregătirea generațiilor viitoare – nu numai după ce s-au născut, ci înainte chiar de a se naște – este un interes superior al statului, mai ales fiindcă de această pregătire atârnă progresul, care nu trebuie lăsat la voia întâmplării. Nu există, dar, în Cetatea Soarelui, legături individuale și permanente între bărbați și femei, sub forma consacrată a căsătoriei. Bărbații și femeile sunt considerați, în ceea ce privește procrearea, ca funcționari publici care au a îndeplini o sarcină publică – după prescripțiile și sub controlul statului. Și anume, prin funcționari de ambele sexe, ministrul care se îngrijește de procreare supune regulat pe bărbații și femeile în stare de a se reproduce la un examen amănunțit și îi asortează după preceptele fiziologiei, medicinei, estetice și... astrologiei, așa încât să dea o progenitură cu calități cât mai alese. Fiziologia, medicina și estetica hotărăsc perechile, iar astrologia hotărăște momentul – după poziția astrelor, după „conjuncțiile“ și „opозиțiile“ lor.

Copiii rămân cu mamele lor, care îi alăptează, până când sunt înțărcați. După aceea sunt luați de stat și crescuți în comun, după norme comune, atât pentru băieți cât și pentru fete. Ei învață mai întâi să vorbească, apoi să citească și să scrie, sunt apoi purtați prin toate atelierele cetății și puși să asiste la tot felul de munci, ca să se poată vedea ce-i place fiecăruia, adică ce vocație naturală are. De toate observările făcute asupra copiilor se țin, firește, însemnări în regulă. Pregătirile elementare odată sfârșite, începe școala propriu-zisă, care e organizată după principii cu totul deosebite de ale celorlalte popoare. Pe vremea lui Campanella umanismul era în plină înflorire. Copiii învățau în școli limbile clasice, traduceau autori latini și greci, se deprindeau să scrie o limbă frumoasă, în proză și în versuri, și se exercitau să vorbească în public, ca oratorii antichității. Acestei culturi pur formale, școalele din Cetatea Soarelui îi opun o cultură mai realistă. Copiii învață întâi matematica elementară, apoi trec la un învățământ intuitiv al științelor naturii. Principiul filosofiei lui Campanella, că datele simțurilor formează temelia întregii activități intelectuale a omului, e pus în aplicare pe o scară întinsă. Pentru ca învățământul să nu se facă numai în școală, ci pretutindeni, și pentru ca și oamenii adulți să aibă puțința să-și îmbogățească neconținut cunoștințele, ministrul Instrucțiunii

Publice a pus să se zugrăvească pe pereții colonadelor, ce împodobesc cele șapte incinte, tablouri științifice. Cupola templului e de-asemena pusă la contribuție. Pe ea sunt desemnate stelele, de la întâia până la a șasea mărime, cu numele lor și cu versuri mnemonice, care amintesc pe scurt puterile și influența lor asupra omenirii – după preceptele astrologiei. Pereții primei incinte de clădiri sunt acoperiți cu figuri matematice, însoțite de axiome și teoreme, rezumate în formule scurte. Colnada incintei a doua înfățișează Pământul, în hărți geografice mai întâi, și apoi în peisagii caracteristice din toate regiunile. A treia incintă e consacrată unei părți a Pământului, și anume „uscatului“; toate mineralele și metalele sunt zugrăvite pe pereții ei, cu numele lor și cu probe din fiecare, fie încrustate în zid, fie așezate în dulapuri. Incinta a patra e consacrată celeilalte părți a Pământului, adică „apelor“; mările, oceanele, fluviile, râurile sunt desemnate mai amănunțit decât pe hărțile precedente, cu formele și culorile lor, și cu... probe din apele lor, în sticle. Tot aci sunt expuse și produsele „lichide“ ale naturii: substanțe chimice și industriale, alcooluri, vinuri, uleiuri etc. Pe pereții incintei a cincea sunt zugrăvite toate plantele și animalele, în ordinea clasificărilor botanice și zoologice, cu numele lor și cu scurte caracterizări; iar în dulapuri sunt înșirate exemplare din toate speciile și varietățile. Incinta a șasea e rezervată artelor mecanice; toate instrumentele și mașinile sunt desemnate în mărime naturală, cu numele și destinația lor. În fine, incinta a șaptea e consacrată istoriei; rolul ei este să glorifice pe toți binefăcătorii omenirii, și pereții ei cuprind portretele marilor învățați, marilor artiști, marilor legislatori etc. – ai tuturilor popoarelor și din toate timpurile.

Prin aceste muzee sunt plimbați neconținut copiii de către profesorii lor, care le dau toate explicațiile necesare, și învață astfel foarte repede, foarte ușor și foarte mult. Când vocațiunea fiecăruia s-a pronunțat în chip neîndoios, începe învățământul special, în școale deosebite. Într-însele, metodele sunt de asemenea expeditiv; teoria pură e redusă la minimum; școlarii învață mai mult lucrând – în ateliere, laboratorii... etc. În genere, învățământul nu durează mult, nici chiar în specialitățile cele mai grele. Principiul este ca tinerii să înceapă cât mai devreme a lucra pentru stat. Pentru dezvoltarea lor ulterioară, mai ales în direcțiile speculative, se folosesc de timpul liber, care nu le lipsește niciodată – munca pentru comunitate fiind redusă, percum am văzut, numai la patru ceasuri pe zi. Întrebuințarea acestui timp liber, însă, este și ea regulată amănunțit – mai ales pentru cei ce voiesc să cultive mai departe diferitele științe, în laboratorii, muzee, biblioteci etc.

Așa e întocmită Cetatea Soarelui. Ea este, cum se vede, o vastă cazarmă umanitară, în care, spre binele tuturilor, viața fiecăruia e hotărâtă până în cele mai mici amănunte și se desfășoară sub privigherea neîntreruptă a superiorilor. Personalitatea omenească, cu aspirațiile ei de libertate și independență, e suprimată cu desăvârșire. Nimeni nu trăiește pentru sine și după gusturile sale; toți trăiesc pentru comunitate și după poruncile ei. În mijlocul îndestulării generale și al lipsei generale de griji, în mijlocul traiului celui mai luxos ce se poate închipui, fiecare e sclavul statului, fără știrea și fără voia căruia nu poate face un pas, și simte apăsând asupra-i disciplina lui de fier. E reversul întunecat al medaliei, a cărei față e așa de strălucitoare. E, adică, defectul fatal al oricărei organizări comuniste, oricât ar fi de bine întocmită.

Și, fără îndoială, cea pe care ne-o înfățișează Campanella în Cetatea Soarelui e bine întocmită, mult mai bine decât aceea a predecesorului său Thomas More. Inferior ca stil umanistului englez, călugărul italian îi este superior prin logica ideilor și prin întemeierea lor filosofică. El aduce concepția nouă și profundă – pe care aveau s-o reia mai târziu Saint Simon și Auguste Comte – că organizarea socială trebuie să se întemeieze pe știință<sup>1</sup>. Pentru el, diviziunea ideală a ramurilor de activitate publică, în stat, se confundă cu diviziunea reală a domeniilor științei. Această concepție face, pentru Campanella, cu totul de prisos vechile discuții asupra originii și împărțirii suveranității. Am văzut cu câtă aprindere discutau Bodin, Althusius și monarhomahii dacă suveranitatea aparține poporului sau monarhului și care sunt organele are o exercită în stat. După Campanella, suveranitatea nu aparține nici poporului, nici monarhului, ci științei – și e împărțită între cei ce o reprezintă, proporțional cu măsura în care o reprezintă, adică potrivit cu capacitatea lor.

De aci purcede și egalitarismul său absolut. El nu vrea desființarea privilegiilor, spre a înlătura pur și simplu asuprirea celor slabi de către

1. Cf. P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. IV, *Filosofia simțului comun. Filosofia populară. Spiritualismul și pozitivismul, până la jumătatea veacului al XIX-lea*, București, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, 1944, cap. VII – *Originile pozitivismului. Saint-Simon*, p. 372-426 și cap. IX – *Constituirea pozitivismului francez. Auguste Comte*, p. 467-602 (n. G. P.).

cei puternici, ca predecesorul său Thomas More – ci pentru că adevăratul izvor al autorității este capacitatea și fiindcă nimic nu trebuie să împiedice capacitatea de a exercita în stat autoritatea ei naturală. Din acest punct de vedere, egala îndreptățire a femeilor se înțelege de la sine; de vreme ce nimic nu trebuie să împiedice capacitatea de a-și exercita autoritatea ei suverană, sexul nu mai poate fi nici el o piedică. De fapt, femeile rămân, de cele mai multe ori, inferioare bărbaților, ca pregătire științifică, din cauza rolului lor în viață – nașterea și creșterea copiilor luându-le prea mult timp și prea multă putere. De drept, însă, când se ivește printre femei o capacitate excepțională, nici un privilegiu bărbătesc nu trebuie să-i stea în cale.

Foarte înaintată pentru acele vremuri este, de asemenea, ideea că orice fel de muncă, oricât ar fi de inferioară, are nevoie de știință, și că, prin urmare, cultura e necesară tuturilor, chiar și celor din urmă meseriași. Iar modul cum voiește Campanella să dea această cultură generală maselor, prin intuiția directă a naturii, sub toate aspectele și în toate produsele ei – în muzee enciclopedice deschise vecinic tuturilor –, denotă o înțelegere cu totul modernă a problemei învățământului public.

O notă bună pentru autorul *Cetății Soarelui*, fiindcă dovedește seriozitatea cugetării sale, este faptul că pentru el suprimarea familiei nu însemnează comunitatea pură și simplă a femeilor, emanciparea pură și simplă a plăcerii sensuale de orice regulă etică sau socială – ca pentru unii socialiști francezi din veacul al XIX-lea, ca pentru Fourier bunăoară.<sup>1</sup> Acest punct delicat al comunismului capătă, în opera lui Campanella, o înfățișare mai puțin supărătoare decât la toți tovarășii săi de idei, prin motivele pe care se întemeiază – motive ce privesc, cum am văzut, perfecționarea rasei omenești prin selecționarea riguroasă a perechilor procreatoare.

Prin aceste calități, opera lui Campanella a izbutit să exercite o influență mai întinsă și mai adâncă decât aceea a predecesorului său englez. Efectele mai însemnate ale acestei influențe le vom vedea mai târziu, în desfășurarea ulterioară a ideilor politice și sociale în filosofia modernă. Acum ne vom mărgini să semnalăm numai unul din efectele ei imediate, care s-a manifestat prin apariția operei lui Valentin Andreă, *Reipublicae christianopolitanae descriptio*<sup>2</sup>. Tobias Adami, protestantul german de care am vorbit mai sus, care vizitase pe Campa-

1. Cf. Idem, *Op. cit.*, ed. cit., vol. cit., cap. VIII – *Începuturile socialismului și umanitarismului. Enfantin și Fourier*, § V, p. 460-466 (n. G. P.).

2. (lat.) – *Descrierea republicii cristianopolitane* (n. M. R.).

nella în închisoarea sa de la Neapole și se însărcinase să-i publice lucrările, când s-a întors în Germania, a citit câteva din manuscrisele pe care le luase cu sine, într-un cerc de prieteni, la Tübingen. Din acest cerc făceau parte, între alții, Christoph Besold, un profesor de drept de la universitatea din acel oraș, și Valentin Andreă, un pastor protestant din împrejurimi. Amândoi au fost așa de impresionați de ideile filosofului italian, încât cel dintâi s-a apucat să traducă *Discursul asupra monarhiei spaniole*, iar cel de-al doilea s-a crezut dator să întocmească un nou plan de reorganizare socială, după principii mai potrivite cu spiritul protestantismului. Acest plan ni-l înfățișează lucrarea sa amintită mai sus, care a apărut în 1619, înainte chiar de apariția cărții *Cetății Soarelui* în traducerea latină a lui Tobias Adami.

Tema pastorului protestant era, desigur, interesantă. Încercarea de a întemeia o organizare socială numai pe principii religioase nu se făcuse încă. Dar imaginația autorului nu era destul de puternică pentru o asemenea întreprindere. Republica sa creștină nu e decât Cetatea Soarelui, despuiată de tot ce-i făcea originalitatea. Societatea sa ideală e o societate protestantă oarecare, și nu se distinge de societatea reală decât prin comunitatea averilor. Suprimarea proprietății individuale e singura reformă importantă pe care o admite Andreă – pe motivul că... acumularea averilor îndepărtează pe creștini de adevăratul spirit evanghelic. Pentru ca omul să se poată devota „marei opere“ a mântuirii sufletului său, trebuie să se scape de miile de griji pe care i le pricinuieste administrarea unei averi proprii. Nimeni n-are deci nimic al său, în Republica Creștină. Totul aparține statului, care dă tuturilor locuința și întreținerea, în schimbul unui anumit număr de ore de muncă pentru comunitate. Acest număr de ore e foarte mic – iar restul timpului e consacrat rugăciunilor și înălțării sufletești. Căsătoria și familia sunt menținute și apărate cu toată rigoarea etică a protestantismului. Monarhul din Cetatea Soarelui e suprimat. În locul său guvernează un triumvirat compus dintr-un teolog, un magistrat și un savant. Simbolismul lui Campanella e de asemenea imitat; dar nu funcționarii înșiși, ci femeile lor poartă nume simbolice; primul triumvir e înșurat cu „credința“, al doilea cu „dreptatea“, iar al treilea cu „știința“.

Cititorul care cunoaște opera lui Campanella și înțelege structura ei logică, nu poate să nu găsească imitația lui Andreă searbădă și plictisitoare. Și totuși ea a plăcut publicului special căruia i se adresa, adică protestanților din Germania. Oamenilor le place să se gândească uneori cum ar fi mai bine să fie întocmită viața lor – cu condiția ca tabloul ideal ce li se înfățișează să nu-i sperie prin radicalismul său. Un ase-

menea tablou mai moderat, mai puțin revoluționar, găseau cititorii germani ai veacului al XVII-lea în opera lui Andreă. Iacă de ce un veac mai târziu, această operă se mai citea încă, și s-a simțit chiar nevoia unei traduceri în limba germană. O asemenea traducere a apărut în adevăr, în 1741, la Esslingen<sup>1</sup>.

---

1. Sub titlul „Dom. Valent. Andreă, *Reise nach der Insel Caphar Salama, und Beschreibung der darauf gelegenen Christiansburg* – herausgegeben von D. S. G., Esslingen, 1741. Asupra lui Campanella, în general, de consultat: Baldachini, *Vita e filosofia din Tommaso Campanella*, Napoli, 1843; Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, Modena, 1860; D. Berti, *La vita e le opere di Tommaso Campanella*, Roma, 1878. Asupra ideilor lui politice, îndeosebi: Tröbst, *Der Sonnestaat des Campanella*, Weimar, 1860; Sigwart, *Thomas Campanella und seine politische Ideen in Kleine Schriften*, vol. I; Benedetto Croce, *Interno al comunismo di Tommaso Campanella*, Napoli, 1895; Kvacala, *Tommaso Campanella ein Reformier der ausgehenden Renaissance*, Berlin, 1909; Dentice d'Accadia, *Tommaso Campanella*, Firenze, 1921.

## ADDENDA

### PREFAȚĂ

Planul volumului de față s-a schimbat în cursul tipăririi. Așa se explică unele trimiteri – ca bunăoară cea de la pagina 95<sup>1</sup> – la capitolele ce n-au mai putut încăpea într-însul. Cauza acestei schimbări a fost dezvoltarea pe care a trebuit s-o ia studiul ideilor politice și sociale ale Renașterii. Mișcarea acestor idei, în veacul al XV-lea și în cel următor, a fost foarte vie și foarte întinsă, absorbind o bună parte din puterile cugetării filosofice și dând naștere câtorva din monumentele ei de căpetenie. După vremile întunecate ale evului mediu, în care omul, absorbit de grija vieții viitoare, nu se gândise decât prea puțin la condițiile vieții sale prezente și trăise, cu o supunere inconștientă, în formele politice și sociale consacrate de imobilitatea unei tradiții seculare – vremile Renașterii au văzut cele mai uimitoare prefaceri ce se puteau închipui pe atunci. Mai întâi a început să se schimbe înțelegerea vieții. Din foile îngălbenite ale cărților vechi, pe care le răsfoiau cu atâta drag umanității, s-a ridicat, ca o nălucă ademenitoare, spiritul antic. Pătrunzând pe nesimțite pretutindeni, răsufletea, caldă încă și plină de miresme turburătoare, a antichității clasice, a făcut să încolțească în suflete doruri și gânduri nouă și a schimbat atitudinea lor față de puterile cârmuitoare ale vieții. Între altele, a ieșit la iveală concepția antică a statului, înfățișându-se tutulor ca un ideal, față de întocmirile medievale în mijlocul cărora trăiau încă – și a pricinuit o mișcare puternică împotriva tutelei politice a Bisericii. Această luptă pentru emanciparea puterii timporale de sub influența celei spirituale a umplut mai tot veacul al XV-lea. Și cu drept cuvânt a luat o aseme-

---

1. La p. 95 se citește următoarea trimitere: „Cf. capitolul asupra Neoplatonismului, din volumul de față“. Cf. *Marginalii*, p. XXVI – XXIX (n. G. P.).

nea întindere; căci era vorba într-însa de constituirea societății moderne, așa cum o vedem în jurul nostru – a unei societăți, adică, lăsa-te în voia legilor ei firești, nestânjenite în dezvoltarea ei de principii de altă natură, cum erau acelea ale Bisericii, care nu urmărea fericirea oamenilor în viața aceasta, ci mântuirea lor în cea viitoare.

Dar schimbarea felului de a înțelege viața, individuală și socială, a rămas, în veacul al XV-lea, mai mult o prefacere lăuntrică, de idei și sentimente. În veacul următor, schimbarea se întinde în afară, atinge tradițiile și atacă instituțiile. Revoluția sufletească de la început e urmată de o revoluție religioasă, politică și socială. Reforma, războaiele confesionale, luptele civile, constituirea sectelor cu principii sociale nouă se urmează cu o repeziciune ce înmărmurește pe toți. Din această frământare uriașă ies scâpărări de idei nouă ce pregătesc pe nesimțite doctrinele politice și sociale ale timpurilor moderne. Iar abundența încercărilor de a prinde aceste idei în sisteme își găsește explicația în intensitatea cu care problemele politice și sociale preocupau cugetarea filosofică. Și, în adevăr, împrejurările îndreptăteau pe deplin aceste preocupări, pe cari le simțim pe-allocuri dureroase, cum sunt gândurile oamenilor ce nu discută numai, în pace și cu intenții curat teoretice, cum ar fi mai bine să fie întocmită lumea, dar care suferă adânc de ceea ce văd în jurul lor și caută, înfrigurați, leacul mântuitor. Căci nu putea fi privesc mai turburătoare ca cea care se desfășura dinaintea cugetătorilor din veacul al XV-lea. Marea putere ocrotitoare și cârmuitoare a evului mediu, care domolise pe barbari și subț ale cărei aripe crescuseră noile popoare europene, Biserica romană, atât de respectată și de temută odinioară, era acum sfâșiată și umilită; autoritatea ei tradițională era pusă de Reformă la discreția liberului examen individual; drepturile ei străvechi erau discutate cu armele în cele mai sângeroase războaie ale timpului. Ca culme, nu numai puterea spirituală, dar și cea timporală fusese coborâtă de pe pedestalul ei secular și poftită să-și legitimeze prerogativele; regalitatea de drept divin fusese trasă la răspundere, în mijlocul luptelor civile, de masele populare, care îi strigau în față că ea nu e decât o magistratură pusă de ele în slujba intereselor lor. Pe de altă parte, proprietatea și familia erau puse cu violență în discuție de noile secte religioase; iar nevoia sălbatecă de libertate a individului, deșteptat, în sfârșit, din lunga amorțeală a evului mediu, trecea, cu o ușurință și cu o nepăsare din ce în ce mai îngrijitoare, peste toate îngrădirile convenționale.

Era, dar, firesc ca o asemenea privesc să impună cugetării filosofice, cu o putere necunoscută până atunci, problema nouă a formelor politice și sociale, în care urma să se desfășoare mai departe viața omenească. Și iată cum s-au succedat preocupările ce alcătuiau această problemă complexă. Deșteptarea individualismului, la începutul Renașterii, a avut ca urmare acea tendință nestăpânită către independență, pe care am revelat-o în volumul precedent<sup>1</sup>. Dorința vie, violență chiar, a individului de a se emancipa de autoritățile tradiționale s-a manifestat, sub mii de forme diferite, nu numai în viața teoretică, ci și în cea practică. Una din aceste forme a fost lupta pentru emanciparea statului de sub influența Bisericii, cu care începe mișcarea ideilor politice ale timpului. Această emancipare, însă, ridica o problemă din cele mai grele. Vechile imperative religioase, care hotărâseră până atunci raporturile dintre oameni în viața socială, trebuiau înlocuite cu altele nouă, de ordin științific. Machiavelli, bunăoară, cel mai aprig vrăjmaș al puterii politice a Bisericii, simțea nevoia să caute o motivare nouă a legilor vieții sociale – și a crezut că o găsește în „natura“ societăților omenești. Această motivare, însă, complica și mai mult problema. Căci natura societăților omenești nu putea fi înțeleasă decât în legătură cu originea lor. Și aci păreri se împărțeau. Unii socoteau că societățile au luat naștere ca un produs spontan al pornirilor sociale ale omului, alții vedeau, dimpotrivă, într-însele un rezultat silit al pornirilor lui antisociale. Unii credeau, cu alte cuvinte, că oamenii au trăit de la început împreună, fiindcă erau împinși la aceasta de un instinct natural – de acea „pofță de societate“ de care vorbea Grotius. Alții credeau, dimpotrivă, că oamenii au ajuns să trăiască împreună numai fiindcă nu vedeau alt mijloc de a trăi în pace, egoismul lor firesc neputând fi înfrânat altfel decât prin învoirea lor de a-și respecta reciproc viața și averea.

În jurul acestor două ipoteze, care fuseseră schițate încă din antichitate, una de școala stoică, cealaltă de Epicur, s-au grupat principiile teorii politice și sociale ale Renașterii. Influența cea mai întinsă a avut-o ipoteza a doua, ipoteza acordului sau a contractului social. Poate fiindcă deslănțuirea furioasă a patimilor religioase și cru-

1. Această trimitere are în vedere capitolul I – *Renașterea*, tipărit în primul volum al ediției I (București, Institutul de arte grafice Carol Göbl, s-sor Ioan St. Rasidescu, 1910, p. 43-63), capitol pe care, în ediția a II-a, P.P. Negulescu l-a refăcut și l-a amplificat. Vezi vol. I, p. 115 și urm. și *Marginalii*, p. XXVI-XXIX și XXXI-XXXII (n. G. P.).

zimile pricinuite de această deslănțuire, ca, bunăoară, măcelurile din noaptea sfântului Bartolomeu, înfățișau natura omenească într-o lumină prea întunecată. Poate, de asemenea, fiindcă tendința empiristă, impusă cugetării filosofice din vremile Renașterii de nominalismul ce pusese capăt scolasticei medievale, căuta să întemeieze ipotezele privitoare la originea societății pe fapte – și singurele fapte ce se cunoșteau pe atunci erau favorabile teoriei contractului social. Cercetările istorice și etnografice asupra modului cum s-au alcătuit primele grupări sociale nu începuseră încă în timpul Renașterii. Singurele experiențe pe care oamenii timpului le aveau sub ochi, în această privință, erau tovărășiile de meseriași și comunitățile religioase, care se întemeiau, în adevăr, pe un acord al voințelor. Și tocmai aceste experiențe au influențat pe Althusius, precursorul lui Rousseau. Teoriile grupate în jurul celeilalte ipoteze s-au menținut, totuși, destul de bine, și au avut și ele o influență considerabilă asupra desfășurării ulterioare a ideilor. Așa încât, ambele direcții sociale, inaugurate în vechime de stoici și epicurei și reluate de cugetarea filosofică a Renașterii, s-au continuat în filosofia modernă, până când a venit să le înlăture doctrina evoluționistă – precum vom vedea mai târziu, în volumele următoare<sup>1</sup>.

Introducerea volumului de față e menită să întregească pe aceea a volumului precedent. La o nouă ediție, aceste două introduceri vor fi împreunate într-una singură.<sup>2</sup>

[1914]<sup>3</sup>

1. Vezi *Marginalii*, p. XXVI-XXXI (n. G. P.).

2. Introducerea la volumul al II-lea al primei ediții a devenit, în ediția a II-a, capitol de sine stătător, intitulat *O privire retrospectivă*. Vezi, în ediția de față, vol. I, p. 79-114 și *Marginalii*, p. XXVII (n. G. P.).

3. Apud: P.P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, volumul II, București, Inst. de arte grafice Carol Göbl, s-sor Ioan St. Rasidescu, 1914, p. III-VIII (n. G. P.).

## PREFAȚĂ

Mi-am propus, acum treizeci de ani, să scriu o istorie a filosofiei moderne de care mi se părea că cultura noastră națională, ce începuse a se avânta, cu mai multă însuflețire, înspre formele mai înalte de înțelegere a lumii, avea neapărată nevoie spre a se putea orienta, mai ușor și mai sigur, în mijlocul curentelor de idei, atât de numeroase și de variate, ale cugetării filosofice din timpul de față. Cu o grabă pe care n-o scuza decât zelul, atât de intempestiv uneori, al tineretii, am și adus la cunoștința micii noastre lumi filosofice, în Prefața primului volum din *Filosofia Renașterii*, care a apărut în 1910, proiectul pe care îl făcusem și care urma să ajungă la realizare în vreo zece volume. Nu-mi dădeam bine seamă, atunci, de dificultățile de care aveam să mă lovesc. Începusem, cum era firesc, cu originile mai îndepărtate ale mișcării filosofice de astăzi, din perioada de tranziție dintre evul mediu și timpurile moderne, pe care o constituiau cele două veacuri – al XV-lea și al XVI-lea – ale umanismului Renașterii. Acea mare mișcare culturală reprezenta, cum se știe, o încercare de întoarcere la tradițiile artistice, literare și filosofice ale antichității clasice. Grație străduințelor, atât de mișcătoare uneori, ale promotorilor și protagoniștilor ei, operele de căpetenie ale gândirii și ale simțirii vechilor greci și romani și-au putut exercita din nou, conform cu tendințele lor originale, influența binefăcătoare. Și-au exercitat-o, însă, asupra unei alte lumi și în alte împrejurări, care erau, pe alocurea cel puțin, cu totul diferite de cele ce îi alcătuiseră, odinioară, cadrul inițial și terenul de acțiune firesc. În mijlocul frământărilor sufletești – atât de pline, cu toată orientarea entuziastă înspre trecut, de speranțe mari de viitor – ce au luat naștere în acest mod în Italia, în Franța, în Germania, în Țările de Jos, în Anglia, au apărut germeii cugetării filosofice moderne. Reconstituirea acestei cugetări, în desfășurarea ei istorică, presupunea, prin urmare, stabilirea prealabilă,



cât mai amănunțită și mai exactă, a punctelor ei de plecare. Așa am fost adus să încep cercetările, pe care mi le propusesem, cu studiul perioadei de gestație a Renașterii.

Din nefericire însă operele originale ale filosofilor din timpul Renașterii nu se mai găseau, de mult, în comerț. Am fost astfel nevoit să le caut pe la bibliotecile mai vechi din străinătate – și nu la una singură, ci la mai multe, fiindcă nici-una nu le posedă pe toate. Am izbutit totuși grație ușurinței călătoriilor dinainte de războiul mondial, să-mi procur destul de repede o bună parte din materialul de care aveam nevoie. Așa am putut publica primele două volume din *Filosofia Renașterii* – și așa fi mai putut publica încă unul, dacă nu mi-aș fi pierdut, în timpul războiului la care am făcut aluzie, notele, în parte redactate, pe care le luasem cu mine la evacuarea Bucureștilor, în noiembrie 1916. De la Iași, unde refugiații din teritoriul ocupat de armatele dușmane se îngrămădiseră în număr atât de mare încât îngreuiău considerabil viața locală, îmi propusesem, în ianuarie 1917, să trec prin Rusia, Suedia și Norvegia, în Anglia și în Franța. M-am temut să mă expun însă la riscurile unei revizii vamale mai severe, cum era cea pe care o exercitau autoritățile imperiale rusești, atât de bănuitoare. Manuscrisele mele, atât de numeroase, ar fi putut să le atragă atenția și să le pară suspecte, în care caz n-ar fi fost nicidecum imposibil să fie reținute spre a fi supuse censurii... Ceea ce însemna că se puteau rătăci. Le-am depus, dar, la Iași, la Ministerul Afacerilor Străine, cu rugămintea să fie trimise, cu un curier diplomatic, la legăția noastră din Stockholm, de unde urma să le ridic eu însumi. Ceea ce s-a și făcut, prin îngrijirea regretatului Alexandru Florescu, cunoscutul diplomat și autor dramatic care, plecând la Copenhaga, le-a luat cu sine. Din nefericire, din cauze ce nu s-au putut stabili precis, manuscrisele mele, cu toate aceste precauții, s-au rătăcit totuși – și fiindcă împrejurările m-au silit să rămân, până la sfârșitul războiului, în Rusia și în țară, nu le-am putut regăsi, după lungi cercetări pe la legățiile și consulatele noastre din străinătate, decât în primăvara anului 1922.

Atunci însă notele pe care le luasem prin bibliotecă, cu atâția ani mai înainte, nu mai puteau fi utilizate fără nici-un risc – memoria nemaifiind, la intervale de timp mai mari, destul de sigură. A rămas, dar, să reîncep, pentru control, călătoriile – care deveniseră, din nefericire, după război, mult mai anevoioase și mai costisitoare. Pe de altă parte, o sumă de alte probleme începuseră a mă preocupa, cum se poate vedea, în parte, din lucrările pe care le-am publicat pe acea vreme și de atunci încoace. Ceea ce nu însemna, firește, că părăsisem

ideea de a continua studiile mele de istoria filosofiei. Dar nu le mai putusem relua decât cu întreruperi, atunci când izbuteam să găsesc câte ceva din materialul de care aveam nevoie. Părțile pe care le-am redactat astfel, pe apucate, sunt totuși destul de întinse. Din filosofia contemporană mai ales, de care m-am putut ocupa cu mai multă continuitate, ar fi gata de tipar vreo cinci volume. Cel pe care îl pun acum la dispoziția cititorilor cuprinde punctul de plecare al cugetării filosofice mai nouă, adică criticismul kantian, cu urmările sale imediate, așa cum s-au manifestat, mai întâi, în evoluția idealismului german. Am, de asemenea, în pregătire o nouă ediție a *Filosofiei Renașterii*, în trei volume. Iar dacă timpul și celelalte lucrări pe care le mai am pe brațe mi-o vor îngădui, voi umplea și golul ce mai rămâne, publicând părțile privitoare la veacul al XVII-lea și al XVIII-lea – sau cel puțin voi lua măsurile convenite ca să poată fi puse la dispoziția generală chiar și în cazul când n-aș mai putea-o face eu însumi. Proiectul pe care îl concepusem cu atâția ani în urmă ar putea ajunge astfel a se realiza în întregime.<sup>1</sup>

Însemnăteza pentru filosofie a istoriei concepțiilor ce i-au alcătuit, în trecut, evoluția, am arătat-o în *Introducerea primului volum din Filosofia Renașterii*<sup>2</sup>. Iar în prima parte a lucrării mele mai recente, *Geneza formelor culturii, am aruncat, la lumina datelor mai nouă, o privire mai cuprinzătoare asupra factorilor ce determină apariția și orientarea cugetării filosofice în general*.<sup>3</sup> Cititorii care ar simți nevoia să se lămurească mai temeinic, în aceste privințe, ar putea găsi acolo indicații utile, care le-ar putea înlesni înțelegerea sistemelor filosofice – a unora, mai ales, din cele de care va fi vorba în volumul următor și care surprind uneori prin îndrăzneala cu care se depărtează de modurile obișnuite de a privi lumea. S-ar încredința, între altele, că la originea oricărui sistem filosofic stă, în primul rând, structura sufletească a celui ce l-a conceput. S-ar mai convinge, iarăși, că împrejurările în care trăiesc și lucrează filosofii influențează, în felurite chipuri, reacțiunile structurii lor sufletești, modificând, mai mult sau mai puțin, raporturile dintre elementele ei componente. Ar mai vedea,

1. Vezi *Marginalii*, p. XXVI-XXXI (n. G. P.).

2. Vezi, în ediția de față, vol. I, p. 49-52 (n. G. P.).

3. Cf. *Op. cit.*, ed. I – București, Tipografia „Bucovina” I. E. Toroit, 1934, p. 11-218; ed. a II-a, București, Editura „Cugetarea”-Georgescu Delafraș, 1947, p. 7-224, iar ed. a III-a, apărută sub îngrijirea lui Z. Ornea, București, Editura Eminescu, 1984, p. 61-216 (n. G. P.).

în sfârșit, și rolul, covârșitor câteodată, pe care îl poate juca întâmplarea în desfășurarea cugetării filosofice, prin sugestiile neașteptate ce izvorăsc uneori din schimbările produse de ea. Ar ajunge astfel că priceapă mai ușor evoluțiile intelectuale ale unora din filosofii de cari e vorba în volumul de față sau ale celor de cari se vor ocupa volumele următoare.

Oricât de mare ar fi, în fața întinderii și complexității materiilor pe care urmează să le studiem, necesitatea de a economisi timpul și de a cruța puterile cititorilor, nu poate fi totuși de prisos să le dăm, sub forma unei scurte pregătiri prealabile, câteva cel puțin din indicațiile la care am făcut aluzie. Nu putem presupune, cu destulă siguranță, că cei interesați se vor găsi să le caute ei singuri, la timpul convenit, în lucrările pe care le-am menționat. Iar o eventuală omisiune – sau cel puțin întârziere – de acest fel le-ar putea îngreui înțelegerea unora din figurile mai turburătoare ale filosofiei contemporane, într-o așa măsură încât i-ar sili, ca să nu rămână nedumeriți, să caute aiurea, în alte lecturi, mai întinse sau mai anevoioase, luminile ce le-ar fi indispensabile. Un vechi proverb zice, în adevăr, că leneșul mai mult aleargă și scumpul mai mult păgubește... Mi se pare, dar, că e o precauție utilă să pun eu însumi la dispoziția cititorilor, în introducerea ce urmează, elementele de căpetenie ce le-ar fi indispensabile pentru o mai lesnicioasă și mai deplină înțelegere a istoriei filosofiei în general și, îndeosebi, a celei contemporane, ce ni se înfățișează uneori sub forme atât de surprinzătoare. În antichitate, când cunoașterea pozitivă a lumii și a lucrurilor ei era atât de puțin înaintată încă, controlul pe care îl exercită astăzi științele exacte asupra concepțiilor omenești era aproape nul. Jocul imaginației, în sistemele filosofice, era, dar, pe atunci, mult mai liber, iar rezultatele la care ducea stârneau mai puțin uimirea celor ce luau cunoștință de ele. Și totuși, un gânditor ca Cicero, care se ocupa de filosofie mai mult ca diletant și pe care eclectismul îl predispucea la cât mai multă indulgență, a putut să scrie că nu exista absurditate care să nu fi fost susținută de vreun filosof. De la începutul timpurilor moderne încoace, cugetarea filosofică s-a străduit să ia, cât i-a stat în putință, forme mai puțin arbitrare, sau, cel puțin, aparențe logice mai satisfăcătoare. Cu toate acestea, nu sunt puțini cei ce, astăzi încă, par dispuși să repete cuvintele, atât de grele, ale scriitorului latin. Ceea ce a îndemnat pe un filosof contemporan din cei mai prețuiți, pe Herbert Spencer, să le atragă atenția că nu există nici-o eroare omenească în care să nu se poată descoperi, cu puțină osteneală, o urmă de adevăr. Iar Emerson, scriitorul american

atât de gustat odinioară pentru omenia lui, credea că într-o asemenea dispoziție de spirit ar trebui căutat „secretul” adevăratului savant. Dorința lui de a ști, excluzând orice altă preocupare, l-ar face să se considere pururea ca un simplu elev, care trebuie să învețe veșnic, de la toată lumea; la orice om, oricât ar fi de mărginit sau de rău, ar putea găsi ceva care să lumineze un anumit aspect al vieții, dacă ar ști numai să descopere fărăma de adevăr din noianul rătăcirilor lui. Un biolog contemporan, în sfârșit, care s-a distins prin pătrunderea lui psihologică și prin preocupările lui filosofice, Jean Rostand, ne-a indicat și modul cum se fac, uneori, descoperirile de acest fel. „E necesar, câteodată – a zis el –, ca unele erori prea gălăgioase să ne atragă atenția asupra unor adevăruri prea discrete”...

Cu atât mai mult trebuie, dar, să ascultăm – străduindu-ne a-i înțelege cât mai bine – pe cei ce și-au luat sarcina grea să ne dezvăluiească misterele existenței. Că sarcina aceasta a depășit, de cele mai multe ori, puterile lor, nu mai încapem îndoială. Dar greșelile lor pot fi, pentru noi, de un folos fără de preț. Căci numai cunoșcându-le putem ajunge să ne ferim de a le repeta. În orice caz, după părerea lui Spencer și a lui Emerson, nu trebuie să înlăturăm, printr-o condamnare sumară, concepțiile înaintașilor noștri, chiar când ne par, la prima vedere, inadmisibile. Trebuie să le supunem mai întâi unui examen atent și amănunțit, scrupulos și stăruitor. Iar ca să ne putem da seamă de ce au fost cum au fost, ca să le putem, adică, înțelege, ca produse naturale și necesare ale unor anumiți oameni și ale unor anumite împrejurări, avem nevoie de o cunoaștere mai temeinică a mecanismului cugetării filosofice, a factorilor ce o determină și a raporturilor dintre ei. Aceste raporturi mai ales ne pot explica multe din particularitățile, atât de izbitoare uneori, ale sistemelor filosofice. De aceea am socotit că ar putea fi de folos să revenim aici, din punctul de vedere special al studiilor istorice pe care le întreprindem, asupra cercetărilor noastre sistematice cu privire la apariția și orientarea cugetării filosofice. Potrivit cu scopul pe care îl urmărim însă acum, acele cercetări nu pot fi reluate decât sub forma unor considerații preliminare. Le-am concentrat, dar, într-un rezumat cât mai concis, în introducerea ce urmează.

Cu ajutorul lor, cititorii își vor da cel puțin seamă de necesitatea de a lua ca punct de plecare, în studiul sistemelor filosofice, biografiile celor ce le-au conceput – situate, firește, în cadrul istoric în care au trăit și au lucrat ei. Căci dacă, la originea modului cum cred filozofii că trebuie să-și explice lumea, stă propria lor structură sufletească, este evident că trebuie să cunoaștem mai întâi această temelie a

personalității lor – pe care însă n-o putem studia decât urmărindu-i manifestările în desfășurarea, de fapt, a vieții fiecăruia dintr-înși.

Pe lângă eficacitatea pe care ne credem îndreptățiți să i-o atribuim, această metodă ar mai putea avea și avantajul să convină îndeosebi majorității celor ce vor citi această lucrare. Acea majoritate o vor forma, după toate probabilitățile, tinerii. Se pare, în adevăr, că filosofia este, ca și poezia, o pasiune a tinereții. E cunoscută curiozitatea fără de margini a copiilor cari își obosesc părinții și plictisesc uneori pe toți cei din jurul lor cu fel de fel de întrebări. Dorința aceea de a ști, nevoia aceasta de a înțelege, care se manifestează, cu atâta impetuozitate, la începutul vieții sufletești, depășește de obicei limitele copilăriei și ale adolescenței. Neastâmpărul sufleteș nu numai că se continuă, dar ia uneori, în perioada tumultuoasă a tinereții, proporții și mai mari, fiindcă, întinzându-se mai mult în adâncime, devine mai chinuitor. Mai târziu, în pragul maturității, alte preocupări, de natură mai mult practică, ies, la cei mai mulți oameni, pe planul întâi, aruncând în umbră sau chiar înlăturând cu desăvârșire vechile aspirații teoretice. Taine, cunoscutul scriitor francez, nu s-a înșelat atunci când, cu puterea lui obișnuită de observare, a zis că interesul pentru filosofie, în înțelesul mai adânc al cuvântului, e o caracteristică a tinereții. În prefața cărții sale *Les philosophes classiques du XIX-ème siècle en France*, pătrunzătorul psiholog se scuza că o scrisese așa cum era, susținând că n-o adresa oamenilor „instalați” în viață. Și adăuga că „cititorul” său „nu trebuia să aibă mai mult de treizeci de ani”. După această vârstă, oamenii încep a fi stăpâniți de alte proiecte. Se gândesc, bunăoară, să-și întemeieze un cămin, să-și adune o avere, să ajungă la unele situații, să obțină unele distincții etc. Discuțiile abstracte nu le mai par vrednice de atâta luare-aminte; le rămân o amintire plăcută, desigur, a tinereții apuse, dar nu le mai recunosc însemnătatea pe care le-o atribuiau altădată.

Naivitatea celor ce-și mai pierd vremea cu ele, luându-le în serios, îi face chiar să zâmbească – cu indulgență, dar nu fără ironie.

Un scriitor american, Will Durant, într-o carte ce s-a bucurat, în cercurile anglo-saxone, de o largă răspândire și a fost tradusă și în limba franceză, sub titlul *Vies et doctrines des philosophes*, a adus acestei slăbiciuni a tinereții pentru filosofie o confirmare cu atât mai prețioasă, cu cât venea dintr-o parte a lumii în care oamenii sunt considerați ca fiind mai stăpâniți decât oriunde de preocupări practice, de ordine, mai ales, materială. În introducerea intitulată – potrivit cu orientarea practică a vieții sufletești a cititorilor cărora se adresa

– Utilitatea filosofiei, scriitorul menționat începe cu câteva mărturisiri ce merită a fi relevate. „Este în filosofie o plăcere – zice el –, este în mirajele metafizicii o atracție, pe care orice student le gustă, până în ziua când nevoile de rând ale vieții materiale îl coboară de pe înălțimile cugetării pe terenul luptei economice. Cei mai mulți dintre noi au cunoscut, în primăvara vieții, zilele de aur în care filosofia le era, cum zicea Platon, un scump deliciu, în care dragostea pentru un adevăr, chiar și numai închipuit, le părea mai de preț decât dorințele lor trupești și decât nimicurile din restul lumii. Iar amintirea lor ne lasă la toți, în fundul inimii, ca o tainică chemare, plină de nostalgie, a acelei prime iubiri a înțelepciunii.” Până și un polemist, cunoscut mai mult prin violența și acrimonia – decât prin sentimentalitatea – sa, ne-a făcut în această privință, deși numai incidental, unele mărturisiri asemănătoare. În cartea sa *Les idées en armes*, Léons Daudet, care dispunea totuși de o virtuozitate verbală puțin comună, se plângea, vorbind de primele sale studii filosofice și îndeosebi de cele asupra apriorismului kantian, că i-ar fi fost „greu” să găsească cuvinte destul de potrivite ca să redea „farmecul adânc” al ceasurilor neuitate pe care le consacrase acelor „încântătoare” îndeletniciri. Era ca și cum ar fi explorat un ținut cu totul nou, bogat în aspecte, nu numai uimitoare, dar și atrăgătoare. Și adăuga că n-a mai putut regăsi niciodată, în restul vieții, acea „vrajă”, acea „îmbătărare”, acea „euforie” pe care nu le putea compara decât cu „beția de opium”.<sup>1</sup>

Această înclinare firească a tinerimii – a părții celei mai bune dintr-înșea cel puțin – către meditații mai generale asupra lumii și a rosturilor ei, adică, cu un singur cuvânt, către speculațiile filosofice, suntem datori, cu toții, s-o încurajăm și s-o întărim. E una din căile pe care putem contribui la pregătirea unei omeniri mai bune. Căci prin tinerime se realizează mai întâi, de cele mai multe ori, cele mai multe progrese. Cu plasticitatea ei, trupească și sufletească, mai mare, tinerețea se bucură, într-o măsură mult mai largă, de puțința de a se schimba, mai adânc și mai temeinic, decât oamenii mai în vârstă. Ea poate astfel adopta mai repede, nu numai cu mai puțină rezistență, dar și cu mai mult entuziasm, cu mai multă recunoștință chiar, formele nouă de viață – sau, cel puțin, sugestiile celor ce se gândesc la reforme mai înaintate, capabile să ducă omenirea la mai mult adevăr,

1. *Op.cit.*, p. 143.

la mai mult bine, la mai mult frumos. Cum zicea Goethe, într-o altă ordine de idei, la începutul lui Faust:

„Wer fertig ist, dem ist nichts rechts zu machen  
Ein Werdender wird immer dankbar sein“.

Acest rol, de promotoare a inițiativelor de înnoire, pe care îl joacă atât de adesea tinerimea în progresele omenirii, am încercat să-l concretizez, altădată, printr-o comparație. Precum vântul, când începe să adie, apleacă mai întâi mlădițele fragede din vârfulurile copacilor bătrâni, tot astfel și curentele de idei ce pregătesc marile schimbări politice, economice și sociale, când prind a se înfiripa, pun mai întâi în mișcare tinerimea.

Nu mai începe îndoială că, spre a pune pe tineri în măsură să îndeplinească cu succes misiunea aceasta, atât de plină de riscuri, ceea ce trebuie să le dăm mai întâi este o solidă cunoaștere pozitivă a realității în mijlocul căreia au să trăiască și să lucreze. Iar o asemenea cunoaștere este evident că nu le-o poate procura decât știința. Nu e însă mai puțin adevărat că, pentru o mai bună dezvoltare sufletească a lor, le mai trebuie tinerilor și o doză oarecare de filosofie. Dacă, fără știință, nu e posibilă o cunoaștere mai amănunțită și mai sigură a lucrurilor lumii, în schimb, fără filosofie, nu e posibilă o prețuire mai largă și mai adâncă, mai dreaptă și mai generoasă, a lor. Și numai o asemenea prețuire poate contribui cu adevărat la orientarea înspre mai bine a activităților omenești – orientare în lipsa căreia progresul nu se mai poate realiza.

De aci necesitatea filosofiei ca completare a științei. Prețuirea unui lucru – a oricăruia, oricât ar fi de neînsemnat – presupune raportarea lui la totul din care face parte, la rosturile și scopurile acelui tot. Știința însă nu-și poate propune și nu poate realiza o asemenea raportare – cel puțin nu în linii mai mari sau mai generale. Ea nu poate considera lumea ca un tot unitar, fiindcă e silită, spre a o putea studia, s-o descompună în părți, pe care le examinează separat, ca și cum n-ar avea nici-o legătură unele cu altele. Precum se știe, numeroasele subdiviziuni ale științei împart lumea în multe, în foarte multe domenii de cercetare, pe care se instalează așa-numiții „specialiști” ce, în marea majoritate a cazurilor, nu știu, și nici nu vor să știe, unii de alții. În opoziție cu acest mod de a proceda – dar nu spre a-l infirma, ci spre a-l completa –, filosofia se străduiește să așeze din nou la locurile lor fragmentele, răvășite de știință, ale realității, spre a reda lumii, în fața minții omenești, aspectul ei natural de tot unitar – al cărui rost și al cărui scop încearcă apoi să le descopere. Pe aceas-

tă cale ajung, în chip firesc, cei ce se dedică cercetărilor de acest fel, la acea prețuire mai largă și mai adâncă, mai dreaptă și mai generoasă – sau, cu un singur cuvânt, mai omenească – a lucrurilor, a celorla cel puțin care interesează mai de aproape viața noastră a tuturor.

Iar o asemenea prețuire e mai necesară astăzi decât orișicând, în fața primejdiilor ce ne amenință din toate părțile, din cauza faptului că, prin uimitoarele ei aplicări tehnice, știința a pus la dispoziția oamenilor din timpul de față puteri neașteptat de mari, de care nu puțini par a fi ispitiți, de care mulți par a se simți chiar îndemnați, să abuzeze. Pe această pantă, plină de riscuri mari, filosofia ar putea să împiedece, pe unii cel puțin, să alunece cu prea multă inconștiență. Prevăzând parcă cele ce se întâmplă astăzi, Will Durant, care n-a scris numai acea istorie a filosofiei la care ne-am referit adineaori, ci și o foarte prețuită istorie a civilizației, a zis acum vreo zece ani, în Introducerea primei din aceste două lucrări: „Știința fără filosofie, faptele fără perspectivă și fără evaluare, n-ar putea să ne apere de măceluri și să ne scape de disperare. Știința ne dă cunoașterea: filosofia singură ne poate da înțelepciunea”.

Cel mai potrivit mijloc însă de a întări înclinarea firească a tinerimii către meditațiile filosofice ar fi, cred, de a-i înlesni o mai ușoară și mai sigură înțelegere a rezultatelor la care au ajuns cei ce s-au ostentit până acum pe aceleași drumuri, atât de pline, nu numai de ispite ademenitoare, dar și de greutăți deprimante. Metoda la care m-am gândit și pe care rămâne s-o schițez, pentru cei ce n-o cunosc încă din celelalte lucrări ale mele, în Introducerea ce urmează, ar putea fi, din acest punct de vedere, deosebit de utilă. Ea ar putea chiar, prin însemnătatea pe care o acordă cercetărilor biografice, să exercite asupra tinerilor o atracție capabilă să le stimuleze activitatea. Se știe că, nu arareori, tinerii frământați de aspirații mai înalte, caută cu stăruință în biografiile oamenilor celebri secretul succeselor pe care le-au repurtat ei, în domeniile în care s-au ilustrat. Faimoasele Vieți paralele ale lui Plutarh au fost cartea de căpătâi, din tinerețe, a multora din cei ce au ajuns, la maturitate, să joace un rol mai de seamă în istoria omenirii. Iar preocupări de acest fel n-au avut și nu au – mai ales nu astăzi – numai tinerii cu o înzestrare sufletească excepțională. Fiind, toți, în devenire, tinerii, dacă nu sunt cu totul lipsiți de cultură, nu pot să nu reflecteze asupra factorilor ce determină formația lor, sub dife-

1. Will Durant, *Vies et doctrines des philosophes*, p. 11.

ritele ei aspecte, și, mai ales, asupra cauzelor ce ar putea-o influența – în bine, se înțelege –, fie numai înlesnind-o, fie chiar grăbind-o. Această din urmă posibilitate este, poate, cea care îi atrage mai mult pe cei mai mulți dintr-înșii. Cum se știe, tinerii sunt, mai ales, nerăbdători. Împinși de ambiții, care pot să fie adesea naive, dar sunt de multe ori generoase și, câteodată, pline nu numai de un nobil altruism, ci și de un mișcător spirit de sacrificiu, ei ar voi să se distingă, cât mai repede, prin servicii, cât mai mari, pe care ar dori să le aducă, fără prea multă întârziere, lumii în care trăiesc.

Metoda pe care îmi propun s-o urmez, în studiul sistemelor filosofice, ar putea, prin urmare, în legătură cu această orientare firească a vieții sufletești a tinerilor, să le fie de un real folos. Și îmi este, cred, îngăduit să doresc ca înlesnirea, pe care le-aș aduce-o astfel, pe linia aspirațiilor ce îi frământă, să fie cât mai mare. Ar fi, în orice caz, unica răsplată a unei munci care n-a fost nicidecum ușoară.<sup>1</sup>

---

1. Apud: P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I, *Criticismul kantian*, București, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, 1941, p. 3-13.

## INTRODUCERE

Cei ce pătrund pentru prima oară – cu iluziile prea mari, poate, și cu speranțele prea nerăbdătoare ale tinereții – în domeniul atât de vast al istoriei filosofiei, se găsesc, pe neașteptate, în fața unui spectacol deconcertant. Părerile despre lume ale celor ce, după locuri, timpuri și împrejurări, au fost purtătorii de căpetenie ai cugetării filosofice a omenirii sunt prea numeroase și prea diferite. Realitatea cosmică însă este, pentru toți cei ce se străduiesc s-o înțeleagă, una și aceeași. Explicarea ei nu poate fi deci, pentru toți deopotrivă, decât una și aceeași. De unde vin, atunci, mulțimea și varietatea sistemelor filosofice? Și care mai poate fi legitimitatea lor, de vreme ce sunt atât de departe de a cădea de acord asupra unui adevăr unic? Cei ce-și pun, cu mai multă uimire, această întrebare sunt, după toate probabilitățile, aceia cari au intrat în filosofie cu o pregătire științifică oarecare. Ei sunt deprinși, din științele de care s-au ocupat, să vadă adevărurile nouă adăugindu-se, în chip firesc, adevărilor mai vechi, fără să le contrazică. Chiar când unele erori de amănunt trebuiesc îndreptate, progresul ideilor nu-și pierde totuși continuitatea – cel puțin nu cu totul, cum se întâmplă, atât de adesea, în filosofie. Căci filosofilor le place, de obicei, să înceapă de la început, înlăturând tot, sau mai tot, ce a fost mai înainte. Cum scria Taine, pe la jumătatea veacului al XIX-lea, în cartea pe care am citat-o mai sus<sup>1</sup>, cea dintâi grijă a unei filosofii nouă, când apare, este să înmormânteze, prin critici radicale sau chiar distrugătoare, filosofii ce au precedat-o. Iar la începutul veacului nostru, Paul Deussen, profesorul de la Universitatea din Kiel, relevând, la Congresul Internațional de Filosofie ce s-a ținut la Paris în 1900, lucrările întinse ce se făcuseră, până atunci, în istoria filosofiei,

---

1. *Les philosophes classiques du XIX-ème siècle en France* (n. G. P.).

n-a putut să treacă sub tăcere rezultatul lor deprimant. Iacă propriile lui cuvinte: „S-a lucrat mult, în veacul care se isprăvește, în istoria filosofiei. Au fost puse la contribuție toate mijloacele criticii filologice, în filosofia greacă, în cea creștină, în cea modernă și, acum în urmă, în cea indiană, spre a se constata faptele, spre a se stabili, adică, concepțiile fiecărui filosof și a se descoperi legăturile cu acelea ale filosofilor anteriori, contemporani și următori. Rezultatul a fost că, prea adesea, istoria filosofiei a luat înfățișarea unui «bellum omnium contra omnes»“ – care nu e tocmai de natură să ne încurajeze la căutarea adevărului filosofic<sup>1</sup>.

Cauza contrastului, atât de izbitor și, câteodată, atât de neliniștitor, dintre evoluția științei și aceea a filosofiei nu e prea anevoie de găsit. În știință, mintea omenească urmărește scopuri ce se pot realiza cu mai multă ușurință. Ea caută anume să-și explice fenomenele izolate sau categoriile izolate de fenomene, ce se pot nu numai observa, așa cum se produc de la sine, în natură, ci și reproduce, în condiții schimbate, în laboratorii, în vederea unei cunoașteri mai amănunțite și a unei verificări mai riguroase a lor. În filosofie însă mintea omenească urmărește scopuri mult mai anevoie – sau poate chiar cu neputință – de atins. Ea caută, anume, să-și explice universul întreg, ca un tot unitar. Iar strânsa solidaritate și condiționarea reciprocă a nenumăratelor lui părți, o pune în fața enigmei integrale, a misterului total al existenței cosmice.

Nu e, dar, de mirare că, în știință, mergând pe căi mai netede, mintea omenească e scutită de nevoia de a-și schimba neconținut direcția, e scutită mai ales de crize violente. În filosofie însă în luptă cu greutatea imense – și poate de neînving – ea e silită să-și încerce norocul pe toate căile pe care și le poate închipui, oricât ar părea de ciudate. Ba chiar, câteodată, zdrobită de greutatea sarcinei, asaltată de îndoieli, părăsită de nădejdi, se oprește pe loc, umilită și dezorientată. Dar, fiindcă nu se poate împăca cu renunțarea, deplină și definitivă, își schimbă, atunci, cu desăvârșire, ca într-un acces de disperare, întreaga direcție a activității. Fluviul ce curge pe un șes nisipos își sapă în voie albia și păstrează, în mersul său calm, o direcție mai mult sau mai puțin uniformă. Dimpotrivă, pârâul ce se strecoară prin văile înalte ale munți-

lor, lovindu-se neconținut de stânci, în cascade furioase, și să-și continue apoi drumul, la întâmplare, înspre cu totul alte orizonturi.

În viața sufletească a omenirii, schimbările de direcție ale cugetării filosofice nu se fac, propriu vorbind, la întâmplare. Nici nu s-ar putea să nu aibă o motivare psihologică. Ceea ce le determină, de obicei, e legea cunoscută a contrastului. Cine nu poate ajunge la o țintă pe o cale, se simte înclinat, e silit să facă mii și mii de ocoluri, să se arunce neori de la înălțimi mari, în chip firesc, să ia calea opusă. Iar când nici aceea nu-i folosește, încearcă, nu să se întoarcă cu totul îndărăt, ci să ia o cale mijlocie. Așa fac, în marea, în imensa majoritate a cazurilor și în toate domeniile de activitate, toți oamenii, fără deosebire, ca și cum ar aluneca, fără să vrea, pe o pantă ce le este impusă de structura lor psihică. Întrucât determină, într-o măsură variabilă desigur, dar nu mai puțin reală, desfășurarea ideilor ce-și fac oamenii despre lume, această lege a contrastului, cu diferitele ei modalități, a dat o oarecare aparență de îndreptățire, în istoria filosofiei, cunoscutei metode hegeliene. Ceea ce ar regula, după ajutorul ei, succesiunea sistemelor filosofice, ar fi jocul dialectic al tezei, antitezei și sintezei – cum vom vedea mai departe, în dezvoltările din volumul următor. Iar un filosof francez, care n-a scăpat de influența lui Hegel, dar s-a străduit să-i dea o formă mai acceptabilă, Victor Cousin, a socotit că putea să pună la temelie succesiunii de care e vorba un proces analog, dar de natură mult mai psihologică. După el, mintea omenească, în încercările ei de a-și explica lumea, a pornit mai întâi de la datele simțurilor, așa cum i le procura experiența, și s-a întemeiat, în filosofie, pe ele. Așa a luat naștere faza „sensualistă“ a filosofiei – sau, cum am zice noi, cu terminologia de astăzi, faza ei empiristă. Neajunsurile datelor de care e vorba însă variabilitatea lor, atât de mare, de la unii oameni la alții, ba chiar și la aceiași oameni, cu trecerea timpului și cu schimbarea împrejurărilor, au silit cugetarea filosofică să părăsească domeniul nesigur al experienței și să-și caute refugiul în activitatea rațiunii, în care i se părea că putea găsi mai multă unitate. Așa a luat naștere faza „idealistică“ a acestei cugetări – sau, cum obișnuim să zicem noi astăzi, faza ei raționalistă. Rezultatele diferite, apoi, sau chiar contradictorii, la care ducea destul de adesea, și activitatea rațiunii, au trezit îndoieli, și mai grave încă decât cele pe care le ridicaseră insuficiențele experienței sensoriale. Cugetarea filosofică a fost silită atunci să creadă că adevărul, întrucât nu se putea găsi nici în datele experienței, nici în activitatea rațiunii, nu putea fi descoperit, cu mijloacele ce-i steteau, în chip firesc, la dispoziție, nicăieri. Așa a luat naștere faza ei „sceptică“.

1. *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie*, vol. IV, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1902, p. 10.

Fiindcă însă mintea omenească nu putea renunța, cu nici-un preț, la înțelegerea lumii, și-a căutat refugiul în ultima posibilitate ce-i mai rămânea, făcând apel la ajutorul puterilor supranaturale, ce-i păreau a stăpâni, fără discuție, totul, și erau, prin urmare, singure în stare s-o lumineze, direct sau indirect, asupra misterelor lumii. Așa a luat naștere faza „mistică“ a cugetării filosofice. În sfârșit, observarea fenomenelor naturii făcând progrese neconținute, principiul cauzalității naturale ieșea, din nou, cu vremea, la iveală, afirmându-și superioritatea, nu numai practică, ci și, pe alocurea, teoretică, întrucât izbutea, uneori, să lămurească mai bine desfășurarea lucrurilor lumii. Și fiindcă evidența cauzalității naturale se întemeia mai mult pe datele simțurilor, în experiență, mintea omenească se simțea îndemnată să se întoarcă din nou la empirism – sau, cum zicea Cousin, la sensualism –, reluând, de la început, seria fazelor prin care, pentru motivele pe care le-am văzut, trebuia să le străbată din nou. După Cousin, așadar, cugetarea filosofică ar trece veșnic de la empirism la raționalism, de la raționalism la scepticism, și de la scepticism la misticism – iar aceste patru faze s-ar succeda regulat în evoluția ei, după anumite raporturi psihologice, care ar varia, ca forme, după locuri, timpuri și împrejurări, dar ar rămânea, în esență, aceleași.

Asemenea încercări însă de a sistematiza desfășurarea concepțiilor omenești despre lume, oricât ar părea, uneori, de seducătoare, au mai totdeauna ceva artificial. Ordinea invariabilă, pe care caută s-o introducă ele în acea desfășurare, nu se împacă totdeauna cu mobilitatea, expusă la atâtea contingente, plină de atâtea variații neașteptate, și de aceea anevoie de turnat în forme regulate, a cugetării filosofice. Trebuie dar să căutăm în altă parte o explicare mai circumstanțială, și deci mai precis nuanțată, a orientărilor diferite, sau chiar contradictorii, ale acestei cugetări. Trebuie s-o căutăm, anume, în structura sufletească a oamenilor și în condițiile activității lor intelectuale. O asemenea cale pare cu atât mai indicată astăzi, cu cât o anumită concepție a filosofiei – care nu e nouă, desigur, dar care se bucură în timpul de față de o faoare deosebită – o reclamă mai imperios. Protagoras, în antichitate, zisese că „omul e măsura tuturor lucrurilor“. Fichte, la începutul veacului al XIX-lea, nu s-a sfiit să afirme că „ce fel de filosofie își alege fiecare atârnă de ce fel de om este el“. Mai aproape de noi, Nietzsche susținea că „fiecare își cântă, în filosofie, propriul său cântec“. S-a format astfel – și, pe alocurea, s-a înrădăcinat – credința că sistemele filosofice, ca manifestări ale particularităților individuale, nu sunt decât complexuri de predilecții subiective, ce nu sunt nicidecum deter-

minate de cauze din afară, sau sunt, cel puțin, hotărâte în primul rând de factori lăuntrici. Ceea ce însemnează că, în cazurile de acest fel – care pot să fie câteodată, dacă nu totdeauna, cum se pretinde, foarte reale –, e neapărată nevoie, dacă voim să înțelegem anumite forme ale cugetării filosofice, să ne lămurim mai întâi asupra structurilor sufletești ale oamenilor ce le preconizează. Numai că, în această direcție, căile nu sunt încă destul de bătute. Structurile sufletești ale oamenilor, modurile cum funcționează diferitele lor părți, influențele pe care le exercită unele asupra altora, elementele lor componente, n-au fost încă destul de bine studiate – nu, cel puțin, din punctul de vedere ce ne preocupă. E astfel necesar să cercetăm, în cele ce urmează – în linii foarte generale, se înțelege, și cu cât mai multă economie de timp –, posibilitățile ce ni se deschid în această privință.

## I

O sumă de date psihofiziologice ne impune convingerea că orice manifestare a vieții sufletești a omului este un act de sinergie funcțională. Mai multe funcțiuni psihice contribuiesc, adică, în același timp, ca să-i dea naștere. Nu putem trece în revistă, acum, datele la care facem aluzie; n-ar încăpea în cadrul, prea strâmt, al acestei simple introduceri. Cititorii le pot găsi însă, expuse amănunțit, în lucrarea noastră *Geneza formelor culturii*, și anume, în prima ei parte care privește îndeosebi apariția și orientarea cugetării în filosofie. Ei se pot încredința, pe această cale, de temeinicia definiției pe care acum suntem siliți s-o luăm numai ca dată. Pentru ca s-o înțeleagă totuși chiar și în cazul când nu și-ar impune această osteneală, trebuie neapărat, în vederea celor ce au să urmeze, s-o lămurim în câteva cuvinte și s-o ilustrăm printr-un exemplu.

Noi nu gândim, propriu vorbind, decât în fața unei dificultăți de care ne lovim în activitatea noastră, practică sau teoretică. Numai o asemenea dificultate, în adevăr, ridică dinaintea noastră o problemă, care silește stările noastre sufletești să se ordoneze într-o serie unitară, menită să ducă la un scop determinat. Altfel, stările noastre sufletești au tendința firească să se desfășure la întâmplare, fără nici-o țintă și, deci, fără nici-o regulă, așa încât nu duc, de cele mai multe ori – atunci, se înțelege, când nevoile noastre curente sunt satisfăcute – la nimic util. O dificultate, dimpotrivă, ni se înfățișează ca o piedecă ce se ridică în calea noastră, atunci când voim să ne satisfacem, fie în

viața practică, fie în cea teoretică, o nevoie oarecare, trupească sau sufletească, ce se manifestează în conștiința noastră printr-o anumită dorință. Ea ne silește, prin urmare, să tindem la un scop determinat și să ne ordonăm stările sufletești în consecință, așezându-le într-o serie unitară.

Să examinăm puțin acest proces psihic. La originea lui găsim o nevoie ce se manifestează printr-o dorință. Dacă lăsăm la o parte nevoia, care poate fi de natură strict biologică, putem lua ca punct de plecare dorința, care nu este decât aspectul ei psihologic. Dorința e însă o stare afectivă. La originea oricărei manifestări a cugetării noastre trebuie să punem astfel sensibilitatea. Ea formează primul element constitutiv al actului de sinergie funcțională ce începe.

A doua funcțiune psihică ce intră în joc este imaginația. În fața dificultății de care ne lovim, atunci când voim să ne satisfacem o dorință oarecare, noi căutăm, în chip firesc, mijloacele de a o înlătura. Ce sunt însă acele mijloace și cum le găsim? Să le examinăm mai întâi, pentru mai multă ușurință, în ordinea practică sau materială. În această ordine, mijloacele sunt de obicei mișcări, pe care trebuie să le facem spre a putea trece peste piedeca ce ni se pune în cale. Să ne închipuim, bunăoară că, în timpul unei excursii, pe poteca îngustă pe care ne suim, ca să ajungem pe vârful unui munte, trecerea ne este împiedecată, într-un anumit punct al ei, de o stâncă ce s-a prăvălit, din cauza ploilor, de pe coasta de alături. În fața acestei dificultăți, ne oprim și ne întrebăm ce ar fi mai potrivit să facem, pe unde, adică, ar trebui s-o luăm ca să ne putem urma drumul. De o parte, coasta muntelui se ridică dreaptă și puțin accesibilă; de cealaltă parte se coboară, tot atât de abrupt, povârnișul unei prăpastii. Într-o asemenea situație trebuie să ne chibzuim bine mișcărilor, și – ca să nu greșim, expunându-ne la primejdii ce ar putea să fie mari –, înainte de a le încerca efectiv, ca mișcări, ni le prezentăm sub forma de imagini, și le examinăm ca atare, spre a le termina, de mai înainte, utilitatea relativă. Căutăm, adică, să ne închipuim mișcarea cea mai potrivită sau complexul cel mai potrivit de mișcări, alegând, dintre imaginile ce se succedă în mintea noastră, pe cea care ar corespunde mai bine scopului urmărit.

Pentru ca s-o putem alege însă trebuie să intre în joc o altă funcțiune psihică, și anume, discernământul critic. După ce am combinat, în mintea noastră, imaginile diferitelor mișcări posibile, trebuie să le deosebim, din punctul de vedere al ușurinței și siguranței cu care le-am putea executa, și al succesului pe care îl putem spera, prin utilizarea lor. Această discriminare sau, cum am zis, acest discernământ critic,

este ceea ce numim noi de obicei, în înțelesul mai restrâns și mai elementar al cuvântului, gândire sau cugetare. Imaginația, care i-a deschis drumul, este și ea un proces intelectual, dar unul începător sau preliminar. Ea nu face decât să organizeze, atât impresiile pe care le primim din afară, în momentul de care e vorba, cât și amintirile pe care le găsim în noi înșine, compunând dintr-însele imaginile mișcărilor pe care le-am putea încerca și din care trebuie să alegem una. Această alegere, însă, presupune intervenirea judecății și a raționamentului. Aceste două forme ale vieții intelectuale alcătuiesc, împreună, discernământul critic propriu-zis.

Intervenirea acestui discernământ critic a deosebit, de la început, activitatea oamenilor de aceea a animalelor, și a permis celor dintâi să realizeze progrese, pe care nu le-au putut realiza cele din urmă. Intervenirea discernământului critic a permis în adevăr oamenilor să lucreze cu mai multă ușurință și cu mai multă siguranță, cruțându-și astfel timpul și puterile. Numai grație ei au putut scăpa oamenii, în fața dificultăților de care se loveau, de necesitatea de a încerca înlăturarea lor cu mișcări efective, cu numeroase mișcări efective, adesea improprii, așa cum fac animalele. În loc de a mai încerca cu asemenea mișcări, pe care trebuiau să le realizeze mai întâi, ca să le poată aprecia valoarea, ei au încercat cu imagini sau cu idei ale lor. De aceea a zis Bühler, psihologul german cunoscut, că inteligența, în care stă superioritatea oamenilor asupra animalelor, nu este altceva decât „facultatea de a încerca cu idei“.

Ca să înțelegem mai bine această definiție ce pare, la prima vedere, atât de curioasă, să luăm două exemple paralele, și să le alegem cât mai simple, ca să n-avem nevoie de dezvoltări. Să ne închipuim un câine, închis într-o odaie din care ar voi să iasă și care caută să deschidă ușa. El a văzut că ușa se deschide când stăpânul său pune mâna pe clanță. Dar n-a observat această mișcare decât în liniile ei mari. El nu știe ce anume face stăpânul său cu clanța. El e dar silit să găsească ceva ce nu știe, și anume, încercând. El face, în acest scop, diferite mișcări. Se ridică pe picioarele dindărăt, atinge cu picioarele dinainte, clanța, o împinge înainte, o trage îndărăt, fără nici-un folos. După mai multe încercări neizbutite, însă, câinele, obosit, se oprește, sprijinindu-se un moment cu picioarele dinainte, spre a se odihni, pe clanța care nu vrea să-i deschidă ușa, așa cum o face stăpânului său. Apăsând atunci, cu greutatea corpului său, pe clanță, ea se apleacă, și, în sfârșit, ușa se deschide, permițându-i să iasă din odaie.



Ca să poată ajunge, dar, la un scop, pe care, împins de instinctul lui, îl urmărește, un animal trebuie, în cautarea mijloacelor, să încerce cu mișcări, ce pot fi uneori, și sunt de fapt destul de adesea, mult mai numeroase și mai variate decât cele ce s-au arătat necesare în cazul pe care l-am luat ca exemplu. Nu tot așa fac însă oamenii. Să ne închipuim, bunăoară, un copil care vede într-o grădină, împrejmuită cu un gard, o floare pe care ar voi s-o aibă. El nu face cum a făcut câinele de adineaori. El nu se repede imediat, să încerce efectiv, în diferite chipuri, adică cu diferite mișcări, să ajungă până la floarea ce-i place. El stă și se gândește mai întâi cum ar fi mai bine să procedeze. În ce constă însă gândirea lui? În reprezentarea succesivă a diferitelor mijloace, pe care le-ar putea întrebuița, pentru ca să ajungă la scopul dorit. Iar când și le prezintă, pe rând, copilul le și cântărește, în același timp, cu mintea, atât eficacitatea relativă, cât și riscurile posibile. El respinge, astfel, unul după altul, pe acelea ce nu i se par destul de potrivite și de sigure, fără a le mai pune în aplicare. În cele din urmă, ajunge să-și reprezinte un mijloc ce i se pare că ar putea să-i asigure, fără nici-un risc, succesul. Și numai atunci, luminat de aceste încercări pur mintale, trece în sfârșit la acțiune.

Așa, bunăoară, ca să traducem în termeni concreți această analiză abstractă, copilului îi vine mai întâi ideea să bage mâna printre zăbrelele gardului ce împrejmuește grădina, dar își dă seama numaidecât că n-ar putea ajunge până la floarea pe care ar voi s-o rupă, întrucât se găsește la o distanță, de gard, mai mare decât lungimea brațului său. Îi vine apoi ideea să sară peste gard. Dar observă că deasupra zăbrelelor se întinde o sârmă ghimpată, ce l-ar putea răni sau, cel puțin, i-ar putea sfâșia hainele. În sfârșit, în perplexitatea lui, copilul își aduce aminte că a văzut odată un grădinar culegând fructele dintr-un pom mai înalt cu o prăjină lungă, la capătul căreia era fixat un cârlig de sârmă. Acest mijloc i se pare că i-ar putea servi și lui; caută dar o sârmă, o îndoiește și o acată de un băț mai lung, pe care îl introduce apoi printre zăbrele; cu ajutorul acestui instrument improvizat, în fine, izbutește să apuce floarea, o rupe și o trage afară. Pe când, așadar, câinele de adineaori încerca, în mod mecanic, cu mișcări reale, copilul încearcă, în mod inteligent, cu reprezentări mintale ale mișcărilor posibile. Iacă, lămurit printr-un exemplu, sensul curioasei definiții a lui Bühler, după care inteligența este facultatea de a încerca cu idei.

Ca atare, însă, inteligența s-ar reduce, în ceea ce îi constituie esența, la ceea ce numeam adineaori discernământ critic. Din nefericire, o izolare totală a acestui factor atât de util al actelor intelectuale nu este

posibilă. El nu se poate separa de ceilalți factori, ce am văzut că mai intervin în mecanismul natural al actelor de acest fel. Acest mecanism trebuie considerat totdeauna în complexitatea lui integrală, ce poate fi chiar, adesea, mai mare, mult mai mare, decât cea pe care am schițat-o acum numai schematic, și care nu cuprinde decât elementele lui esențiale. În fruntea lor apare mai întâi, cum am văzut, o pornire afectivă, ca punct de plecare; în exemplul de care ne-am servit, dorința copilului de a avea floarea din grădină. În al doilea rând vine intrarea în acțiune a imaginației; în exemplul de care ne-am servit diferitele „idei” ce îi vin în minte copilului, și care sunt, în fond, combinații de imagini, adică reprezentări globale ale unor mișcări sau acțiuni posibile. În al treilea rând, în sfârșit, intervine discernământul critic; în exemplul de care ne-am servit, chibzuiala copilului, care examinează diferitele reprezentări ale acțiunilor posibile înainte de a se hotărî să traducă în fapt vreuna din ele.

Tot așa, când examinăm mai de aproape desfășurarea cugetării noastre, sau, și mai mult, desfășurarea vieții noastre active, în general – găsim la temelia fiecăreia din formele lor, care pot fi atât de diferite, contribuția acestor trei factori comuni, care sunt: pornirile afective, jocul imaginației și operațiile discernământului critic. Complexul psihic pe care îl alcătuiesc ele poate, evident, să varieze foarte mult, după proporțiile și însemnătatea pe care o iau, în diferitele cazuri, elementele lui componente. Dar, ca fenomen de sinergie funcțională, acest complex nu poate lipsi nicăieri. Fără o pornire efectivă, imaginația n-ar putea fi pusă în mișcare; fără intervenirea imaginației, pornirea afectivă s-ar putea descărca în mișcările dezordonate și, în majoritatea lor cel puțin, inutile. Fără reprezentările, apoi, pe care i le pune la dispoziție imaginația, discernământul critic n-ar putea interveni, fiindcă i-ar lipsi materialul cu care sau asupra căruia să lucreze. Fără intervenirea discernământului critic, în sfârșit, toate reprezentările de acțiuni posibile, chiar și cele mai puțin potrivite, ar putea fi utilizate, pe rând, ca mijloace de a ajunge la scopurile urmărite, cu o mare pierdere de timp și de energie. Activitatea omenească ar înceta, în acest caz, de a mai fi ceea ce este. Oamenii s-ar întoarce, pur și simplu, în rândul animalelor, fiindcă ar lucra, în fond, întocmai ca și ele.

Am zis, însă, că factorii de care vorbim pot lua proporții și însemnătăți diferite, înlăuntrul complexurilor pe care le alcătuiesc, după formele de activitate la temeliile cărora stau. Într-unele din aceste complexuri, bunăoară, pot să predomine pornirile afective și jocul imaginației. Când se produce și se statomicește preeminența acestor doi

factori asupra celui de al doilea, adică asupra discernământului critic, apar, la oamenii respectivi, structurile sufletești religioase sau artistice – și, firește, direcțiile corespunzătoare de activitate. Într-altele, însă, din complexurile de care vorbim predomină, dimpotrivă, acest de-al treilea factor asupra celor doi dintâi. Când se produce și se statornicește preeminența discernământului critic asupra pornirilor afective și a imaginației, atunci apar, la oamenii respectivi, structurile sufletești științifice sau filosofice și, firește, direcțiile corespunzătoare de activitate.

Această primă deosebire, însă, a structurilor sufletești, din care izvorăsc formele de activitate ale oamenilor, este încă prea generală și prea vagă. Trebuie, în adevăr, să vedem, spre a ne lămurii mai bine în această privință, cum se deosebesc mentalitățile religioase de cele artistice, pe care le-am pus deocamdată în aceeași categorie. Trebuie, tot așa, să mai vedem cum se deosebesc mentalitățile științifice de cele filosofice, pe care de asemenea le-am pus, deocamdată, într-o singură categorie. Trebuie să mai vedem, în sfârșit, cum se explică direcțiile diferite pe care le ia cugetarea filosofică ea însăși – direcții ce ne preocupă acum în special. Trebuie, dar, să reluăm rezultatul general, la care am ajuns în scurta schiță de până acum și să-l supunem unei analize mai amănunțite.

## II

În acest scop, să pornim, pentru mai multă ușurință, de la formele chiar de activitate – sau, în general, de viață sufletească – ale omenirii, în studiul cărora urmează să descoperim raporturile variabile dintre factorii constitutivi ai actelor de cugetare ce stau la originea lor. Să începem, bunăoară, cu cea mai veche și mai răspândită din acele forme, care s-a manifestat și continuă a se manifesta, totdeauna și pretutindeni, cu o impresionantă energie, adică cu religia. Punctul ei de plecare au trebuit să-l constituie, la origine, înainte adică de înfiriparea tradițiilor religioase, unele porniri afective, care au variat, poate, după locuri, timpuri și împrejurări, dar care au trebuit să fie, fără deosebire, adânci și imperioase. Cea dintâi și cea mai puternică din stările emoționale de care e vorba a trebuit să fie, după toate probabilitățile, teama. Cuvântul vechi și atât de adesea citat „*Primus in orbe deos fecit timor*“<sup>1</sup>, cuprindea desigur mai mult decât o convingere subiectivă

1. (lat.) – „Mai întâi, zeii au făcut, în lume, teama“ (n. M.R.).

a celui ce ni l-a transmis. Poetul roman Statius, care nu se distingea printr-o prea mare originalitate, reproducea, în *Thebaida* sa, părerea curentă, în această privință, a lumii gânditoare din timpul său. Și această părere își găsea, atât izvorul cât și întărirea, în unele dispoziții de sentiment ale maselor populare, ce s-au păstrat, în bună parte, până în timpul de față. La creștini, bunăoară, teama e considerată, încă și astăzi, ca un element de căpetenie al religiozității. Cu adevărat religios e considerat ca fiind, la ei, numai omul care trăiește și lucrează „cu frica lui Dumnezeu“.

Rolul pe care l-au jucat la origine, în formarea credințelor religioase, stările de sentiment de acest fel, se poate reconstitui fără prea multă greutate. În fața unora din fenomenele naturii, care luau, pentru ei, aspecte înspăimântătoare și, nu arareori, le puneau în primejdie existența, oamenii primitivi au fost cuprinși de o teamă cu atât mai adâncă și mai chinuitoare, cu cât erau siliți să constate că viața lor era la discreția unor puteri uriașe, ce le rămâneau cu totul necunoscute. Ei au simțit atunci nevoia imperioasă să-și închipuiască acele puteri sub anumite forme, care să le permită să speră că le-ar putea, cel puțin, îndupleca să nu le mai facă rău. Intrând, adică, în acțiune sub presiunea nevoilor lor afective, imaginația oamenilor primitivi i-a făcut să-și reprezinte puterile ce produceau fenomenele naturii ca fiind, în fond, asemenea cu cele ce produceau propriile lor acțiuni, ca fiind, adică, un fel de voințe cosmice, mult mai puternice desigur decât a lor, dar analoage totuși cu ea și implicând, firește, ceea ce implica ea însăși. Așa a luat naștere, după toate probabilitățile, concepția antropomorfică a lumii. Pe această cale au ajuns oamenii primitivi să însuflețească natura, să personifice puterile ei, să le atribuie o conștiință de facultăți asemenea cu ale lor. Căci numai pe această cale puteau nădăjdui să între, cu ele, într-o legătură, cu caracter personal, care să le permită a le influența. Acelei legături, stabilite de închipuirea oamenilor primitivi, între ei și puterile personificate ale naturii, i-a dat psihologul american Leuba numele de „raport antropopatic“ – raport ce i se părea că exprima esența antropomorfismului inițial și că sta la temelia cultului religios, sub toate formele pe care le lua. Cuprinsul oricărui „cult“ de acest fel consta, în adevăr, în semne de respect și de supunere, în asigurări de iubire și devotament, ce se adresau cu umilință zeilor respectivi, în laude pentru puterea și bunătatea lor, în mulțumiri pentru mila și îndurarea lor, în ofrande și sacrificii, în sfârșit, menite să dovedească, prin fapte, aceste sentimente ce se exprimau numai prin cuvinte. Iar după aceste încercări de a atrage atenția și de a câștiga simpatia

puterilor supranaturale, de la care oamenii ce le făceau așteptau realizarea dorințelor lor, urmau rugăciunile propriu-zise, în care se arătau, amănunțit și precis, dorințele în chestie.

Mecanismul sufletesc, care a dus, în viața omenirii primitive, la forma religioasă de înțelegere a lumii și de comportare față de ea, a fost astfel, la origine, destul de simplu. Un sentiment inițial, teama, a pus în mișcare imaginația, al cărei joc a fost apoi călăuzit de un sentiment adițional, speranța. Dar acest mecanism primordial s-a complicat, progresiv, în evoluția ulterioară a omenirii, prin intervenirea, din ce în ce mai activă, al celui de-al treilea factor ce am zis că mai determină gândirea și făptuirea omenească, și care am văzut că este discernământul critic. La început, oamenii primitivi credeau, după toate probabilitățile, că puterile oculte ce produceau fenomenele naturii rezidau într-însele chiar, fiind, prin urmare, tot atât de numeroase și de variate – așa cum par a crede, astăzi încă, sălbaticii fетиști din Africa și din Australia. Încetul cu încetul, însă, observând mai cu luare-aminte asemănările dintre fenomene, oamenii primitivi au ajuns să le grupeze în clase. Constatând apoi ordinea relativă, ce domnea în lăuntru fiecareia din acele clase, n-au mai putut presupune că ea era produsul mai multor puteri supranaturale, care, diferite fiind și lucrând independent unele de altele, ar fi putut să impună fenomenelor respective o desfășurare haotică sau chiar contradictorie. Ei au ajuns astfel să considere fiecare clasă de fenomene ca guvernată de o putere supranaturală unică, adică de o singură divinitate. Așa, cel puțin, cred unii sociologi că a trebuit să se realizeze – prin intervenirea operațiilor intelectuale ce alcătuiesc discernământul critic, adică a judecății și a raționamentului, oricât vor fi fost de rudimentare la început – orientarea treptată înspre politeism, ca înspre o formă mai înaintată a concepției religioase a lumii. Sub această formă s-au înfățișat mai ales religiile, ca instituții sociale bine caracterizate și puternic organizate, la popoarele civilizate de la începutul timpurilor istorice, la care au jucat un rol atât de însemnat.

Continuându-și, în sfârșit, acțiunea, discernământul critic a stabilit asemănări și deosebiri și între clasele de fenomene, concentrându-le în categorii din ce în ce mai puțin numeroase, dar din ce în ce mai vaste, ale naturii. Iar între acele categorii a descoperit, succesiv, legături, care le aduceau să se influențeze unele pe altele, care le făceau adică solidare unele cu altele. Pe această cale au ajuns oamenii, încetul cu încetul, să considere natura ca un tot unitar, ale cărui părți nu puteau fi independente unele de altele. Iar această idee, a unității naturii, i-a silit

să-și închipuiască neapărat că lumea trebuia să atârne, în totalitatea ei, de o voință divină unică. Așa a luat naștere, ca o formă supremă a concepției religioase a existenței, monoteismul.

Am zis, însă, în analiza schematică de la început, că, atunci când, în complexurile psihice care alcătuiesc manifestările sufletești ale oamenilor, predomină pornirile afective și imaginația asupra discernământului critic, avem mentalitățile religioase sau artistice. Trebuie să delimităm acum, mai precis, printr-o analiză mai amănunțită, aceste două forme diferite de manifestare a vieții sufletești a omenirii – care sunt religia, de o parte, și arta, de alta.

Deosebirea dintre ele trebuie s-o căutăm, fără nici-o îndoială, în faptul că, la cea dintâi, pornirile afective ce-i alcătuiesc punctul de plecare stau într-o legătură directă și foarte strânsă cu sentimentul conservării proprii, pe când în cea de a doua o asemenea legătură lipsește cu totul – sau, dacă nu e uneori cu totul absentă, este mai mult indirectă și foarte slabă. O scurtă dezvoltare va lămuri mai bine această deosebire.

Cum era firesc, omul primitiv a voit, cum vrea și omul de astăzi, să-și conserve existența, făcându-și-o, în același timp, mai ușoară și mai plăcută. El a voit, adică, cum era inevitabil, să trăiască și să fie fericit. Ca să trăiască, însă, omul trebuia să fie apărat de puterile distrugătoare ale naturii; iar ca să fie fericit, trebuia să poată realiza scopurile pe care le urmărea în acțiunile sale. În ambele aceste direcții, însă omul primitiv își simțea, adânc și dureros, neputința. El nu se putea apăra, singur, în contra puterilor distrugătoare ale naturii și nu-și putea realiza, singur, scopurile, cărora li se împotriveau fenomenele, indifferente sau ostile, ce-l înconjurau. Neputința naturală a omului primitiv a creat atunci, printr-o supremă sfortare a imaginației sale, atotputernicia supranaturală a divinităților. Ceea ce nu putea, adică, el însuși, omul primitiv a simțit nevoia să-și închipuie că puteau niște ființe, superioare și lui și naturii – ființe care erau zeii. Iar pentru ca zeii să poată satisface dorințele lui, omul primitiv și i-a închipuit ca fiind capabili să-l înțeleagă, să aibă milă de el, să-l iubească chiar și să voiască a-l ajuta. Oamenii și-au reprezentat astfel diferitele divinități, cărora, după locuri, timpuri și împrejurări, li s-au închinat, sub forma unor ființe supranaturale – e drept, fiindcă altfel n-ar fi putut comanda naturii –, dar asemenea, pentru tot restul, cu ei înșiși. Și le-au reprezentat, cu alte cuvinte, ca niște personalități înzestrate cu inteligență, sensibilitate și voință.

Mentalitatea religioasă e, dar, produsă, în primul rând, de porniri afective ce stau într-o legătură directă, strânsă, puternică cu instinctul

conservării. Nimic nu arată mai bine această legătură decât faptul că, astăzi încă, atunci când instinctul conservării e biciuit de împrejurări excepționale – cum sunt războaiele, revoluțiile, epidemiile sau diferitele cataclisme fizice, ca: cutremurele de pământ, erupțiile vulcanice, cicloanele, trombele marine, inundațiile etc. –, practicile religioase destinate să „împace“ divinitățile, sau să le facă binevoitoare, iau proporții mai mari ca orișicând. Pe vremurile bântuite de asemenea nenorociri, bisericile, templele, moscheiele, sau cum se mai numesc edificiile diferitelor confesiuni, nu mai pot cuprinde pe credincioșii ce vin să se roage, ofrandele rituale se înmulțesc, pelerinii se îngrămădesc în jurul locurilor sau lucrurilor „făcătoare de minuni“, iar ascetismul, cu diferitele și numeroasele lui forme, ajunge la maximum. S-a observat, de asemenea, că perioadele cele mai turburi din istoria societăților omenești au fost cele ce au favorizat mai mult dezvoltarea acelei forme speciale a mentalității religioase căreia i s-a dat numele de misticism.

În mentalitatea artistică, însă, atât de înrudită cu cea religioasă, nu mai găsim aceeași legătură a pornirilor afective, ce stau la originea ei, cu instinctul conservării. În adevăr, stările de sentiment ce împing pe oameni să ia, în fața naturii, atitudinile, sau să se dedea la manifestările care au primit numele de „estetice“, nu tind, în mod direct, să dea satisfacție exigențelor acestui instinct fundamental. Ba chiar, câteodată, par a se îndrepta în contra lui. Așa, bunăoară, etnografii au relevat faptul că gustul „gătelii“, care e atât de răspândit la toți oamenii, de pe toate treptele de civilizație, ia câteodată forme dăunătoare. Unii din sălbaticii de astăzi, de pildă, nu numai că se împodobesc cu lucrurile cele mai felurite și mai inutile, cum sunt penele păsărilor, dinții mamiferelor carnivore, pietrele colorate din regiunile respective, dar încă își găuresc nasul, urechile, atârănând de aceste organe delicate verigi grele de metal sau trecând printr-însele bețișoare de lemn – sau, în sfârșit, deformându-le cu totul spre a încorpora într-însele, la unele triburi cunoscute pentru acest obicei, un fel de mici talere, de mărimi și forme diferite. Aceste podoabe absurde, însă, ca și „tatuajul“, atât de răspândit la unii din primitivii de astăzi, nu impun numai suferințe, ci implică și riscuri destul de mari. Nu arareori, cei ce se străduiesc a se găti astfel, își pricinuiesc răni ce se pot infecta și deveni mortale. Herbert Spencer a revelat îndeosebi un caz, care dovedește, mai bine, că gusturile de acest fel ale sălbaticilor nu stau în nici-o legătură cu instinctul conservării. Unii dintr-înșii au obiceiul să se îmbrace, la ceremoniile triburilor respective, cu un fel de mantale grele, făcute din piei de capră. Când acele ceremonii țin, cum se întâmplă adesea, mai

mult timp, cei ce poartă asemenea podoabe, atât de incomode în regiunile tropicale sau ecuatoriale, nu se dezbracă nicidecum, oricât de mare ar fi căldura care, în acele regiuni, poate deveni primejdioasă. În schimb, în anotimpul ploios, când e mult mai răcoare și le-ar fi de folos să-și apere corpul cu mantalele de care e vorba, sălbaticii nu le pun nicidecum, ca să nu se strice. De unde filosoful englez trage concluzia că obiceiul, atât de răspândit, nu numai la sălbatici, ci și la ceilalți oameni, de a se găti, nu urmărește un scop utilitar, ci e destinat numai să le procure o plăcere fără valoare practică, o plăcere – cum se zice – dezinteresată.

Plăcerilor dezinteresate de acest fel, care pot fi produse, în numite condiții, de lucrurile cele mai diferite, li s-a dat numele de sentimente estetice. Iar cauzei lor generale i s-a dat numele de „frumos“. Lucrurile, adică, ce trezesc în noi asemenea sentimente, produc asemenea efecte printr-un atribut special al lor, care este „frumusețea“. Acest atribut, însă, nu stă în nici-o legătură cu valoarea generală a lucrurilor respective pentru viața omenească sau, cu alte cuvinte, cu utilitatea lor. Dintre psihologii mai noi, cel ce a susținut cu tărie că frumusețea n-are întru nimic a face cu utilitatea a fost Bleuler, elvețianul. El s-a servit, în acest scop, de o comparație drastică. Maximul de utilitate, din punct de vedere biologic, îl reprezintă, după el, alimentația, în viața individului, și reproducerea, în viața speciei. Dacă, dar, în ceea ce numim „frumusețe“, esențialul l-ar constitui „utilitatea“, atunci lucrurile cele mai frumoase ar trebui să fie, pentru orișice om, obiectele ce servesc la alimentație și organele ce servesc la reproducere. Experiența ne arată, totuși, că omenirea n-a atribuit nici-o valoare estetică lucrurilor de acest fel – pe când, dimpotrivă, o sumă de lucruri, ce nu stau în nici-o legătură, nici cu alimentația, nici reproducerea, pot procura oamenilor acele plăceri dezinteresate ce poartă numele de sentimente estetice.

Ce rol joacă, însă, în raport cu manifestările la care duc stările afective de acest fel, ceilalți doi factori de care am mai vorbit, adică imaginația și discernământul critic? Sentimentele estetice au, în chip firesc, tendința de a se exterioriza. Iar exteriorizările lor se pot produce fie imediat și în mod spontan, fie cu oarecare întârziere și după mai multă gândire. În primul caz avem arta populară, în al doilea, arta cultă. Asupra acestui din urmă caz să ne oprim un moment fiindcă ne poate lumina mai bine rolul factorilor ce ne preocupă.

A exprima, în general, sentimente, cu intenția de a le comunica și altora, este o operație ce nu e nici simplă, nici ușoară, care nu e numai

de natură afectivă, ci și de natură intelectuală, și care presupune îndeplinirea mai multor condiții. Una din acele condiții – cea mai însemnată, desigur, când e vorba de arta cultă – este ca cel ce întreprinde să exprime – în cuvinte, în culori, în tonuri, în forme plastice – un complex afectiv oarecare, trebuie să-l considere mai întâi ca obiect și să ia față de el, atitudinea indicată față de orice obiect, pe care, ca să-l descrie sau să-l reproducă cu cât mai mult succes, trebuie să-l observe cât mai amănunțit. De unde necesitatea ca artistul să se dedubleze, opunându-se pe sine însuși, ca observator, propriilor sale sentimente pe care trebuie să le observe. De aci vine, pentru artiști, marea dificultate de a-și exprima sentimentele atunci chiar când le încearcă. Și întrucât femeile suferă mai mult, în artă, de acest neajuns, Bleuler, psihologul elvețian la care ne-am referit adineaori, citează în această privință o comparație a unei scriitoare germane, Selma Heine. Ea compară intervenirea observării artistului cu capul Gorgonei, pe care, după mitologia greacă, Atena îl purta pe scutul ei, și care împietrea orice ființă vie, când privirea îi cădea asupra-i. Lăsând la o parte exagerarea pe care o cuprinde această comparație, putem să reținem dintr-însa adevărul psihologic că observarea alterează sentimentele observate, când se exercită asupra-le în momentul chiar când se produc sau se desfășoară, atunci când sunt adică actuale. Și de aceea artiștii, cari își dau seama de acest neajuns, preferă să lucreze cu amintiri, ce le înfățișează stări afective trecute, pe care observarea nu le mai poate turbura.

Aceasta însemnează, însă, că ei lucrează, de obicei, cu un material compus nu din realități, ci din imagini. Iar acele imagini nu sunt totdeauna numai reproduceri ale unor stări afective trecute. O sumă de alte imagini nouă, de același fel cu cele vechi sau cel puțin înrudite cu ele, vin să li se adauge spre a le întări, spre a le da mai mult relief, precum și spre a le crea un cadru mai expresiv, în care să se poată comunica mai ușor altora. Jocul imaginației începe astfel din momentul chiar în care începe procesul creației artistice. Acest proces e însă lung și, uneori cel puțin, destul de complicat, reclamând intervenirea energetică și susținută a celui de-al treilea factor al manifestărilor sufletești, care este, cum am văzut, discernământul critic. O scurtă privire asupra activității lui devine astfel, și în acest caz, indispensabilă.

La originea procesului creator, în artă, stă, cum am zis, emoția estetică. Un aspect al naturii, o formă a unei ființe omenești, o situație din viața curentă a lumii, produc artistului o impresie neobișnuită, care ia un colorit afectiv de felul celui pe care l-am numit estetic. El simte „frumusețea“ lucrurilor ce l-au impresionat și ar dori s-o exprime.

Gândindu-se la modul cum ar putea s-o facă, o idee îi vine în minte, care îi înfățișează în rezumat, condensată oarecum într-o miniatură, opera de realizat. Acestei idei inițiale, concentrate dar nedezvoltate, psihologii cari au studiat problema creației artistice, ca Lipps bunăoară, i-au dat numele de „intuiție a totalității“.

Pentru ca dintr-o asemenea intuiție primordială să poată ieși întreaga complexitate, uneori foarte mare, a unei opere de artă, e nevoie de o sumă de operații psihice, care nu mai pot avea, firește, caracterul de însuflețire spontană a emoției estetice primitive, care iau, dimpotrivă, înfățișarea unei munci reflectate, metodice sau chiar tehnice. Aceste operații, care pot să fie foarte numeroase și a căror desfășurare poate să dureze vreme îndelungată, se reduc la două categorii de căpetenie. Unele izvorăsc din jocul neîntrerupt al imaginației, altele din intervenirea continuă a discernământului critic. Întocmai ca în cazul copilului, pe care l-am luat ca exemplu la început, atunci când am examinat, schematic, acțiunea celor trei factori ce stau la baza tuturor formelor de activitate omenească, artistul își închipuiește mai întâi, după arta pe care o cultivă, mai multe posibilități de realizare a intuiției sale inițiale; discernământul critic le examinează, apoi, pe rând, înlătură cu totul pe cele ce nu-i par destul de potrivite, și reține pe cele ce ar putea duce la scopul urmărit, modificându-le, la nevoie, spre a le adapta mai bine cu acel scop, pe măsură ce artistul înaintează în munca sa creatoare.

În sfârșit, variațiile acestor două categorii de operații pot explica, în linii generale, deosebirea dintre artiști, în fiecare din principalele domenii ale artei. Când jocul imaginației predomină, în structura lor sufletească, iar discernământul critic se arată puțin activ, artiștii se disting mai mult prin bogăția, noutatea sau, eventual, ciudățenia fondului, decât prin desăvârșirea formei. Inventivitatea lor, în materie de imagini, depășește posibilitatea lor de a le îmbrăca în forme cu o valoare estetică superioară. Când raportul dintre aceste două funcțiuni este invers, când, adică, predomină discernământul critic, iar activitatea imaginației e astfel prea ținută în frâu, urmarea este, de obicei, superioritatea formei asupra fondului. Un just echilibru al acestor două funcțiuni, care, din nefericire, nu se poate determina totdeauna precis, duce la opere perfecte, din ambele puncte de vedere, al fondului și al formei, duce adică la așa-numitele „capodopere“, cum se zice cu un neologism ce a intrat de câțva timp în uz și la noi.

### III

Să trecem, în sfârșit, la a doua mare categorie de structuri sufletești și de activități corespunzătoare – acelea ale oamenilor de știință și ale filosofilor. Am zis, în analiza schematică de la început, că atunci când, în complexul celor trei factori de căpetenie ai vieții psihice, predomină cel din urmă, adică discernământul critic, iau naștere mentalitățile științifice sau filosofice. Punctul de plecare, însă, al activităților respective, al științei, adică, și al filosofiei, îl formează tot pornirile afective. Și e curios de constatat că ele stau, în acest caz, în aceleași raporturi cu instinctul conservării și cu interesele legate de el, ca și atunci când duc la atitudinea religioasă în fața lumii și a vieții, așa încât ni se impune să cercetăm, de la început, cum se produce diferențierea mentalităților, atât de diferite, de care e vorba.

În acest scop, trebuie să vedem cum a putut să ia naștere, în evoluția sufletească a omenirii, acea atitudine specială, în fața fenomenelor naturii, căreia îi dăm astăzi numele de mentalitate științifică sau, pe o treaptă mai înaltă, ca generalitate, numele de mentalitate filosofică.

Am zis că nevoia de a-și conserva existența, în mijlocul fenomenelor ostile ce le-o amenințau uneori, precum și nevoia de a-și face viața mai ușoară și mai plăcută, în mijlocul fenomenelor familiare ce o înconjurau de obicei, a silit pe oamenii primitivi să-și închipuiască acele fenomene ca atârând, deopotrivă, de unele ființe supranaturale, a căror voință putea să fie influențată de anumite acțiuni ale lor, de acelea anume ce alcătuiau cultul religios, cu ritualul lui variat, compus din rugăciuni, daruri și jertfe. De la o vreme, însă, grație discernământului critic ce începea să se dezvolte în structura lor sufletească, oamenii au constatat, încetul cu încetul, că realizarea dorințelor pe care le aveau, față de fenomenele naturii, nu sta, propriu vorbind, în legăturile, pe care și le închipuiau ei, cu îndeplinirea datoriilor lor religioase. Adesea, cu oricâtă credință și cu oricâtă evlavie se achitau de acele datorii, nu ajungeau totuși nicidecum la rezultatele dorite; iar alte dăți, când, din diferite cauze, le lăsau în părăsire, aveau succese practice, la care nu se așteptau deloc. Și iacă, după toate probabilitățile, cum au trebuit să se producă, la început, experiențele de acest fel.

Oamenii primitivi erau, în imensa majoritate a cazurilor, vânători sau păstori. Unul din neajunsurile de căpetenie de care sufereau, ca atare, era că regiunile în care vânau sau își pășteau vitele, încetau regulat, de la o vreme, de a le mai satisface nevoile. Vânatul devenea rar

sau dispărea cu totul, iar pășunile nu le mai puteau hrăni turmele. Rugăciunile pe care le adresau zeilor, darurile și jertfele pe care li le aduceau, nu schimbau nimic în aceste situații care le puneau în primejdie existența. Nu le rămânea atunci, oamenilor primitivi, decât să părăsească regiunile ce nu le mai puteau întreține viața, și să se așeze pe altele, mai bogate în vânat și cu o vegetație mai abundentă. Acolo, însă, același fenomen se producea după un timp oarecare, din nou, așa încât o nouă deplasare devenea inevitabilă. Și în adevăr, populațiile primitive din timpurile preistorice au fost, cum ne-o arată atâtea și atâtea semne – așa cum sunt, de altfel, și cele de astăzi, de pe aceeași treaptă de cultură –, nomade.

Observările de acest fel au făcut să apară, de la o vreme, în mintea exemplarelor celor mai dezvoltate sufletește ale acelei omeniri primitive, ideea că schimbările ce se produceau periodic în regiunile în care trăiau, și pe care nu le puteau înlătura nicidecum pe căile religioase pe care le încercau, trebuiau să fie independente de voința zeilor, trebuiau să aibă alte cauze, cu totul diferite, și pe care rămăneau să le descopere. Iar descoperirea lor n-a întârziat prea mult. Și-n adevăr, nu era nevoie de prea mari eforturi de gândire pentru ca oamenii primitivi să ajungă a-și da seamă că, vânând mai mult timp fără nici-o cruțare, în aceleași regiuni, nu numai că decimau animalele respective, dar încă le împiedecau să se reproducă, ceea ce ducea, în mod inevitabil, la dispariția lor. Același lucru se întâmpla, firește, și cu pășunile, pe care iarba devenea din ce în ce mai rară, fie pentru că turmele ce pășteau pe ele smulgeau uneori și rădăcinile, provocând astfel dispariția plantelor respective, fie pentru că, împiedecându-le să ajungă la maturitate și să facă semințe, le opreau, prin aceasta chiar, reproducerea.

Mai târziu, la populațiile primitive ce au intrat în faza agricolă, observările de acest fel s-au înmulțit. Nu arareori, deși se achitau cu toată conștiința de datoriile lor religioase, îndeplinind cu sfințenie „riturile agrare“, la semănat, la săpat, la cules – recoltele ieșeau, totuși, slabe. Iar alte dăți, când, din diferite cauze, cu totul involuntare, nu aduseseră divinităților protectoare rugăciunile, darurile și jertfele cuvenite, recoltele erau, totuși, excelente. Oamenii și-au dat astfel seamă, încetul cu încetul, că succesul recoltelor nu atârna de voința zeilor, ci de alte împrejurări, ce n-aveau nimic divin. Așa erau, bunăoară, o mai îngrijită pregătire a terenurilor de cultură, o alegere mai bună a semințelor, udarea la timp a plantelor, sub forma stropitului, atunci când ploile lipseau, plivirea lor de buruienile ce le puteau înăbuși etc.

Pe asemenea căi s-a format, încetul cu încetul, în mintea oamenilor primitivi, ideea cauzalității naturale. La începutul timpurilor istorice, existența acestei idei era evidentă. Ea se manifesta, în adevăr, printr-o tehnică a producției – a celei agricole, mai ales –, care utiliza, tocmai, cauzele naturale ale fenomenelor ce interesau mai de aproape viața omenească. Atât mărturiile istorice, cât și descoperirile arheologice, nu mai lasă, în această privință, nici-o îndoială.

O dată apărută, apoi, această idee a cauzalității naturale și-a întins, treptat, influența, depășind domeniul familiar al nevoilor vieții practice, înlăuntrul căruia luase naștere. Oamenii au început, cu vremea, să caute cauzele naturale ale fenomenelor, chiar și atunci când nu mai aveau nici-un interes practic s-o facă. Mintea lor luase, încetul cu încetul, această deprindere, care a devenit, în cele din urmă, temelia interesului teoretic pentru explicarea fenomenelor naturii, în general. Iar în căutarea cauzelor naturale ale fenomenelor, oamenii au fost ajutați de ceea ce formase punctul de plecare al acestui întreg proces psihic, adică de discernământul critic. În adevăr, acest discernământ, stabilind neconținut deosebiri și asemănări între lucruri, ducea în chip firesc la clasificări. El deslănțuia, adică, ceea ce s-a numit, ulterior, mecanismul sistematizării, prin care mintea omenească își organiza, treptat, cunoștințele ce dobânda cu privire la fenomenele naturii, ordonându-le. Faptul însă că fenomenele ajungeau astfel a fi așezate în clase, după asemănările și deosebirile dintre ele, ușura, considerabil, căutarea cauzelor ce le produceau. În adevăr, la început, experiența omenească era mărginită și lacunară. Oamenii nu putuseră încă aduna observări decât numai asupra câtorva – a celor mai frecvente, anume, în experiența lor, a celor mai familiare adică – din fenomenele naturii. Și dacă putuseră, pe această cale, să întrevadă cauzele câtorva din fenomenele de acest fel, pentru celelalte, însă, pentru care nu mai aveau la dispoziție destule observări sau nu aveau nici-una, nu le rămânea, la început, decât calea comparațiilor și a analogiilor. Ei recurgeau, adică, la ipoteza că fenomenele ce se asemănau trebuiau să aibe cauze analoge. Această ipoteză le-a înlesnit considerabil căutarea cauzelor, dând o mai bună orientare cercetărilor lor, economisindu-le timpul și cruțându-le puterile. Iar această înlesnire se întemeia, evident, pe clasificarea neconținută și din ce în ce mai precisă a fenomenelor, după asemănările și deosebirile lor, clasificare ce constituia, cum am zis, mecanismul sistematizării, deslănțuit de activitatea discernământului critic.

Nu e anevoie de înțeles că, spre a da acestui proces psihic o eficacitate deplină, sau, cel puțin, mai accentuată, trebuia să intervină, în desfășurarea lui, și cel de al doilea din factorii de care am vorbit, adică jocul imaginației. Ipoteza că fenomenele asemenea trebuiau să aibe cauze asemenea nu era de ajuns, numai ea singură, pentru orientarea propriu-zisă a cercetărilor. Pornind de la fenomenele ale căror cauze le cunoșteau, oamenii trebuiau să-și închipuiască, sub o formă oarecare, cauzele fenomenelor pe care nu și le puteau încă explica, urmând indicația generală că cele din urmă se asemănau cu cele dintâi. Numai această închipuire putea să dea, în adevăr, cercetărilor de întreprins o orientare determinată, rămânând, firește, ca experiența să hotărască, în ultimă instanță, dacă ea era întemeiată sau nu. Dacă rezultatul era negativ, oamenii își închipuiau cauzele căutate sub alte forme și își îndreptau cercetările în alte direcții. Dar o asemenea orientare era totdeauna necesară, fiindcă altfel străduințele cercetătorilor erau expuse să se împrăstie în direcții divergente sau chiar contradictorii, devenind haotice și nemaiputând duce la scopurile urmărite.

Cel de al doilea factor al complexului psihic, ce am zis că stă la temelia oricărei manifestări a vieții intelectuale omenești, adică jocul imaginației, a intervenit, dar, și în dezvoltarea mentalităților pe care le numim științifice sau filosofice. Nu însă în același mod în care intervenise în formarea mentalităților religioase și artistice. Trebuie, prin urmare, să precizăm deosebirea, care, din punctul de vedere ce ne preocupă, e foarte importantă. Iar în acest scop, câteva considerații psihologice suplimentare sunt indispensabile.

Am zis, când am schițat, în linii generale, direcțiile de căpetenie în care s-a îndreptat desfășurarea vieții sufletești a omenirii, că în cele mai vechi din acele direcții, în cele pe care le-au reprezentat mentalitatea religioasă și cea artistică, imaginația a jucat un rol covârșitor. Această influență a ei s-a exercitat, îndeosebi, prin deslănțuirea aceluia proces psihic special, care a primit numele de „mecanism al proiecției”. Câteva cuvinte ne pot arăta, fără nici-o greutate, în ce constă acest mecanism. Imaginile noastre, de îndată ce sunt ceva mai vii, mai colorate, mai pline de relief, tind să se obiectiveze, să ia, adică, înfățișarea unor lucruri sau fenomene situate în afară de noi, în lumea înconjurătoare. Grație acestei tendințe, mintea omenească, în general, când nu întâlnește în drumul ei nici-o piedecă, înclină, în chip firesc, să proiecteze în afară reprezentările ei subiective și să umple cu ele lumea obiectivă. Așa au luat naștere, desigur, la populațiile primitive din timpurile preistorice, spiritele, demonii și zii ce populau, pentru ele,

întreaga natură, ca realități obiective, cu toate că nu fuseseră, la început, decât simple concepții subiective, ce apăruseră mai întâi în mintea lor – din cauzele și sub formele pe care le-am văzut în dezvoltările de mai sus. Și tot așa iau naștere, pentru artiști, personagiile și acțiunile fictive, cu care își umplu ei operele. S-a relevat de atâtea ori că artiștii „văd“ literalmente dinaintea lor, ca și cum ar avea halucinații, personagiile pe care și le închipuiesc, le pot urmări acțiunile, le pot auzi cuvintele, le pot împărtăși sentimentele, le pot împărtăși chiar și senzațiile. S-a povestit, bunăoară, despre scriitorul francez Flaubert că atunci când a descris simptomele otrăvirii cu arsenic a eroinei unuia din romanele sale, le-a și simțit – atenuate, se înțelege, dar totuși efective – în sine însuși. Senzațiile la care se gândea și care nu erau, ca atare, decât imagini ale minții sale, s-au obiectivat și au devenit realități – sau aproape – ale organelor corpului său material.

Trebuie să notăm, totuși, o deosebire între modul cum funcționează mecanismul proiecției în lăuntrul mentalității religioase și în lăuntrul celei artistice. Spiritele, demonii sau zeii pe care îi creează, în primul caz, acest mecanism, iau loc, în mod firesc, dincolo de marginile experienței sensibile, întrucât nu se pot percepe direct, cu simțurile. Datele acestei experiențe nu pot astfel mărgini sau corecta, cu destulă îndreptățire și eficacitate, mecanismul de care e vorba. Așa se explică, bunăoară, formele nenaturale sau chiar monstruoase pe care le-au luat zeii pentru imaginația, lipsită de orice control, a unora din vechile popoare orientale – ca indienii, egiptenii, asirienii. În lăuntrul mentalității artistice, însă, mecanismul proiecției e supus unor îngrădiri destul de serioase sau chiar severe. Personagiile și acțiunile fictive, pe care le creează, în acest domeniu, imaginația artiștilor, trebuie să producă celor ce iau cunoștință de ele, celor ce citesc adică, sau ascultă, sau contemplează operele respective, iluzia realității; altfel, nu pot provoca emoțiunea estetică, la care țintesc autorii lor și care constituie, în definitiv, scopul ultim al artei. Artiștii sunt astfel obligați să țină seamă de datele experienței sensibile și să lucreze sub controlul lor. Ficțiunea artistică e, adică, silită să-și plece capul sub jugul unui criteriu ce nu are a face cu imaginația, ce-i este impus de discernământul critic, și care este acela al verosimilității.

Să trecem acum la mentalitatea științifică sau filosofică, și să încercăm a vedea ce rol joacă într-însa imaginația. În formarea acestei mentalități, mecanismul proiecției n-a mai avut, la început, decât un rol foarte redus. Am putea zice chiar că n-a avut nici-unul. În adevăr, la originea acestei mentalități au stat, cum ne-am încredințat în ana-

lizele de mai sus, unele observări involuntare asupra modului cum se desfășurau, în realitate, unele fenomene ce interesau mai de aproape viața practică a omenirii. În ce constau însă acele observări? În constatarea, pură și simplă, a unor anumite raporturi de succesiune, constante și invariabile, ale fenomenelor în chestie, cu alte fenomene, care le precedau totdeauna apariția. Se înțelege, dar, ușor că, în observările de acest fel, imaginația nu mai putea juca nici-un rol. Era vorba numai de înregistrarea, pură și simplă, a unor realități obiective.

Mai târziu, însă lucrurile s-au schimbat. Când oamenii au început să caute, cum am văzut, și cauzele fenomenelor ce nu le mai erau familiare, cu privire la care nu mai aveau adunate observări suficiente, sau nu mai aveau nici una, ei au recurs, am zis, la analogii. Ei au trebuit, adică, să-și închipuie cauzele fenomenelor de acest fel prin analogie cu acelea ale fenomenelor cu care se asemănau – dacă, firește, le cunoșteau, pe acestea, mai bine. Imaginația intra, dar, din nou în joc. În cazurile de acest fel, însă imaginația intervenea fără să mai deslănțuiască mecanismul proiecției, așa cum făcea în lăuntrul mentalității religioase sau al celei artistice. Cauzele pe care și le închipuiau, ca să-și explice anumite fenomene, oamenii nu le mai proiectau, numaidecât, în afară. Ei nu le considerau, numaidecât, ca reale, numai fiindcă și le închipuiau. Atâta vreme cât experiența nu le confirma, în chip îndestulător, ele rămăneau simple concepții subiective, menite să orienteze numai cercetările în direcțiile determinate. Când însă experiența le confirma pe deplin, ele deveneau realități obiective – dar deveneau asemenea realități fiindcă își dovedeau existența ca atare, pe cale experimentală, nu în virtutea mecanismului proiecției, ca în religie sau în artă.

Și totuși, acest mecanism a reapărut și a luat o importanță din ce în ce mai mare în lăuntrul mentalității științifice sau filosofice, atunci când căutarea cauzelor naturale ale fenomenelor a părăsit terenul modest și mărginit, de la început, al vieții practice, spre a se ridica pe planul superior al vieții teoretice, ale cărei exigențe și aspirații, de mai târziu, erau cu mult mai întinse. Ca să putem înțelege, însă, această schimbare neașteptată și atât de importantă, ce s-a produs de la un moment dat înainte în dezvoltarea mentalității de care vorbim, trebuie să facem mai întâi un ocol, aruncând o scurtă privire asupra modului cum a evoluat ea.



#### IV

În adevăr, mentalitatea pe care am numit-o științifică sau filosofică, spre a o deosebi de cea religioasă și de cea artistică, și a cărei primă apariție am încercat a o reconstitui, în analizele de mai sus, n-a produs, la început, la popoarele primitive, o știință propriu-zisă, cu o valoare teoretică generală, ci numai o tehnică, cu o valoare practică restrânsă, relativă la condițiile experienței lor mărginite. Precum se știe, popoarele primitive din timpurile preistorice au avut – cum au și sălbaticii de astăzi, de pe aceeași treaptă de cultură – o tehnică destul de dezvoltată. Nimeni n-ar putea însă afirma că oamenii preistorici au avut – cum n-ar putea afirma că sălbaticii de astăzi au – o știință propriu-zisă. Și iată ce trebuie să înțelegem prin această deosebire. Constatând, în experiențe ce se repetau neconținut, că anumite fenomene, ce îi interesau, nu se produceau decât în anumite condiții, oamenii primitivi au căutat mijloacele, mai mult sau mai puțin ingenioase, de a realiza acele condiții, spre a putea provoca apariția fenomenelor de care era vorba. Acele mijloace constituiau, în complexul lor, tehnica specială a producerii fenomenelor în chestie. Așa, bunăoară, oamenii primitivi observaseră că soarta recoltelor lor atâma, ca de o condiție absolută, de udarea regulată a plantelor. Și fiindcă ploile naturale nu le asigurau totdeauna realizarea acestei condiții, au căutat mijloace care să le permită s-o realizeze independent de cursul fenomenelor meteorologice. Așa a luat naștere tehnica irigațiilor, ce părea a fi fost destul de dezvoltată la vechile popoare asiatice, de la începutul timpurilor istorice. Mesopotamia îndeosebi, grație celor două fluvii, Tigru și Eufratul, între care se întindea, era, în această privință și pentru acele timpuri, un adevărat model.

Dar acea tehnică primitivă nu implica o știință corespunzătoare. Ea nu se întemeia pe principii teoretice, cu valoare generală, ci pe constatări practice, cu valoare particulară. E caracteristic, din acest punct de vedere, faptul că egiptenii, la care arta de a măsura pământul, de a calcula suprafețe, de a deslega, în general, probleme cantitative ale vieții materiale, luase, în antichitate, dezvoltarea ce impresionase atât de mult pe Herodot, n-au avut totuși o știință matematică, în înțelesul adevărat al cuvântului. Platon fusese izbit de acest fapt și îl relevase în treacă în dialogul său despre *Legi*. El se plângea anume că oamenii, în general, nu căutau atât înțelepciunea, ci mai mult îndemânarea, că adică nu se străduiau să înțeleagă lucrurile, ci se mărgineau să se

folosească de ele, spre îndestularea vieții practice. Această îndestulare însă i se părea că era o dușmană a științelor, fiindcă ducea la un fel de aservire a gândirii, legând prea mult și prea strâns pe oameni de partea materială a existenței. Și cita ca exemple pe egipteni și pe fenicieni, cari au avut „meșteșuguri și negoțuri“, cu care strânseseră bogății mari, dar n-au avut o activitate teoretică și nu putuseră întemeia științe propriu-zise.

Descoperirile papirologice din timpul nostru ne încredințează că vechiul filosof grec avea dreptate. Referindu-se la el, Avel Rey, în studiul său *Coup d'oeil sur la mathématique égyptienne*, publicat în *Revue de synthèse historique* din 1926, zice că textele găsite nu cuprindeau altceva decât „soluții concrete ale unor probleme izolate, utile fiecare dintr-un punct de vedere particular, dar fără legătură între ele“. Lipseau însă cu totul demonstrațiile abstracte ale acelor soluții concrete – demonstrații ce ar fi trebuit să se întemeieze pe principii generale, valabile pentru toate cazurile de același fel. Acele soluții concrete nu se întemeiau decât pe probele de fapt, care le arătau exactitatea, în cazurile particulare pentru care se găsiseră. Egiptenii vechi au avut astfel numai o tehnică a calculului compusă din „rețete“ empirice, nu o știință a mărimilor compusă din principii raționale. Și nu puteau să aibă o asemenea știință, fiindcă nu ajunseseră încă să separe numărul de lucrurile numărate, nu-și făcuseră, încă dintr-însul – cum zice Léon Brunschvicg, în cartea sa *Les étapes de la philosophie mathématique* – „un obiect special de reprezentare“ și nu-l luaseră ca „bază a unui sistem de demonstrații regulate“. O știință a mărimilor n-a putut lua naștere decât la greci, la care numărul a putut, în sfârșit, să se despartă de lucrurile numărate, și să ia, cu Pitagora, o existență independentă.

La greci însă, știința în general, când a putut să se ridice, ca considerare teoretică a lucrurilor, deasupra tehnicii exclusiv practice, s-a constituit mai întâi, – dacă se poate zice – sub forma filosofiei. E cert, în orice caz, că grecii vechi au avut o filosofie înainte de a avea o știință propriu-zisă. Nevoile teoretice ale minții lor, care îi împingeau să caute explicarea fenomenelor naturii independent de utilizarea lor practică, și-au găsit mai întâi satisfacția în filosofie. Pitagora el însuși, pe care l-am citat adineauri, a fost mai mult un filosof, stăpânit de concepția mistică a numărului și de rolul lui în univers, decât un matematician, în înțelesul științific al cuvântului – un matematician care să fi studiat numărul pentru el însuși, căutând să-i determine, numai, proprietățile aritmetice. Este, în orice caz, un fapt istoric, ce nu se poate pune la îndoială, că filosofia a apărut la greci înaintea științelor

propriu-zise, care s-au confundat, la început, cu ea și n-au ajuns decât treptat, mai târziu, la o independență relativă.<sup>1</sup>

Acest fapt ne arată că interesul pur teoretic al minții omenești era, la început, prea slab pentru ca să se poată exercita, pe o scară mai întinsă, cu privire la fenomenele singuratice sau izolate. El s-a exercitat mai întâi cu privire la totalitatea fenomenelor, adică cu privire la univers în general, și a fost pus în mișcare de îndoielile pe care unii din oamenii cei mai înaintați sufletește începuseră să le aibă – ca urmare a dezvoltării, la ei, a discernământului critic – cu privire la explicațiile religioase. Iar aceste îndoieli au fost provocate mai întâi de ceea ce interesa mai de aproape pe acei primi sceptici, adică de ordinea vieții omenești, care nu li se părea că era ceea ce zeii ar fi trebuit s-o facă să fie. Ea era, bunăoară, plină de nedreptăți. În lumea în care trăiau acei greci, cu o minte mai iscoditoare decât a celorlalți, binele nu era totdeauna răsplătit, iar răul nu era totdeauna pedepsit. Ba chiar, prin viclenie, înșelăciune și crimă, ticăloșii puteau ajunge să se bucure de toate, pe când cei buni, cinstiți și drepecți, trăiau în lipsuri și în necazuri. Indiferența zeilor față de valoarea etică a oamenilor, precum și față de soarta lor în general, care era atât de puțin mulțumitoare, a provocat mai întâi descurajarea, apoi revolta – și în sfârșit îndoiala spiritelor mai reflexive, cum începeau să fie, tocmai, acelea ale grecilor din veacul al VIII-lea și al VII-lea dinainte de Cristos. Acest scepticism etic se poate urmări destul de bine în literatura poetică de pe acele vremuri.

Alte îndoieli s-au ridicat apoi, pe alte căi și din alte cauze. În concepția religioasă a naturii, zeii trebuiau să explice producerea fenomenelor ei. Dar, încetul cu încetul, oamenii au simțit nevoia să-și explice și existența zeilor. Dacă fenomenele luau naștere prin puterea lor divină, cum luase naștere acea putere însăși? Iar această întrebare firească ridică problema originii zeilor. De aci, încercările „teogonice“, pe care le întâlnim în literatura greacă primitivă, și care au început, desigur, ca legende, cu mult înainte de Hesiod. În acele încercări, cei ce întreprindeau să explice nașterea zeilor puneau la originea lor haosul, adică, după etimologia cea mai probabilă a acestui cuvânt grec, spațiul gol. La început, când nu exista încă nimic – nici lumea, nici zeii cari au creat-o –, n-ar fi putut să existe, pentru mintea cugetătorului grec de pe acea vreme, decât spațiul gol, în care urmau să ia loc, pe rând,

1. Vezi infra, p. 495 și *Marginalii* p. XXXII-XXXV (n. G. P.).

toate cele ce aveau să ia ființă. Oricât de mărginită era însă la început cunoașterea naturii fizice, ea cuprindea, totuși, indicații destul de limpezi cu privire la ceea ce numim astăzi indestructibilitatea materiei. Oamenii primitivi au trebuit să observe de timpuriu, că moartea și descompunerea corpurilor organice, ca și distrugerea, sfărâmarea sau arderea corpurilor anorganice, nu implicau nicidecum dispariția materiei ce le alcătuiă: numai forma lor pierea; substanța lor rămânea în ființă și putea să ia forme nouă. De unde, credința firească, chiar și pentru acele vremuri străvechi, că nici un corp nu se putea prefăce în nimic – și că, prin urmare, nici nu putea ieși din nimic. Cum ar fi putut însă, atunci, să iasă materia ce alcătuiă lumea, cu toate cele ce se cuprindeau într-însa, din spațiul gol primitiv – adică, la urma urmei, din nimic? De aceea, cugetarea greacă de la început și-a corectat, fără prea multă întârziere, concepția primitivă despre haos. El nu putea fi numai un spațiu gol, lipsit de orice conținut. Spațiul primordial nu putea fi decât plin – cu o materie însă, fără nici-o formă exterioară și fără nici-o ordine interioară. Căci materia cosmică nu putea fi decât veșnică; numai formele, nu și substanța ei, se puteau schimba. Caracteristic era, în orice caz, că cea dintâi problemă pe care și-a pus-o cugetarea filosofică, la grecii vechi, a fost aceea a materiei „dintr-un început“ din care a ieșit lumea. Thales, Anaximandru, Anaximene, Heraclit, au încercat pe rând să-și explice lumea ca provenind din apă, din aer, din foc sau dintr-o substanță nedeterminată, ce nu semăna cu nici-una din formele ei de mai târziu.

Filosofia s-a constituit, dar, la început, cu menirea să explice lumea în general. Ea urma, e drept, alte căi decât religia, interzicându-și să recurgă, în explicațiile ei, la cauze supranaturale. Ea își propunea, la început cel puțin, să se folosească numai de cauzele naturale, cu care experiența omenească, sedusă de utilitatea lor practică, se deprinsese din ce în ce mai mult, și a căror acțiune voia s-o întindă pretutindeni. Dar scopul filosofiei rămânea, ca și acela al religiei, să explice universul întreg, ca un tot unitar.

Grație acestui fapt, al doilea factor al complexului psihic, ce am zis că stă la temelia tuturor formelor de activitate omenească, a reintrat în drepturile lui. Imaginația, care am văzut că jucase un rol cu totul redus în formarea mentalității științifice, și-a reluat activitatea, atunci când filosofia s-a constituit, cu aspirațiile ei atât de vaste. Și o dată cu imaginația, a reintrat în activitate și mecanismul proiecțiunii.

În adevăr, atunci când căuta să explice, pe căi naturale, imensul tot cosmic, filosofia nu mai avea la dispoziție, ca experiența din viața

practică, constatări de fapt, ca cele ce-și dovediseră utilitatea în explicarea fenomenelor izolate și în încercările de a le utiliza, din punct de vedere tehnic. Filosofia era astfel silită să recurgă la analogii, cum am mai văzut că făcea și experiența practică, pe o scară mai redusă, mult mai redusă, în fața fenomenelor ale căror cauze nu le putuse încă descoperi în mod direct. În filosofie, însă, utilizarea analogiilor a luat proporții mult mai mari, incomparabil mai mari, ceea ce a făcut ca imaginația să joace, într-însa, un rol nu numai însemnat, dar de-a dreptul covârșitor. În adevăr, atunci când era vorba să se conchidă, de la cele câteva fenomene particulare, ce se cunoșteau mai bine din experiență și care erau atât de puțin numeroase, la totalitatea fenomenelor universului, imaginația, nu numai că trebuia să intervină, dar devenea indispensabilă. Nu e, dar, de mirare că, odată cu ea, a reintrat în acțiune, cum ziceam, și mecanismul proiecțiunii. Un exemplu, pe care nu-l putem lua, firește, decât din filosofia greacă de la început, ne poate lămuri imediat în această privință.

Ca și ceilalți filosofi ai școlii din Milet, Anaximandru a încercat să-și explice cum putuse lua naștere, pe căi naturale, fără intervenții supranaturale ale vreunor divinități, lumea în care trăia. El pornea, ca toți tovarășii săi de speculații cosmologice, din aceeași școală, de la ideea că la începutul începuturilor a trebuit să existe o substanță materială unică, pe care însă, în deosebire de ceilalți, o considera ca trebuind să fi fost nedeterminată, de vreme ce putuse lua atâtea forme diferite, și căreia îi dedea numele de *ἄπειρον*. Ca să izbutească, însă, a-și reprezenta procesul devenirii cosmice, trebuia, evident, să țină seamă de modul cum i se înfățișa, de fapt, lumea a cărei origine o căuta. În centrul ei, experiența – redusă încă, pe atunci, la datele elementare ale simțurilor – îi arăta că se găsea Pământul, de vreme ce corpurile așa-numite cerești – Soarele, Luna, stelele – se învârteau în jurul lui. Tot experiența îi arăta că Pământul era întunecat, rece, umed, pe când, după exemplul Soarelui, corpurile cerești erau luminoase, calde, uscate. Toate aceste forme ale existenței cosmice, însă, trebuiseră să se găsească, la început, confundate în sânul substanței unice nedeterminate. Iar separarea lor a trebuit să ia forma inițială a unei despărțiri a căldurii de răceală. S-a format atunci o sferă de flacări, fierbinți și uscate, care a închis înlăuntrul ei o masă de materie umedă și rece. Exercițându-și asupra acestei mase interioare, care nu putea fi decât o imensă pânză de apă, căldura inerentă ei, sfera de flacări a făcut să se evaporeze o bună parte dintr-însa. Ridicându-se cu putere în sus, aburii ce au luat naștere astfel, și care au alcătuit aerul, au

dislocat sfera exterioară de foc sau, mai exact, au sfâșiat-o, împărțind-o în inele, care s-au depărtat, mai mult sau mai puțin, atât de masa interioară pe care o învăluia sfera primitivă, cât și unele de altele. Liniile mari ale lumii au început, atunci, a se lămuri. Înlăuntru, evaporarea unei mari părți din apa de la început a dat naștere uscatului sau Pământului, care, fiind mai greu decât tot restul, a ocupat centrul lumii ce se constituia. Pe suprafața lui, însă, a rămas, în ființă, o bună parte din apa de la început, formând mările, lacurile și fluviile. În jurul lui s-a întins pânza de aburi sau de aer – pe atunci era totuna – care a îndepărtat, la început, sfera de flacări de conținutul ei interior, divizând-o în același timp în inele. Cel mai depărtat din acele inele era acela al Soarelui. El era compus, firește, din ceea ce constituia principiul căldurii și al luminii, adică din foc. Dar era învăluit într-o teacă groasă de aburi, care îl făcea invizibil în cea mai mare parte a lui, afară de un singur punct, pe unde focul „răsufla“, scoțând flacări, punct care, fiind singurul ce se putea vedea alcătuia Soarele experienței vulgare, Soarele obicinuit al simțurilor omenești. Inelul solar rotindu-se în jurul Pământului, punctul pe unde răsufla focul lui interior se deplasa pe cer, luând astfel înfățișarea mișcării zilnice a Soarelui, de la răsărit la apus. Al doilea din inelele, în care s-a împărțit la început sfera primitivă de flacări, era acela al Lunii. Structura lui era aceeași ca a celui dintâi, de care nu se deosebea decât prin dimensiunile lui, mai reduse, și prin distanța lui, mai mică, de Pământ. Înfățișarea Lunii, ca un glob, nu ca un cerc, și mișcarea ei pe cer, de la răsărit la apus, se explicau în același mod ca acelea ale Soarelui. Iar fazele Lunii se explicau prin faptul că deschizătura inelului respectiv, pe unde „răsufla“ focul lui interior, se micșora și se mărea, periodic, prin îngrămădirea și îndepărtarea regulată a vaporilor ce alcătuiau teaca lui opacă. În același mod, prin „astuparea“ momentană a deschizăturilor de răsuflare a focului, din inelele ce le alcătuiau, se explicau și eclipsele de Soare și de Lună. În sfârșit, al treilea inel era acela al stelelor. De aceeași natură cu celelalte două, el era cel mai mic și mai apropiat de Pământ. El trebuia să aibă, evident, mai multe deschizături de răsuflare a focului său interior, foarte multe chiar, de vreme ce stelele erau atât de numeroase. Iar mișcarea lor pe cer, de la răsărit la apus, se înțelegea în același fel, ca aceea a Soarelui și a Lunii.

Cum să ne explicăm această cosmologie primitivă din veacul al VI-lea dinaintea de Cristos, care este, pentru noi cei de astăzi, atât de departe de adevăr? Nu ne-o putem explica, evident, decât prin factorii intelectuali ce i-au dat naștere, lucrând asupra datelor pe care experi-

ența, atât de puțin înaintată, de pe acele vremuri, li le punea la dispoziție. Ea era, în primul rând, un produs al imaginației și al mecanismului proiecțiunii, a căror funcționare putem încerca s-o reconstituim, referindu-ne, se înțelege, la indicațiile experienței timpului. Pornind de la cele câteva date ale simțurilor, care îi arătau că Soarele răspândea căldură și lumină, că Luna, care era mai mică decât Soarele, nu răspândea căldură și era mai puțin luminoasă, că, la rândul lor, stelele erau foarte mici, foarte puțin luminoase și n-aveau nici-o căldură, precum și, în sfârșit, că toate aceste corpuri cerești se învârtteau în jurul Pământului în același sens, imaginația lui Anaximandru s-a pus în mișcare, înjghebând o explicație „naturală“ a acestor fenomene, așa cum cerea principiul fundamental al școlii din Milet. Și iată care au trebuit să fie, după toate probabilitățile, fazele succesive ale acestei construcții. Căldura și lumina nu erau produse, pe Pământ, decât numai de foc; căldura și lumina Soarelui nu puteau să aibă alt izvor; Soarele trebuia, prin urmare, să fie compus din foc. Și același element trebuia să compună, de asemenea, Luna și stelele, a căror lumină nu s-ar fi putut explica altfel. Iar dacă Luna și stelele nu răspândeau și căldură, ca Soarele, explicarea nu putea să fie decât că focul ce le alcătuiă era mai slab, așa încât nu putea da decât lumină. Întrebarea ce se ridică, apoi, era: de unde venea focul ce compunea aceste corpuri cerești? Pe Pământ focul era produs de arderea unui combustibil – ca lemnul sau ca untdelemnul – și nu putea avea o durată mai lungă decât aceea a arderii materiilor de acest fel. Ce combustibil putea să producă, însă, focul din cer, și cum putea să întrețină, veșnic, arderea lui, care nu se sfârșea niciodată? Experiența de pe Pământ nu putea să fie dar valabilă în cer; ipoteza arderii unui combustibil trebuia deci înlăturată, pentru focul ce alcătuiă corpurile cerești. Trebuia să existe într-însele principiul însuși al focului, ceea ce producea, adică, pururea efectele lui cunoscute, care erau căldura și lumina. Întrebarea, însă, ce se ridică, mai departe, era: de unde venea acel principiu? Această întrebare făcea necesară o ipoteză mai generală, privitoare la originea lumii, în general, adică în totalitatea ei. Așa a luat naștere acea presupunere a „separării“ inițiale, din masa nediferențiată a substanței primitive nedeterminate, a unui „lucru“, cum zicea Anaximandru, „capabil să producă caldul și recele“. Iar desfășurarea ulterioară a procesului cosmogonic trebuia să ducă la constituirea cercurilor de foc, fără de care nu se puteau explica mișcărilor regulate ale corpurilor cerești. Soarele apărea în fiecare zi la răsărit și dispărea la apus pentru ca, a doua zi, să apară și să dispară din nou, în aceleași puncte. El părea

astfel a se învârti în jurul Pământului. O asemenea învârtire, însă, era o mișcare circulară, iar mișcarea circulară, în general, era mișcarea cercurilor cunoscute din experiență, ca bunăoară aceea a roților la carele de luptă sau de transport. Un punct de pe marginea unei asemenea roți se învârtea în jurul osiei nemișcate, întocmai ca Soarele în jurul Pământului. De aci ideea că Soarele pe care îl vedeau oamenii era un punct, făcând parte dintr-un cerc de foc, a cărui căldură și lumină nu se puteau percepe, ca atari, decât în acel punct, restul fiind învăluit într-un acoperiș opac de aburi.

Așa a trebuit să ia naștere seria de imagini ce alcătuiă ipoteza cosmogonică a lui Anaximandru. Acele imagini existau, evident, în mintea lui, care le produsese; ele erau stări sufletești subiective. Mecanismul proiecțiunii, însă, intervenind, ca de obicei, le-a aruncat departe, foarte departe de el, în timp și în spațiu, făcând din ele realități materiale obiective. Anaximandru credea cu tărie – și mulți din contemporanii lui credeau, împreună cu el – că ceea ce își închipuiau ei fusese, în adevăr, procesul cosmic prin care luase naștere lumea cunoscută.

La temelia ipotezei cosmogonice a lui Anaximandru sta, însă, o anumită concepție, cu privire la situația și la raporturile de mișcare ale corpurilor cerești, sta, adică cu termenul de care ne servim astăzi spre a desemna o asemenea concepție, o anumită astronomie. Cât de departe era acea astronomie primitivă de cea de astăzi, nu mai e nevoie s-o arătăm. E de-ajuns, abstracție făcând de celelalte imperfecțiuni – ca, bunăoară, credința că stelele ar fi mai apropiate de Pământ decât Soarele și Luna –, să relevăm faptul că astronomia lui Anaximandru era geocentrică, pe când cea de astăzi a părăsit, definitiv, acest punct de vedere străvechi.

Nu mai încapă acum îndoială că, de la acea primă formă pe care a luat-o astronomia, înlăuntrul școlii din Milet, ca știință „filosofică“, până la forma sub care ni se înfățișează ea astăzi, ca știință „pozitivă“, distanța este enormă. Și este evident că generațiile de astronomi, ce s-au succedat în acest lung interval de timp, nu s-au putut îndrepta către rezultatele cu care ne mândrim astăzi, decât prin reducerea treptată a rolului imaginației și prin mărginirea treptată a mecanismului proiecțiunii, în explicarea fenomenelor cerești. De la Renaștere încolo, mai ales, astronomii și-au impus cu strictete obligația să se întemeieze exclusiv, în explicarea acestor fenomene, pe observarea lor directă, cu toate mijloacele tehnice pe care celelalte științe ale naturii – fizica mai ales, cu cercetările ei optice – li le punea la dispoziție. Iar în examinarea, clasarea și prelucrarea materialului, din ce în ce mai bogat și mai

complex, al observărilor ce se făceau, efectiv, asupra fenomenelor cerești, discernământul critic, împreună cu mecanismul sistematizării, au jucat un rol din ce în ce mai mare și din ce în ce mai hotărâtor.

Această evoluție a cugetării omenești a avut ca rezultat de căpetenie ieșirea treptată a științelor propriu-zise din complexul haotic al filosofiei primitive, căreia, mărginindu-i astfel activitatea, i-a precizat mai bine obiectul și i-a influențat, în mod corespunzător, metodele. Asupra acestei evoluții trebuie să ne oprim de asemenea un moment.

## V

Când a izbutit să se ridice, ca considerare teoretică a fenomenelor naturii, deasupra tehnice care nu căuta decât să se folosească de ele pentru îndestularea nevoilor practice ale vieții, știința – sau, ceea ce avea să poarte ulterior acest nume – a îmbrăcat mai întâi haina, prea largă pentru corpul ei încă firav, a filosofiei. Înțelesul primitiv pe care, după etimologie, părea a-l fi avut cuvântul „filosofie“, nu trebuie să ne împingă, în această privință, pe căi greșite. Acest cuvânt însemna, în adevăr, iubirea înțelepciunii și căutarea ei. Dar prin înțelepciune grecii vechi nu înțelegeau numai îndreptarea pe căi raționale a conduitei oamenilor în viața practică, ci și cunoașterea cu mijloace raționale a lumii. Aceste două aspecte ale înțelepciunii nici nu se puteau separa, întrucât numai înțelegerea adevărată a lucrurilor lumii putea permite oamenilor să ia, față de ele, atitudinile cele mai potrivite, adică cele mai utile și, în același timp, mai drepte și mai frumoase. N-a zis oare Socrate că răul, în purtarea omenească, nu provenea decât din ignoranță, iar binele nu putea izvorî decât din știință? De aceea s-a și silit el să întemeieze o cunoaștere rațională a binelui și a răului, adică o știință morală, cu ajutorul căreia să poată ajunge oamenii la virtute, ca expresie ultimă a înțelepciunii. Iar o asemenea știință i se părea că nu se putea constitui fără o înțelegere prealabilă, de natură rațională, a lumii în general, a ordinei ce trebuia să domnească într-însa, potrivit cu originea și cu scopul ei. La o asemenea înțelegere se străduiseră de altfel să ajungă, înaintea lui, primii filosofi greci – iubitorii și căutătorii de înțelepciune ai școalei din Milet. Ei voiseră, anume, să știe din ce substanță primordială, și prin ce transformări succesive ale ei, luase naștere lumea în care trăiau și față de care se sileau să ia atitudinile cele mai raționale. Noțiunea „filosofie“ s-a fixat apoi, cu acest înțeles, la Platon și la Aristotel, prin definiții corespunzătoare. După ei, filo-

sofia era acea îndeletnicire a minții omenești care tindea la cunoașterea existenței în general.<sup>1</sup> Ei întrebuntau chiar, câteodată, pluralul φιλοσοφίαι, prin care înțelegeau încercările de a cunoaște anumite părți, mai mărginite, ale existenței, sau, cum am zice astăzi, categorii limitate de fenomene ale naturii, ceea ce corespundea, în mintea lor, științelor propriu-zise din timpul nostru.<sup>2</sup>

Am văzut mai sus motivele pentru care curiozitatea teoretică a minții omenești a luat, la început, forma filosofiei, cu toate că urmărind explicarea universului întreg, ca un tot unitar, era, sub această formă, mai anevoie de satisfăcut decât sub oricare alta – pe căi raționale, se înțelege. Din cauza dificultăților de care se loveau, însă, la fiecare pas, și pentru înlăturarea lor, unii din filosofii de la început s-au apucat să cerceteze cu mai multă stăruință unele categorii limitate de fenomene, spre a se lămuri mai bine asupra lor, în vederea explicării totale a lumii. Așa au luat naștere primele rudimente ale științelor propriu-zise, ce rămăneau încă înglobate, prin scopul pe care îl urmăreau și care le depășea, în domeniul filosofiei. Pitagora, bunăoară, primul întemeietor al unei științe a numerelor, era un filosof, nu un matematician propriu-zis. El era preocupat mai mult de concepția mistică a numerelor și de rolul pe care îl jucau ele în formarea universului, decât de proprietățile lor aritmetice – singurele care mai preocupă pe matematicienii propriu-ziși de astăzi. E astfel un fapt istoric, ce nu se poate pune la îndoială, că științele au fost – la grecii vechi –, simple părți constitutive ale filosofiei, confundându-se, ca atare, cu ea, și n-au ajuns decât mai târziu la o independență relativă.<sup>3</sup> Iar ceea ce a dus la o asemenea separare treptată a lor a fost întinderea neconținută a cercetărilor și îngrămădirea neconținută a observărilor, care impuneau neapărat o specializare aproximativă.

Când a început, însă, acest proces de separare nu s-a mai oprit. Dimpotrivă, dată fiind utilitatea lui, nu numai practică, ci și teoretică, a făcut progrese din ce în ce mai mari. Filosofia s-a văzut astfel redusă, din ce în ce mai mult, la rolul ei adevărat, care nu era de a explica fenomenele izolate, ci de a formula numai ipoteze cu privire la totalitatea lor, de a căuta, adică, o înțelegere a universului întreg, din diferitele puncte de vedere din care putea fi privit, în unitatea lui. Potrivit cu

1. Cf. Platon, *Republica*, 480 b, și Aristotel, *Metafizica*, VI a, 1026 a etc.

2. Cf. Platon, *Theaetet*, 143 d, și, mai precis Aristotel, *Metafizica*, I, 6, 987 a.

3. Vezi supra, p. 488, și *Marginalii*, p. XXXII – XXXV (n. G.P.).

această sarcină, ce se impunea, cu din ce în ce mai multă stăruință, celor ce se ocupau de filosofie, imaginația și mecanismul proiecțiunii au trebuit să-și reia, în activitatea lor intelectuală, rolul lor primitiv, ce fusese considerabil redus în domeniile mărginite ale științelor născânde. Căci era evident că, dacă cu privire la fenomenele particulare observările pozitive se acumulas neconținut și deveneau din ce în ce mai hotărâtoare, nu era nicidecum tot așa atunci când era vorba de totalitatea lor, adică de univers în general. Ce observări se puteau aduna, bunăoară, cu privire la originea acestui tot cosmic, sau cu privire la scopul lui? Nașterea universului se pierdea în trecut, în noaptea timpurilor, în care nu mai puteau pătrunde privirile iscoditoare ale celor ce voiau să adune, asupra-i, observări pozitive. Tot așa, scopul universului, ce nu avea să se poată realiza decât într-un viitor foarte îndepărtat, nu putea fi un obiect de observare directă. Ca și trecutul, care nu mai exista, viitorul, care nu exista încă, nu putea fi decât închipuit. Cu privire la aceste părți ale timpului, așadar, imaginația rămânea singură în stare să satisfacă, măcar aproximativ, nevoia de a ști și dorința de a înțelege a oamenilor. Iar o dată cu reintrarea în scenă a imaginației, mecanismul proiecțiunii se putea desfășura, din nou, neîmpiedicat.

Experiența a dovedit, totuși – în mai multe, în foarte multe cazuri –, că, cu toată utilitatea lor incontestabilă, imaginația și mecanismul proiecțiunii nu puteau să rămână, în filosofie, libere să ducă orișunde, nu puteau să rămână, adică, neîngrădite și fără control. Iar cu îngrădirea și cu controlul lor s-a însărcinat, în chip firesc, discernământul critic, cu criteriile lui logice. Așa s-a făcut că, încă de la început, ipotezele cosmologice care apăruseră, la aurora filosofiei grece, cu „fiziologii” din Milet și din Efes – cum li se zicea, la greci, acelor străvechi cugetători naturaliști – s-au lovit de exigențele logice ale minții omenești. Cei dintâi care au opus aceste exigențe severe îndrăznețelor concepții imaginare ale filosofilor naturaliști au fost, cum se știe, neînduplecații eleați. Metoda raționalistă și critică, pe care a inaugurat-o Parmenide, a devenit, apoi, punctul de plecare al întregii dialectice filosofice a lumii vechi. Grație acelei dialectici, exigențele logice ale minții omenești au intervenit neconținut, au intervenit mai la fiecare pas, în evoluția ulterioară a filosofiei grecești. Aceleași exigențe logice au dus, în evul mediu, la cele câteva mari controverse, care, în frunte cu cea a realismului și nominalismului, au zguduit atât de adânc scolastica, punându-i în cele din urmă capăt.

Opoziția subiectivă, însă, a exigențelor logice, a fost urmată, mai târziu, de la Renaștere înainte mai ales, de opoziția obiectivă a datelor

experienței, care era mult mai neînduplecată. În adevăr, dacă argumentelor logice, dată fiind natura lor abstractă, li se putea răspunde, la rigoare, cu contraargumente, sau cel puțin cu distincții și cu subtilități, care salvau uneori aparențele – în schimb, faptele concrete, pe care le stabilea observarea, din ce în ce mai întinsă și mai amănunțită, a fenomenelor naturii, aveau o evidență brutală, căreia nu i se mai putea rezista cu aceeași ușurință.

Am zis, e drept, că, cu privire la problemele totalității fenomenelor de care se ocupa filosofia, și dintre care cele mai însemnate erau cele privitoare la originea și la scopul universului, nu se puteau aduna observări de fapt. În mod direct, firește că nu. Originea universului se pierdea în trecut, iar scopul lui se adâncea în viitor, la depărtări atât de mari, încât orice idee de observare directă părea de la început absurdă. Cu toate acestea, ipotezele ce se făceau în aceste privințe se întemeiau pe considerarea structurii universului, care se putea observa. Așa, bunăoară, ipoteza lui Anaxagora, că la nașterea lumii a prezidat un principiu inteligent, se întemeia pe constatarea că ea nu era un haos de fenomene lipsite de orișice ordine, că într-însa domnea o armonie, ce nu se putea explica altfel. Iar Socrate a adăugat, apoi, că un asemenea principiu a trebuit să urmărească un scop vrednic de inteligența lui, și care nu putea fi decât binele. Structura universului, însă, căreia i se atribuiau asemenea caractere, se putea, evident, observa. Și dacă observarea ei era, incontestabil, foarte anevoioasă – ba încă, la început cel puțin, foarte nesigură –, încetul cu încetul însă, cu îmbunătățirea metodelor și, mai ales, cu născocirea atâtor și atâtor instrumente, care au mărit enorm puterile simțurilor omenești și le-au dat o precizie din ce în ce mai mare, progresele ei au ajuns, cu vremea, să uimească și pe cei mai neîncrezători.

Aceste progrese au dat neconținut la iveală fapte care contraziceau, mai mult sau mai puțin, ipotezele filosofice. Au fost chiar cazuri, în evoluția intelectuală a omenirii, când s-au produs conflicte violente între speculațiile abstracte ale filosofilor, întemeiate mai mult pe jocul imaginației, și constatările concrete ale oamenilor de știință, întemeiate exclusiv pe observarea naturii. O serie întreagă de asemenea conflicte a turburat, bunăoară, atmosfera sufletească a Renașterii. Cum se știe din istorie, Renașterea a fost o perioadă de mari și adânci răsturnări de credințe. Atunci s-a prăbușit, între altele, vechea concepție geocentrică a lumii, făcând loc concepției noi, heliocentrice, pe care o susțineau Copernic, Galilei, Kepler și adepții lor. Atunci s-a produs, la Padua, conflictul dintre Cremonini, care mai reprezenta încă, la uni-

versitatea din acel vestit centru de cultură italiană, vechea cosmologie aristotelică, și Galilei, care, la aceeași universitate, reprezenta astronomia nouă.<sup>1</sup> Părerile lui Aristotel, asupra structurii universului, se loveau, din ce în ce mai mult, de cercetările celor ce, cu noile instrumente optice, explorau cu mult mai multă siguranță cerul, pe care cei vechi nu-l putuseră observa decât cu ochii liberi. Partea cea mai vulnerabilă a acelor părerii era, în timpul de care vorbim, cea privitoare la constituția și la forma corpurilor cerești. După comentatorii arabi ai vechiului filosof grec, corpurile cerești erau alcătuite dintr-o substanță specială, mai subtilă, mai caldă și mai luminoasă decât cele patru „elemente“ cunoscute, din lumea „sublunară“, care erau pământul, apa, aerul și focul. Iar forma lor, potrivit cu desăvârșirea ce trebuia să domnească în regiunile „de sus“, nu putea fi decât aceea a unor sfere perfecte. Aceste idei le susținea Cremonini într-o serie întreagă de lucrări, ca *Disputatio de coelo*, din 1613, ca *Apologia dictorum Aristotelis de via lactea et facia Lunae*, din 1614, ca *Apologia dictorum Aristotelis de quinta coeli substantia*, din 1616. Galilei, însă, cu luneta pe care o construise el însuși, arăta oricui voia să le vadă mai bine, că corpurile cerești erau departe de a avea constituția și forma pe care și le închipuiau filosofii peripatetici. Luna, bunăoară, care se vedea mai bine ca toate, era un corp solid, lipsit de căldură și de lumină proprie, și cu o suprafață foarte neregulată, plină de munți înalți și de văi adânci, întocmai ca aceea a Pământului. Ceea ce a impresionat pe contemporani, în această controversă, și a făcut-o celebră, a fost refuzul îndărătnic al lui Cremonini de a „utiliza“ luneta lui Galilei, atât în chestia constituției și formei micului satelit al Pământului nostru, cât și în aceea a sateliților marelui planet Jupiter, a căror existență imprudentul filosof o tăgăduise. Acest refuz constituia însă o negare disimulată a evidenței și da un colorit comic tragediei sufletești a bătrânului peripatetic, care vedea răsturnate, înainte de a fi închis el însuși ochii, ideile pe care le susținuse o viață întreagă și pe care simțea că nu le mai putea apăra.

Un alt caz celebru, de acest fel, a fost acela al lui Hegel, care, în 1801, întemeindu-se pe motive „raționale“, declarase imposibil un fapt pe care astronomii începuseră deja a-l stabili ca real. În lucrarea *De orbitis planetarum*<sup>2</sup>, cu care s-a abilitat ca docent la Universitatea din

Iena, tânărul filosof voia să deducă legile lui Kepler din principii „apriori“, ca cele formulate de Schelling în *Filosofia naturii*. Și în cursul demonstrației sale, referindu-se la ceea ce zisese și Platon în *Timeu*, susținea că nu se putea să mai existe o planetă între Marte și Jupiter, așa cum presupuneau unii astronomi. La începutul aceluiaș an însă, și anume la 1 ianuarie 1801, astronomul italian Piazzi din Palermo descoperise deja una din numeroasele planete „mici“ ce se învârtesc între Marte și Jupiter și căreia îi dase numele de „Ceres“. Ceva mai târziu, în 1803, într-un articol publicat în *Jurnalul critic de filosofie*, sub titlul *Raportul scepticismului cu filosofia*, Hegel punea la îndoială, ca și Platon, veracitatea simțurilor. De unde rezulta, pentru el, că în chestia numărului planetelor, adevărat era ceea ce gândea rațiunea lui, nu ceea ce văzuse cu ochii astronomul italian. Ceea ce însemna că, la Hegel, ca și la alți filosofi din timpul său, imaginația, cu toate avertismentele experienței, rămânea, totuși, mai puternică decât discernământul critic. Și vom vedea, ceva mai departe, că această predominare a imaginației, asupra discernământului critic, impunea activității lor filosofice o anumită orientare – aceea, anume, care a luat numele de idealism.

Până atunci, să facem mai întâi constatarea generală că, în urma conflictelor de acest fel, ce se repetau necontenit, de la începutul timpurilor moderne încoace, de când observarea naturii devenise mai activă, în diferitele domenii ale științei – rolul imaginației și acela al mecanismului proiecțiunii, în filosofie, au suferit reduceri considerabile. Unii filosofi au luat chiar hotărârea formală să nu mai încerce explicația universului ca tot unitar, decât numai cu ajutorul datelor pozitive ale experienței, așa cum li le puneau la dispoziție cercetările diferitelor științe particulare. Inaugurată la începutul veacului al XVII-lea, de către cugetătorul englez Francis Bacon, această direcție filosofică a avut numeroși adepți, dintre cari cei mai însemnați au fost pozitivistii – francezi, englezi și germani – și evoluționistii, mai ales cei englezi. Alți filosofi, însă, au negat experienței posibilitatea, nu numai de a duce la înțelegerea lumii în general, dar chiar și de a procura cunoștințe particulare oricât de simple – subordonând-o cu desăvârșire „puterii creatoare“ a minții omenești. Această direcție, ale cărei origini sunt multiple, și, în parte, foarte vechi, a culminat în idealismul german postkantian și îndeosebi în idealismul subiectiv al lui Fichte, după care „Eul“ produce lumea – nu numai ca cunoștință, ci și ca existență.

Asupra acestor două direcții de căpetenie, ce s-au opus veșnic una alteia, în întreaga desfășurare a cugetării filosofice, trebuie să ne

1. Vezi, în ediția de față, vol. II, capitolul IV – Școala din Padua. Cremonini și Galilei și capitolul XII – Începuturile mișcării științifice. Galileo Galilei (n. G.P.)

2. (lat.) – *Despre orbitele planetelor* (n. M.R.).

oprim un moment ca să încercăm a ne explica, prin condițiile lor funcționale, modul cum s-au constituit și cum se mențin ele. La început, când a apărut, opunându-se concepțiilor religioase primitive, cugetarea filosofică a fost condiționată de faptul că, în structura sufletească a celor ce o reprezentau, discernământul critic devenise destul de puternic pentru ca să fie în stare să controleze jocul imaginației, să-l țină în frâu și, eventual, să-l îndrepteze în alte direcții decât cele tradiționale. Să înlătore, însă, cu totul acest joc, n-a căutat cugetarea filosofică la început, fiindcă nu se putea încă lipsi de el. Experiența fiind, pe acele vremuri străvechi, atât de săracă încă, intervenirea imaginației se arăta necesară, mai la fiecare pas. Mai târziu, însă, când cugetarea filosofică a putut să dispună de un material mai bogat, mai amănunțit, mai precis, de observări asupra fenomenelor universului, alegerea căilor a început să devină, pentru ea, mai ușoară. Însemnătatea imaginației scăzând, filosofii puteau, dacă voiau să recurgă mai puțin la serviciile ei, să utilizeze mai puțin mecanismul proiecțiunii, urmând mai mult indicațiile discernământului critic și folosindu-se mai mult de mecanismul sistematizării. Am zis: dacă voiau... Este, desigur, un mod de exprimare ce nu însemnează decât că ei aveau posibilitatea să aleagă între cele două direcții de care ne ocupăm. Alegerea lor, însă, atârna, evident, de raportul de forță dintre cele două funcțiuni sau dintre cele două grupe de operații psihice ce le alcătuiau: jocul imaginației cu mecanismul proiecțiunii, de o parte, și discernământul critic cu mecanismul sistematizării, de alta.

Acest raport de forță a variat considerabil la diferenții reprezentanți ai cugetării filosofice. La unii s-a arătat mai puternică prima grupă funcțională, cea compusă din jocul imaginației și din mecanismul proiecțiunii. La ei, a doua grupă funcțională, cea compusă din discernământul critic și din mecanismul sistematizării, nu era nici ea prea slabă; altfel cugetătorii respectivi ar fi rămas la credințele religioase tradiționale; dar nu era nici atât de puternică încât, depășind pe cea dintâi, să-i împingă înspre cercetarea pozitivă a fenomenelor naturii sau să-i silească a se mărgini, cu privire la totalitatea lor, numai la ipoteze întemeiate, strict și exclusiv, pe asemenea cercetări. Filosofii, în structura sufletească a cărora apărea acest raport de forțe psihice, ajungeau în chip firesc la explicări generale ale lumii, care, nu numai că treceau cu ușurință sau chiar cu nepăsare peste marginile experienței, dar nu stau la îndoială să se pună chiar, câteodată, în conflict fățiș cu ea. Așa a fost, în primul rând, Platon, care n-a ezitat să nege realitatea lumii sensibile, susținând că ea este o simplă aparență, că materia ce o

alcătuiește și pe care o percepem cu simțurile nu e decât „ceea ce nu există“ (τὸ μὴ ὄν), toată realitatea existenței cosmice reducându-se la lumea inteligibilă a ideilor pure, pe care, însă, n-o putem percepe cu simțurile, ci numai gândi cu rațiunea. După el, s-au îndreptat în aceeași direcție neoplatonicii, din antichitate și din evul mediu, în frunte cu Plotin, și idealistii din timpurile moderne, în frunte cu Berkeley și cu Fichte.

La alți reprezentanți ai cugetării filosofice, însă, raportul de forțe sufletești, de care vorbeam adineaori, a fost altul. La ei s-a arătat mai puternică a doua grupă funcțională, cea compusă din discernământul critic și din mecanismul sistematizării. Cea dintâi, cea compusă din jocul imaginației și din mecanismul proiecțiunii, nu era nici ea prea slabă. Altfel, cugetătorii respectivi ar fi rămas cantonați în cercetări de amănunt asupra fenomenelor naturii – asupra unora sau altora numai dintr-însele – și nu s-ar fi putut ridica deasupra lor, ca să-și pună problema capitală a totalității fenomenelor, a origini și a scopului complexului lor general. Rolul acelei prime grupe funcționale era, tocmai, să-i împingă în această direcție, determinând însă numai orientarea cugetării lor, nu și metodele ei. Aceste metode rămânea să le hotărăască al doilea grup funcțional, care era, cum am zis, cel mai puternic, silindu-i să dea precădere, la fiecare pas, constatărilor obiective ale experienței asupra închipuirilor subiective ale minții lor. La filosofii în structura sufletească a cărora apărea acest raport de forțe intelectuale, variațiile, după tăria relativă a uneia sau alteia din cele două grupe funcționale, au fost mai mari. Unii s-au mărginit, mai mult, să critice sistemele filosofice ale timpului lor; așa au fost, mai întâi, eleații, sofistii și scepticii din antichitate; așa au fost, în timpurile moderne, empiriștii englezi, Locke și Hume; așa au fost, mai aproape de noi, Poincaré și Mach. Alții au adăugat părții critice, care, și la ei, rămânea destul de accentuată, unele începuturi de sistematizare, mai mult sau mai puțin întinse sau chiar considerabile; așa au fost, între alții, Auguste Comte sau John Stuart Mill. Alții, în sfârșit, au izbutit să construiască, întemeindu-se pe datele pozitive ale experienței, sisteme filosofice propriu-zise; așa au fost, de pildă Hermann Lotze sau Herbert Spencer. Firește, dozarea precisă a raportului de forțe sufletești, în toate cazurile de acest fel, e foarte anevoioasă. De aceea am și lăsat la o parte cazurile ce ni se părea că ar putea ridica mai multe îndoieli, și am citat numai filosofi cu privire la care discuția era mai puțin probabilă.



## VI

Am ajuns astfel să întrevădem factorii de căpetenie ce determină, în linii generale, apariția și orientarea cugetării filosofice. Înainte de a intra, acum, cu aceste lămuriri prealabile și cu mijloacele de înțelegere pe care ni le pun la dispoziție, în studiul sistemelor de idei cu care începe filosofia contemporană, trebuie să ne mai oprim un moment încă asupra acestei cercetări introductive, ca să încercăm a răspunde la o întrebare ce s-a ridicat, poate, în mintea aceluia dintre cititori care, fiind încă în formație și având aspirații mai mari de viitor, ar voi, poate, să tragă dintr-însele unele consecințe cu privire la propria lor orientare. Am zis, în adevăr, în prefață, că cititorii tineri merită o sollicitudine deosebită, întrucât de la ei trebuie să așteptăm nouă contribuții, fără de care opera colectivă a progresului n-ar putea spori, și trebuie, prin urmare, să ne îngrijim cât mai mult de buna lor dezvoltare sufletească.

Am văzut că, după raporturile de forță dintre cei trei factori constitutivi ai manifestărilor intelectuale, în general, și, îndeosebi, dintre cele două grupe funcționale, pe care le alcătuiesc discernământul critic, cu mecanismul sistematizării, de o parte, și jocul imaginației, cu mecanismul proiecțiunii, de alta, cugetarea filosofică a omenirii a urmat, de la început, două direcții diferite: una, care se întemeia mai mult pe datele obiective ale experienței, având un caracter mai mult critic, și alta, care se întemeia mai mult pe produsele subiective ale imaginației, având un caracter mai mult constructiv. În fața necesității de a alege una sau alta din aceste două direcții, tinerii la care mă refer se întreabă, poate, care din ele ar fi mai de folos. Ei așteaptă, poate, și în această privință, de la cei ce și-au luat sarcina să-i lămurească, un ajutor pentru propriile lor reflecții, sub forma unei indicații, oricât de sumare.

Un asemenea ajutor, însă, eu unul nu li l-aș putea da fără teama de a nu turbura cumva libera lor dezvoltare intelectuală. Tot ce le-aș putea spune, cu toate rezervele cuvenite, ar fi că ambele direcții de care e vorba și-au dovedit utilitatea, prin succesele pe care le-au avut în anumite momente ale timpului sau chiar, câteodată, vreme mai îndelungată. Ele au satisfăcut, în adevăr, mintea omenească, în timpurile și împrejurările respective, și i-au fost, prin urmare, de folos. Obiectivitatea științifică, însă, și datorită de a înlesni cât mai mult reflecțiile celor ce mă citesc, mă obligă să le atrag atenția că utilitatea pe care am

zis că au avut-o, deopotrivă, cele două direcții de căpetenie ale cugetării filosofice, n-a fost de aceeași natură. Trebuie să facem aici o deosebire, care nu e nicicum lipsită de importanță, din punctul de vedere al progresului intelectual al omenirii. O scurtă analiză ne-o poate arăta, fără prea multă greutate.

Potrivit cu scopul pe care l-a urmărit de la început filosofia, de a căuta, pe căi naturale, o înțelegere generală a lumii, cei mai mulți filosofi au încercat să dea contemporanilor lor explicații de acest fel, sub forma unor ipoteze privitoare la originea, structura și scopul universului. Alții însă au socotit că era mai necesar să atragă atenția tuturor că încercările de acest fel erau foarte anevoioase și foarte riscate, preferând să cerceteze, ei înșiși, la ce mijloace de control și la ce precauții de siguranță trebuie să recurgă mintea omenească, pentru ca să nu se amăgească singură, luând închipuirile ei subiective drept realități obiective. Filosofii din prima categorie au alcătuit direcția constructivă, cei din categoria a doua direcția critică, a cugetării filosofice a omenirii. Utili au fost, desigur, și unii și alții. Nu însă în același înțeles. Cei dintâi au procurat minții omenești, potrivit cu posibilitățile timpului în care trăiau și lucrau, satisfacții ce-i erau, desigur, necesare și i-au fost, prin urmare, binevenite, dar care, în fața progreselor ulterioare ce se realizau în cunoașterea lumii, nu-și puteau păstra prea mult valoarea. Cei din urmă s-au străduit să descopere minții omenești cauzele de eroare, ca să se poată feri mai ușor de ele, și să-i indice în același timp căile pe care putea ajunge, cu mai multă siguranță, la adevăr, iar avertismentele și sfaturile lor își păstrau de obicei prețul și după ei. Satisfăcând mai puțin nevoile sufletești ale oamenilor, decât filosofii constructivi – sau nesatisfăcându-le, chiar, nicicum –, filosofii aceștia critici i-au ajutat poate mai mult, în eforturile lor de a înțelege lumea, fiindcă i-au silit să fie mai prudenți și, în același timp, mai exigenți, să verifice cu mai multă atenție datele de la care porneau și să controleze cu mai multă severitate concluziile pe care le trăgeau dintr-însele.

Obligată astfel să-și încordeze din ce în ce mai mult puterile și să-și perfecționeze din ce în ce mai mult metodele de lucru, mintea omenească a putut realiza, cu vremea, în filosofie, progrese din ce în ce mai simțite. Iar îndrumările modeste ale filosofilor critici au putut păstra, pentru ea, o valoare mai durabilă decât sistemele pretențioase ale filosofilor constructivi. Pe cine mai satisface, bunăoară, astăzi, sistemul cosmologic al lui Anaximandru, de care am pomenit mai sus? Depășit, de mult, de progresele astronomiei, el nu mai poate interesa pe

nimeni. Dimpotrivă, unele obiecții ale eleaților, unele observări ale scepticilor, unele sugestii ale probabiliștilor, din aceeași antichitate greacă, interesează și astăzi, pe atâția cugetători, cari le mai relevă încă. Sau, ca să ne apropiem mai mult de timpurile noastre, idealismul hegelian care, cum vom vedea mai departe, are, incontestabil, părți seducătoare, deși a entuziasmat lumea germană, vreo două-trei decenii, într-o măsură ce nu se mai văzuse până atunci, a intrat apoi destul de repede în eclipsă. Pe când, dimpotrivă, criticismul kantian, care n-avuse nicidecum, la apariția lui, un succes atât de răsunător, rămâne încă, în lumea de astăzi, în plină lumină. Tot așa, în sfârșit, spiritualismul lui Victor Cousin, care înflăcărase tinerimea franceză, atrăgând la cursurile lui, pe la 1828, o afluență de ascultători ce nu se mai pomenise, a dispărut, după vreo două-trei decenii – sub forma, cel puțin, pe care i-o dase el –, de pe scena vieții intelectuale a timpului. Pe când, dimpotrivă, pozitivismul lui Auguste Comte, care lăsase lumea, la început, aproape indiferentă, exercită, încă și astăzi, o influență adâncă asupra gândirii noastre.

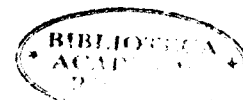
Dar e ceva și mai caracteristic încă. Filosofii critici nu înlesnesc numai progresul cugetării filosofice; îl și provoacă. Departe de a satisface pe cineva, criticile lor pricinuesc mai tuturor, la început mai ales, nemulțumiri mai mult sau mai puțin pronunțate. Din cauza lor, oamenii se văd lipsiți, pe neașteptate, de unele din satisfacțiile intelectuale de care se bucurau până atunci – satisfacții pe care le găseau în anumite ipoteze ale filosofilor constructivi. Ei văd clătănându-se – sau chiar prăbușindu-se – sistemele de idei în care își pusese încrederea și, poate, speranțele de viitor. Iar îndoielile ce îi asaltează nu le pot face, evident, nici-o plăcere. Nemulțumirile lor însă, împiedecându-i să întârzie în trecut, nu numai că le deschid drumurile viitorului, dar îi și silesc să se grăbească a pune piciorul pe ele. Căci nemulțumirea este, fără nici-o îndoială, principalul îmbold care împinge vecinic omenirea pe calea progresului, fără să-i lase nici-o clipă de odihnă. Am arătat într-o altă lucrare, în care m-am ocupat îndeosebi de problema progresului, că la originea acestui proces, individual și colectiv, au stat suferințele mari pe care le îndurau oamenii primitivi, din cauza marilor dificultăți de care se loveau, la început, când voiau să-și satisfacă nevoile elementare ale vieții.<sup>1</sup> Acele suferințe i-au dus la născocirea primelor meșteșuguri și la înjghebarea primelor unelte, cu care a putut

1. Cf. *Destinul omenirii*, vol. III.

să ia naștere, sub forme încă rudimentare, ceea ce avea să poarte, mai târziu, numele de civilizație. Și numai acele prime „invenții“ au putut deosebi pe oameni de animalele din care ieșiseră, ridicându-i deasupra lor.

Oamenii însă n-au avut numai nevoi trupești, ci și nevoi sufletești. Pentru satisfacerea acestora din urmă, pe care faptul că erau mai înalte nu le făcea mai puțin imperioase, oamenii s-au străduit să-și explice, așa cum puteau, lumea în care trăiau. Și-au explicat-o mai întâi pe căi mistice – magice și religioase; și-au explicat-o apoi pe căi naturale – științifice și filosofice. Dar mintea lor se dezvoltă neconținut; puterile – și exigențele – ei creșteau fără încetare. Și explicările lumii, pe care și le făureau fără odihnă, nu-i puteau satisface decât numai provizoriu, în lăuntrul unor perioade limitate de timp. Când însă oamenii ajungeau, la un moment dat, să nu se mai mulțumească cu explicările de până atunci ale lumii, nemulțumirea aceasta îi silea să caute, imediat, altele mai bune. Nu numai în ordinea materială, așadar, ci și în ordinea spirituală, nemulțumirea a fost, totdeauna, îmboldul de căpetenie care a împins omenirea, fără odihnă, pe drumul progresului. Și fiindcă nemulțumirea, în filosofie, o provoacă și o întreține mai ales acea direcție a cugetării filosofice pe care am numit-o critică, însemnătatea ei pentru progresele pe care le-a realizat până acum și urmează a le mai realiza de acum înainte omenirea, pe acest teren, capătă o evidență ce nu poate să n-o impună atenției tuturor. Ceea ce nu însemnează că cititorii nu rămân liberi să tragă, din constatările pe care le-am făcut, consecințele pe care le cred mai potrivite cu structurile lor sufletești.<sup>1</sup>

1. Apud: P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I. *Criticismul kantian*, ed. cit. p. 14-64 (n. G. P.).



## CUPRINS

CAPITOLUL I	
O figură deosebit de reprezentativă. Giordano Bruno / 5	
CAPITOLUL II	
Misticismul. Iacob Böhme / 75	
CAPITOLUL III	
Curentele etice. Epicureismul / 100	
CAPITOLUL IV	
Curentele etice. Stoicismul / 121	
CAPITOLUL V	
Ideile politice și sociale. Originele / 150	
CAPITOLUL VI	
Ideile politice și sociale. Gemistos Plethon / 174	
CAPITOLUL VII	
Ideile politice și sociale. Erasm din Rotterdam / 183	
CAPITOLUL VIII	
Ideile politice și sociale. Thomas More / 244	
CAPITOLUL IX	
Ideile politice și sociale. Niccolò Machiavelli / 265	
CAPITOLUL X	
Ideile politice și sociale. Jean Bodin / 308	
CAPITOLUL XI	
Ideile politice și sociale. Iohannes Althusius / 336	
CAPITOLUL XII	
Ideile politice și sociale. Mariana și Suarez / 356	
CAPITOLUL XIII	
Ideile politice și sociale. Hugo Grotius / 384	
CAPITOLUL XIV	
Ideile politice și sociale. Tommaso Campanella / 412	



ADDENDA

Prefață

[la *Filosofia Renașterii*, ediția întâi, volumul al II-lea] / 445

Prefață

[la *Istoria filosofiei contemporane*] / 449

Introducere

[la primul volum din *Istoria filosofiei contemporane*] / 459